Globethics Repository



Feminismos [Feminism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Morales Saro, Cristina
Publisher	Revistes Cientifiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-06 10:31:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232831

FEMINISMOS: TEORÍA Y PRÁCTICA. GENEALOGÍA DE UNA DISCORDIA

Cristina Morales Saro

Universidad de Oviedo

Resumen:

Prolifera hoy en día la discordia entre los movimientos feministas activistas de la calle y los discursos del feminismo académico. Se reproduce así un patrón que está en la base de la metafísica occidental y que sin embargo continúa incuestionado. Queremos aquí problematizar la disputa entre la teoría y la práctica en el seno del feminismo, para ello ahondaremos en la comprensión de la misma a partir de su genealogía, después de lo cual estaremos en disposición de evaluar su alcance y considerar su utilidad para los feminismos.

Palabras clave:

Feminismo militante, feminismo académico, teoría, práctica.

Abstract:

Today, discord between feminist activism and academic feminism is evident. However it reproduced a pattern that is in the basis of Western metaphysics and yet continues unquestioned. We want here problematize the dispute between theory and praxis within feminism, and we will deepen the understanding of it, doing its genealogy, after which we will be able to assess its scope and consider its usefulness or not for feminisms.

Key words:

feminist activism, academic feminism, theory, *praxis*.

Recibido: 8/11/2015

Aceptado: 23/11/2015

1. INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN. ¿HAY QUE AHONDAR EN LA BRECHA?

La desconfianza con la que desde muchos de los sectores de los movimientos feministas se observa el feminismo teórico producido en la academia al cual se acusa habitualmente de quedarse en meras palabras o de perderse por los derroteros discursivos, disminuyendo o anulando así su eficacia política directa, y la distancia que este mantiene con la militancia en las calles parapetándose en la seguridad que brinda la institución, refuerza un lugar común que continúa incuestionado, a saber, la diferencia general entre lo teórico y lo práctico, distinción que sin embargo está a la base de la metafísica occidental y que desde el feminismo debería ser interrogada antes que acatada precipitadamente. ¿Le es útil al feminismo mantener esta distinción? Y lo que es aún más importante ¿le es posible? ¿Qué consecuencias trae consigo reconocerse a uno o a otro lado de la brecha? ¿Podemos llevar adelante nuestras acciones militantes dejando de lado la reflexión teórica? ¿Podemos teorizar separadas del mundo, sin apelar a la fuerza de transformación social que la militancia tiene en la calle?

Nuestra intención aquí es, en primer lugar, mostrar cómo se produce la ruptura entre la teoría y la práctica en el pensamiento metafísico occidental, para ello seguiremos los análisis de Hannah Arendt, gracias a los cuales contamos con un mapa que nos ayuda a comprender cómo se hizo posible una distinción tal y cuáles son sus implicaciones para la política y para el pensamiento. En segundo lugar, cuestionaremos la eficacia de la misma para el feminismo y propondremos como un asunto a anotar en la agenda feminista el debate sobre si debe ser abolida o utilizada, pero siempre ya desde un punto de vista crítico.

2. GENEALOGÍA DE UNA DISCORDIA O EL ORIGEN DE LA ACADEMIA

Los argumentos que ahondan en la polémica entre el feminismo activista y aquel que produce la academia parten de una definición genérica de lo académico como "theoretical or speculative without a practical purpose or intention. Having no practical purpose or use" (Stacey, 2000:191). De este modo se establece entre lo teórico y lo práctico una relación de exclusión recíproca que anula cualquier posible intersección entre ambos, la férrea frontera, sin embargo, continúa estando fuera de cuestión. ¿Cómo llegamos a naturalizar y cuál es el sentido de esta definición? Esto es lo que vamos a tratar de problematizar en este apartado.

A pesar de la familiaridad con la que hoy distinguimos la teoría de la práctica, el

pensamiento de la acción, e incluso la acción de la palabra[1], debemos ser conscientes de que no siempre tal concepción separada ha sido evidente, es más, a través de los análisis de Arendt nos damos cuenta de que en el pensamiento griego anterior a la muerte de Sócrates hay una continuidad fundamental entre pensamiento, discurso y acción, veamos en qué consiste y cómo se articula.

Antes de ser definido como "animal racional", el ser humano fue comprendido como "un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso" (Arendt, 2005: 61). Esta concepción, que debemos a Sócrates, pone el énfasis en una determinada relación entre pensamiento y discurso que exige la coincidencia, o al menos la coherencia, entre ambos y que define lo que la cultura griega entendía por *logos*[2]. Pero pensar lo que se dice y decir lo que se piensa, esto es, practicar el *logos*, será además lo que distinga a los ciudadanos de la polis bien de los esclavos, bien de los bárbaros, los cuales serán definidos indistintamente como *aneu logou*, lo que significa estar "privado, naturalmente, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la cual sólo el discurso tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era la de hablar entre ellos." (Arendt, 1993: 40-41). Se establece así el discurso ligado al pensamiento, no sólo como una de las prácticas políticas por excelencia, sino como actividad constitutiva de "la forma de vida" específicamente política.

