

La aporía del principio de autonomía personal en la elección de géneros y sexualidades: el caso de la heterosexualidad normativa cual restricción epistémica en el logos cultural occidental

The gender and sexuality choice within the personal autonomy principle: the case of normative heterosexuality as an epistemic restriction in the Western cultural logos

Julio Francisco Villarreal

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho. Instituto
Ambrosio L. Gioja, Argentina

j.f.villarreal@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7158-1736

Resumen: El problema que se debatirá a lo largo del presente trabajo se filia en el hecho de que resultaría ser predicable la existencia de una manifiesta aporía entre los mandatos deontológicos y jurídicos que en el seno de las sociedades occidentales rigen respecto al derecho de ejercicio de un incondicionado y por demás amplio espacio de autonomía personal -en tanto no se afecten derechos intersubjetivos- con las severas y manifiestas restricciones que la así mentada “heterosexualidad normativa” impone a todos aquellos

integrantes del colectivo LGBT. En este sentido, los objetivos del presente artículo proveen a acreditar que el ya referido “principio de autonomía personal” en tanto sea relativo a la manifestación de una elección de género y sexualidad libre y no condicionada, poseería, en cuanto tal, estructurales limitaciones de carácter sociológico y simbólico insusceptibles de ser morigeradas o dejadas atrás en virtud de los preceptos culturales y éticos hegemónicos de tales sociedades. A partir de tales tesituras se intentará

redefinir la necesidad de abocarse a un examen del valor de la identidad de la alteridad en función de abrazar nuevas ideas reguladoras de nuestro sistema de representación de la realidad. La estrategia metodológica que a tal fin se utilizará apelará a la contrastación de premisas y conclusiones de diversos filósofos, sociólogos y científicos políticos posestructuralistas, particularmente aquellos abocados al estudio simbólico y del lenguaje de la sexualidad.

PALABRAS CLAVE:

Estudios de género; diformismo; sexualidad; LGBT.

Abstract: The problem that will be discussed throughout this paper is based on the fact that it would be predictable the existence of a manifest aporia between the deontological and legal mandates that in the heart of Western societies govern the right to exercise an unconditioned and wide space of personal autonomy - as long as intersubjective rights are not affected- with the severe and manifest restrictions that the so-called "normative heterosexuality"

imposes to all those members of the LGBT community. In this sense, the objectives of this article are to prove that the aforementioned "principle of personal autonomy", insofar as it is related to the manifestation of a free and unconditioned choice of gender and sexuality, would possess, as such, structural limitations of sociological and symbolic character insusceptible to be mitigated or left behind by virtue of the hegemonic cultural and ethical precepts of such societies. From such positions, we will try to redefine the need to examine the value of the identity of otherness in order to embrace new ideas regulating our system of representation of reality. The methodological strategy that will be used to this end will appeal to the contrast of premises and conclusions of various philosophers, sociologists and poststructuralist political scientists, particularly those devoted to the symbolic and language study of sexuality.

Keywords: gender studies; diformism; sexuality; LGBT; gender studies; sexuality.

Recibido: 11/ 11/ 2020.

Aceptado 30/ 11/ 2020.

Introducción:

El presente trabajo intentará apelar a un “uso pragmático de la ideología” por sobre el propio recurso a la “semántica de la verdad” (Van Dijk, 1998, 130), desde que un tal proceder sería aquel que resultaría más heurísticamente conducente a los efectos de denunciar al conjunto de regularidades en la elección del género y sexualidad culturalmente dominantes en las sociedades occidentales. En este sentido, el trabajo en cuestión partirá del presupuesto conforme al cual existirían buenas razones para sostener que el universo de las categorías semánticas y de los usos ideológicos de tales regularidades no necesariamente conformarían compartimentos estancos. En este orden de ideas, podría sostenerse que las implicancias semióticas de la imputación de un cierto universo de sentido a la categoría de aquel que no comulgase con los patrones hegemónicamente heteronormativos no podrían resultar irrelevantes o bien inconducentes en términos de la articulación de los mentados usos de la ideología.

De este modo, en la medida de que se considere gnoseológicamente provechoso estudiarse la articulación discursiva del conjunto de operaciones en virtud de la cual se determina ideológicamente una determinada unidad de representaciones de la realidad, podría devenir en fecundo no formular las distinciones categóricas a las que el párrafo anterior suscribiera (la referencia, claro está, es a la disociación entre un logos ideológico y otro semántico como medio para dar cuenta de una tal realidad determinada). Ello desde que, de conformidad a lo otrora suscripto por Wittgenstein, el abocarse a denunciar, en lugar de simplemente legitimar las propias “intuiciones semánticas puede clarificar nuestros problemas filosóficos relativos a las significaciones del lenguaje” (Medina, 2006, 14). De este modo, el examen de los juicios de valor de carácter hegemónico sobre los que se instituye una disvaliosa tipología hegemónica de los grupos LGBT permitiría cuestionar la arbitraria praxeología tanto semántica como ideológica en función de la cual todo constructo por parte de un determinado intérprete o sujeto

cognoscente, al interior de tales comunidades hegemónicas, es formulada y, posteriormente, aceptada como válida o legítima.

Es en este sentido que tal vez resulte conducente apelar a la noción de “mito”, tal y como la define Roland Barthes. Sostiene Barthes que la estructura básica del mito se construye a partir de un signo de “primer orden”, el cual es utilizado a los efectos de connotar una segunda acepción que es independiente del sentido propio de este primer signo (Barthes, 1985). Como resultado de tal operatoria semántica, los discursos particulares pueden hacerse significar sin referencia al concepto de aquello que está siendo significado (Íbid.). Por ende, a partir del hecho de que dado que el mito opera por medio de la connotación y es inconsciente, el mismo se transfiere entre los hablantes como un mensaje implícito, subyacente al símbolo o signo de primer orden al que está vinculado. Por esta razón, es “recibido” en lugar de “leído” (Barthes, 1985, 231). Esta es la razón por la cual tiende a ser visto o bien como auto-evidente o bien como una inferencia del sentido común, soslayándose por parte de quien recurre al mismo la posibilidad de formular interrogantes críticos respecto a éste, resultando así el mito inmune a la deconstrucción de significaciones y discursos que a menudo opera en la vida cotidiana, a la que Barthes llama “lectura de escritor” (Barthes, 1985).

De este modo, la construcción de la alteridad (para el caso, la referencia es a los grupos LGBT) de los grupos hegemónicos como ontológicamente disvaliosa se explicaría a partir de la transposición estructural de acontecimientos o hechos específicos en función de una matriz de posiciones “ideológicas” determinadas a partir del propio *logos* de los valores impuestos por tales comunidades política y culturalmente prevalentes. Un tal supuesto resultaría particularmente ostensible para aquellos contenidos ideológicos únicamente susceptibles (como ya se mentará) de ser “recibidos” en lugar de “leídos” (Barthes, 1985, 231). En este sentido, el presente trabajo alegará que el *logos* “construido” que una tal praxis ideológica supone, en tanto provea de suyo a “producir abuso de poder y dominación” (Van Dijk, 1998, 130), podría

explicarse en función de la discriminación consuetudinaria por la que los grupos LGBT discurren.

Desarrollo:

Como bien sostiene Weeks citado por Yep, la elección del género y sexualidad es un espacio privilegiado en la organización individual y colectiva de las sociedades occidentales (Yep, 2014, 12). En virtud de tal consideración podría sostenerse que la pluralidad de las relaciones políticas y culturales se estructurarían, en cuanto tales, en función de la protección y salvaguarda del conjunto de comportamientos y manifestaciones relativas a la identidad de género de cada sujeto. En este sentido, ***bien podría pensarse que el recurso al ejercicio de la autonomía personal individual, en toda sociedad occidental (en tanto tributaria tal elección de género y sexualidad a un lugar privilegiado en la organización social), debería permitir la libre exteriorización de elecciones u opciones relativas al ejercicio de un tal género y sexualidad.*** En pocas palabras, en la medida de que una tal sociedad occidental sea tributaria al libre desarrollo de los planes de vida que hacen de cada persona un individuo moralmente autónomo, no deberían existir otros criterios o principios regulatorios de una tal ética social que aquellos filiados en el respeto del desarrollo de la mentada autonomía personal.

Es justamente el sentido de ser una tal autonomía personal el que permitiría predicar que sería razonable asumir que algunas de las categorías a las que alude Weeks se explicarían recíprocamente a partir de una relación de estricta complicidad óptica. Verbigracia, el caso de la “identidad” y la “verdad individual y colectiva de las sociedades occidentales” (Yep, 2014). De este modo, una subjetividad instituida sobre el dominio personal, inviolable e intransigible de la autonomía personal sería aquel que debería constituir, ciertamente, uno de los

presupuestos primeros que definirían tal “verdad individual y colectiva” para Occidente. Debe reconocerse, en tal sentido, que ña idolatría a un tal lugar de “verdad individual y colectiva” para Occidente ha sido de tal magnitud que sobre sus antípodas “orientales” se ha instituido en la literatura (naturalmente, occidental) la construcción de lo política y culturalmente abyecto. Incluso un filósofo ciertamente crítico respecto al iter y ethos de la “cultura occidental” como Zygmunt Bauman suscribiría que, en definitiva y al margen aquellas manifestaciones susceptibles de serle criticadas, para Occidente, sería sobre el ejercicio de tal autonomía personal sobre el que se definiría, para una tal cultura, su contraste axiológico y moral con el Este:

En el capítulo posdemónico de la dilatada (y aún lejos de haber concluido) historia de la pregunta *unde malum*, también se prestó mucha atención — aparte de a la cuestión del «dónde», pero en sintonía con el espíritu moderno— a la pregunta del «cómo»; a la «tecnología» del mal. Las respuestas a esta pregunta cayeron, a grandes rasgos, bajo dos rúbricas: la coerción y la seducción. Podría decirse que la expresión más extrema se encontró, en primer lugar, en 1984, de George Orwell; y en segundo lugar, en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. Ambos tipos de respuesta se articularon en Occidente. En la visión de Orwell, sin embargo, urdida como respuesta directa al experimento comunista ruso, puede rastrearse una íntima afinidad con el discurso de la Europa del Este, remontándose a Fiodor Dostoievski y más allá, hasta los tres siglos de cisma entre la Iglesia cristiana de Occidente y la Iglesia ortodoxa del Este. ***Después de todo, era allí donde la desconfianza y la resistencia al principio de las libertades individuales y la autonomía personal — dos de los atributos definitorios de la «civilización occidental»— alcanzaron su punto más álgido.*** Podría decirse que la visión de Orwell estuvo inspirada menos por la experiencia histórica occidental que por la del Este. Esa visión constituía una anticipación de la forma de Occidente después de ser inundado, conquistado, sojuzgado y esclavizado por el despotismo típico del Este; su imagen central era la bota de un soldado aplastando

un rostro humano contra el suelo (2015, 33)

En este sentido, del hecho de referirse que Occidente basa su “identidad” en la regulación de sus conductas de género y sexuales (Butler, 2002) no debería de seguirse que tal canon sea inherentemente represivo: en efecto, el que muchas libertades positivas sean respetadas por terceros se explicaría, a su vez, en función de la concurrencia de un universo de libertades negativas que vedan y obstan a la afectación de las primeras por parte de estos últimos. Naturalmente que ello requiere de actos expresos por parte de un Estado, premisa de especial relevancia para aquellos sectores cuyo acceso a las mismas es inmanente o estructuralmente desfavorable⁸: tal y como sostiene Amartya Sen, se debe concebir “...a la libertad individual como un compromiso social...” (Sen, 1999). Nuevamente: de conformidad a lo hasta aquí suscrito no habría inconsistencia entre el hecho de predicar que la identidad de Occidente se basa en la regulación de la elección del género y sexualidad y que, justamente, como implicancia de ello, el ejercicio de la mentada resulte ser un ejercicio libre e irrestricto (en tanto no se afecten, claro está, derechos intersubjetivos).

Sin embargo, y a contrario sensu de lo hasta aquí suscrito, es predicable la existencia de un dilatado consenso en el campo de los estudios de género respecto a que el ethos cultural ccidental hegemónico es por demás distante al filiado en la plena libertad de elección del género y sexualidad propio (Johnson, 2007). En efecto, tal y como sostiene Seidman (2010), incluso para aquellos esquemas de filosofía política o ética occidental relativistas (cuyo logos, pretendidamente, abraza tesisuras tolerantes para con la alteridad en relación a una tal materia), resultaría de todos modos predicable

⁸ “...considero que el ejercicio pleno de las libertades negativas y positivas por parte de los pobres requiere una intervención protectora, eficiente y transparente del Estado, que haga posible un reparto social justo (...) y la creación de condiciones para que ellos mismos ejerzan la libertad para realizar sus proyectos de vida” (Parra, 2002, 15)

sostener que el ejercicio de la autonomía relativa a la elección de género y sexualidad se encontraría ostensiblemente restringido. Ello desde que incluso ciertos esquemas de corte éticamente liberal terminarían adscribiendo a ciertos presupuestos esencialistas en materia conceptualista de conformidad a los cuales conductas como la homosexualidad no solo no solo resultarían ser permisibles⁹ sino que las mismas acabarían por ser, incluso, insusceptibles de ser consideradas o entendidas como una manifestación de la personalidad del individuo autónomo en cuanto tal. Tal y como lo expresa Butler,

La matriz cultural a través de la cual la identidad de género se ha vuelto inteligible requiere que ciertos tipos de «identidades» no puedan existir, es decir, aquellos en los que el género no se sigue del sexo y aquellos en los que las prácticas de deseo no «siguen» de ningún sexo o género (Butler, 2010, 10)

De este modo, las posibilidades normativas respecto a una elección de género y sexualidad ontológicamente personales se verían restringidas a un universo artificialmente acotado y por demás ya definido y estratificado incluso en sociedades que, como la nuestra, predicen la preeminente -sino fundacional- relevancia de la autonomía personal. ***Tal es, por lo tanto, la acepción sobre la cual debe descansar el concepto de “heterosexualidad normativa”: la delimitación de un numerus clausus de posibilidades respecto a la elección sexual personal en torno, únicamente, a los géneros masculinofemeninos heterosexuales.*** Tal delimitación veda, evidentemente, las efectivas posibilidades de adoptarse otra perspectiva sexual o de género disímil a aquellas dictadas por el mentado esquema

⁹ “Es esta base de la ley natural, con sus ideas esencialistas sobre el yo y la sexualidad, lo que explica parcialmente la alineación histórica del liberalismo y su política sexual normalizadora. Por ejemplo, si se asume que la sexualidad «natural» es heterosexual o procreadora, el rango de formas legítimas de identidad sexual e intimidad está muy restringido” (Seidman, 2001, 327)

de hegemónica representación de la identidad personal. Es en virtud de una tal suerte de totalitarismo de binomios que, bajo tal heterosexualidad normativa, “las desviaciones del dimorfismo de género son ininteligibles, lo que da lugar a una falta de reconocimiento tanto de las relaciones entre el mismo género como a las expresiones transgénero, entre otros fenómenos” (Htun & Weldon, 2017, 161).

La condición de ininteligibilidad de toda manifestación de género y sexualidad ajena al mentado diformismo heterosexual no obedecería de este modo a una dificultad relativa a la posibilidad de relevar u observar el mundo de lo sensible. Por el contrario, la vigencia del paradigma que legitimaría las exclusivas credenciales de un tal diformismo heterosexual dependería, en definitiva, de la efectiva existencia de géneros y sexualidades diversas, cuya disímil condición las tornaría susceptibles de ser categorizadas y luego jerarquizadas por medio del recurso a una tal heterosexualidad normativa. En efecto, y tal y como sostiene Fuss (1991), el género y la sexualidad en la cultura occidental se ha establecido a partir del mentado binomio hetero/homosexualidad, en el cual la primera categoría ocuparía, naturalmente, una posición privilegiada; lo que explica, estructuralmente, la condición de oprimida y marginal de la segunda. En efecto, las mentadas prerrogativas que las manifestaciones heterosexuales ocupan respecto a aquellas a las que adscriben los grupos LGBT explican su condición en función del demérito ético y social que las mismas imponen sobre estas últimas (Katz, 32, 2012). El mecanismo o proceso por medio del cual se estructura la mentada jerarquización requiere, por lo tanto, de la mutua concurrencia de tales categorías, desde que la estructura axiológica y semántica de las mismas se explica recíprocamente:

las categorías presentadas en una cultura como oposiciones binarias simétricas -heterosexual/ homosexual, en este caso- en realidad subsisten en una relación tácita más inestable y dinámica según la cual, en primer lugar, el término B [la homosexualidad] no es

equilibrado sino que está subordinada al término A [heterosexualidad]; pero, en segundo lugar, el término inherentemente privilegiado A [heterosexualidad] en realidad construye su significado último en función de la subsunción y exclusión simultánea del término B [homosexualidad]; por lo tanto, en tercer lugar, la cuestión de la prioridad entre la supuesta categoría central y la marginal de cada día es irresolublemente inestable; una inestabilidad causada por el hecho de que [la homosexualidad] se constituye a la vez interna y externamente al término A [la heterosexualidad] (Sedgwick, 1990, 10).

En el punto, bien podría sostenerse que la mentada voluntad de Occidente de regular la sexualidad no es, en modo alguno, reciente: y tal y como sostiene Arroyo con cita de Weeks, “durante los siglos XII y XIII, tras el triunfo la tradición cristiana, se estableció el matrimonio como nueva norma social y entre los siglos XVIII y XIX se consolidó la normatividad expresa de la heterosexualidad obligatoria” (Weeks, 2010, 11, 12). Como se sostuviese otrora, son las propias manifestaciones políticas y sociales las que, en definitiva, configuran y dan un sentido trascendente a tales prácticas de género y sexuales al integrarlas a un decálogo de expectativas y modelos que, en su historicidad, las condicionaron como tales.

Conclusión:

Tiempo atrás Mill sugeriría que

Las creencias más confiables no poseen un fundamento autosuficiente último, sino que revisten, de continuo, una invitación permanente al mundo entero para demostrar que son infundadas. Si el desafío no se acepta, o de aceptarse el intento falla, todavía estamos lo suficientemente lejos de la certeza; pero hemos hecho lo mejor que el estado existente de la razón humana admite a tal fin (...) Tal es el estándar de verdad alcanzable por un

ser falible, y esta es la única forma de lograrlo. (Mill, 2004, 21)

La certidumbre última de una cognitio, pareciera sostener Mill (2004), no descansaría en la condición sustantiva de las inscripciones de origen o bien ideal o bien empirista que ésta conllevaría, sino en la posibilidad de estructurar una evaluación comprometidamente crítica de la misma. Aquello que identifica a las ideas de Mill en este punto puede definirse a partir de la radical indiferencia metodológica que se predica respecto al valor gnoseológico de la propia bóveda de significaciones y axiomas de una comunidad de sentido dada. En otras palabras: en la medida de que se estructure la ratio última de las posibilidades cognitivas de un sujeto o comunidad de sentido en la renuncia a la pretensión de incondicional certeza de adscripciones como la mentada heterosexualidad normativa, se permitirá, forzosamente, el conocer los criterios a los que adscribiría la alteridad a la hora de definir su identidad de género y sexual a partir de una perspectiva veritativa más sólida y amplia en tanto externalistamente filiada.

Ciertamente, el sentido que informa tal renuncia a una praxis solipsista de verosimilitud del conocimiento supone, en cuanto actitud filosófica, una deferencia hacia la alteridad: la elección de género y sexualidad de la otredad pasaría a revestir un estatus de tributaria de una determinada legitimidad equiparable a la propia. La posibilidad de “recibir” en lugar de “leer” el libre ejercicio de elecciones de género e identidad desaparecería, en cuanto tal, de la discrecionalidad hermenéutica de los grupos hegemónicos. Ello desde que ningún sistema de representación de la realidad podría, en cuanto tal, arrogarse para sí los títulos de resultar ser epistémicamente superior a un tercer otro. Aun así, huelga referir que la extensión de una tal equidad hermenéutica hacia tal alteridad no necesariamente debería filiarse en consideraciones de contenido eminentemente cognitivo. Tal y como se mentara, a fin de cuentas, la consideración de la otredad pareciera ser (también) una actitud eminentemente filosófica y, en cuanto tal, podría prescindir perfectamente de tales mentadas consideraciones:

ese «otro» siempre debe estar presente para que haya alteridad. Así, un ser humano particular es él y no otro que no sea él; en su afirmación queda incluida la exclusión de cuanto no es él mismo. Pero considerar la diferencia como alteridad supone siempre reconocer necesariamente a lo otro de sí mismo. Y aquí radica su valor especial. Es una salida de sí mismo en busca de lo otro de sí mismo. Es decir, supone un abandono del uniforme ámbito de la identidad. (Izuzquiza, 2004, 77)

De este modo, aquellas voces que promueven la tesis relativa a la necesidad de acudir a la alteridad en tanto recurso para el estudio del propio ethos y discurso¹⁰ podrían perfectamente prescindir de apelar a una suerte de fundamentación deóntica de tal práctica. En efecto, las razones relativas a apelar al conocimiento de la identidad de la otredad a partir del propio dictum de una tal alteridad podrían estructurarse sobre cimientos radicalmente más asequibles -e incluso irreflexivos- en tanto prácticos que el mentado.

Sucede que en la medida que se asuma que la determinación de la condición de verdad de un modo de ver o entender el mundo haya de provenir exclusivamente del seno del propio logos de aquel llamado a realizar tal examen, existirán muy buenas razones para que tal representación resulte ser equivocada. No otra conclusión puede inferirse del hecho de que dado que todo paradigma supone una dialéctica de fundamentación elíptica (Kuhn, 1970; Gadamer, 2005), las garantías epistémicas que tal estructura de representación de la realidad ofrecerían no podrían extenderse más allá del por definición limitado universo conceptual y de sentido que este último reconoce.

Referencias bibliográficas:

¹⁰ Cual, verbigracia, Ricoeur, quien sostuviera que “No hay ninguna contradicción para considerar como dialécticamente complementarios el movimiento de lo Mismo hacia lo Otro y aquel que va de lo Otro hacia lo Mismo”. (Begué, 2002, 355)

- Barthes, R. (1985). *The Fashion System*, Reino Unido: Jonathan Cape
- Bauman, Z. (2015). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. España: Paidós Ibérica
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Argentina: Paidós
- Fuss, D. (1991). *Inside/out. Inside/out: Lesbian theories, gay theories*. Reino Unido: Routledge
- Htun, M., & Weldon, S. (2017). "States and Gender Justice". En: Morgan, K. & Orloff, A. (Eds.), *The Many Hands of the State: Theorizing Political Authority and Social Control* (pp. 158-177). Reino Unido: Cambridge University Press
- Johnson, P. (2007), *Love, heterosexuality and society*. Reino Unido: Routledge
- Katz, J. N. (2012). *La invención de la heterosexualidad*. México: Me Cayó el Veinte
- Medina, J. (2006) *Speaking from elsewhere*, Estados Unidos: SUNY Press
- Ramírez Parra, P. (2002). *Todo vale. Latino América ante la encrucijada de la postmodernidad*. Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga Editores
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Estados Unidos: University of California Press.
- Seidman, S. (2010). "From identity to queer politics: Shifts in normative heterosexuality and the meaning of citizenship". *Citizenship Studies*, 5 (3), pp. 321-328
- Sen, A. K. (2003). *La libertad individual como compromiso social*. Bolivia: Plural Editores.
- Stephens, E.(2011). "When I knew". *The Journal of EcoSex Research*, 1(1), pp. 8-14.
- Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*, Estados Unidos: SAGE.
- Weeks, J.(1986). *Sexuality: Key Ideas*. Reino Unido: Routledge
- Yep, G. (2014). *Queer theory and communication: From disciplining queers*

to queering the discipline. Reino Unido: Routledge

Salazar, Daniel. 2017. 58% de alumnos de universidades públicas provienen de hogares más adinerados. El financiero CR sitio web: <https://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/58-de-alumnos-de-universidades-publicas-proviene-de-hogares-mas-adinerados/VXBPH3G4DBCS3NBRLN3SLDIHNE/story/> (Consultado el 18 de junio de 2020).

Solá, Miriam y Urko, Elena, corp. 2018. *Transfeminismos epistemes, fricciones y flujos*. España: Ediciones Txalaparta.

Vidarte, Paco. 2010. *Ética Marica*. España: Editorial Egales.

Warner, Michael. (1999) *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Estados Unidos. Harvard University Press.

Witting, Monique (2005). *El pensamiento heterosexual*. España. Egales