Sin embargo, dicha forma de vida política no estaría completa sin mencionar otra actividad que, junto al discurso ligado al pensamiento, Platón consideró como perteneciente al dominio de los asuntos específicamente humanos, a saber, la acción (*praxis*). "De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos eran estimadas políticas y constitutivas de aquello que Aristóteles llamó el *bios politikos*, esto es la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)" (Arendt, 1993: 39). Cabe precisar que la *praxis* no se parece ni a la actividad productiva ni a la labor, cuya estructura común descansa en la posibilidad de distinguir en ellas entre el proceso y el resultado. La *praxis*, por el contrario, como ocurre en el discurso que venimos caracterizando, no admite esta separación y ambos se constituyen como fines en sí mismos o bien como "medios sin fin" (Agamben, 1996).

Esta característica compartida por la acción y el discurso, articula la famosa distinción entre el *oikos* y la *polis*, de la que estaban excluidas todas las actividades orientadas, por la necesidad o la utilidad, a una finalidad distinta de ellas mismas.

[1] Pensemos por ejemplo en las frases hechas del tipo "mucho hablar y poco hacer".

[2] "Para Sócrates, el hombre no es todavía un "animal racional", un ser dotado de la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el logos, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega". (Arendt, 2005: 61).

Así, la labor y la producción, dedicadas a la perpetuación del proceso vital, eran comprendidas como asuntos del oikós, como actividades no libres a las que obliga una *zoe* que se impone sobre el ser humano en su conjunto con la misma violencia con la que el *parter familias* lo hace sobre mujeres, esclavos/as y niña/os, y de la que sólo se desembaraza el ciudadano que tiene el poder de salir de casa y acceder al espacio político. En este, la relación ya no es de dominación sino de poder, lo que significa que pasamos de la estructura mandar-obedecer, a aquella del diálogo y la acción concertada. La libertad política, pues, está vinculada a posibilidad de salir del espacio regido por la forma propia de la producción, la de la división medios-fines, para ingresar en el lugar donde se desarrollan los asuntos propiamente humanos, acción y discurso, los cuales son medios sin fin a través de los que las personas "revelan activamente la unicidad de su identidad personal, y hacen así su aparición en el mundo humano" (Arendt, 1993: 203). Así, acción y discurso ponen en juego otra de las características fundamentales de la polis, que resulta ser nada menos que su condición de posibilidad, la pluralidad, al encontrarse unos con otros los liberados de las necesidades vitales, hablan y actúan, y de esta forma, revelan quiénes son y los demás los reconocen.

Vamos a ver como a partir de la condena de Sócrates, esta notable diferencia entre los estados de dominación y los espacios de libertad empieza a desdibujarse, y cómo la estructura propia del *oikos*, la producción, va a totalizar y a colonizar el ámbito de las formas de vida propias de la *polis*.

Debemos tener presente, primero, que a Sócrates se le condena por ejercitar ese *logos* que conlleva la coherencia entre el discurso y el pensamiento y que se le ofrece el destierro como alternativa a la muerte, el cual rechaza por comprender que fuera de la *polis* hablar ya no tendría sentido y, consecuentemente, el pensamiento tampoco, puesto que un pensamiento sin posibilidad de discusión y sin diálogo significaba el fin del *logos*. No puede extrañarnos ahora que después de la muerte de Sócrates, todos aquellos preocupados como él por la práctica del *logos*, los filósofos, tuvieran que tomar una decisión definitiva, a saber, o se quedan en una *polis* que ya no permite la coherencia entre lo que se piensa y lo que se dice, o se destierran a un lugar fuera de la *polis* y renuncian a la vida activa propia de aquella. El desenlace será la fundación de la Academia, un lugar fuera de la *polis* en el que la soledad será "considerada la prerrogativa y el *hábitus* profesional del filósofo en exclusiva" (Arendt, 2005: 61). En la academia, los pensadores ganaron seguridad pero perdieron su arraigo a la acción mundana y a la pluralidad de la *polis*. Se establece así una brecha entre el pensamiento y la polis que tendrá consecuencias nefastas para ambos. El pensamiento, fuera del lugar donde a través del discurso se encuentra con los otros, pierde su vocación dialógica quedando mutilado y encerrado en una interioridad recién descubierta; la *polis*, por su parte, pierde su característica más propia, la libertad de discurso y de acción.

La pérdida de la confianza en la vida en la *polis* por parte de los filósofos está pues en el origen de nuestra tradición de pensamiento político (Arendt, 2005: 44) y supone un desplazamiento de la diferencia cardinal que ordenaba el mundo antes de la muerte de Sócrates. De la diferencia entre el ámbito de la dominación (*oikos*) y el ámbito de la libertad (*polis*), pasamos a la diferencia entre la vida mundana de la ciudad (actividad, *praxis*) y la vida contemplativa de la academia (teoría). "La acción fue ahora colocada entre las necesidades de la vida terrena, así que permanecía la contemplación, (el *bios theoretikos*, traducido por vida contemplativa), como el único modo de vida verdaderamente libre" (Arendt, 1993:27). La libertad, como vemos, es expulsada de la *polis* al mismo tiempo que los pensadores y de alguna manera queda preservada, aunque de un modo incompleto, en la academia. A consecuencia de ello y como no podía ser de otra manera, dentro de la *polis*, la acción y el discurso sufren una transformación, la acción se convierte en actividad productiva mientras que el discurso se hace mero instrumento de persuasión (Arendt, 1993: 40).

Cuando esto ocurre, ya nada diferencia las actividades propias del estado de dominación y aquellas propias del ámbito de la *polis*, la estructura medios-fines coloniza todo el campo de las formas de vida, excepto la Academia, por lo que a la vez que se abre la brecha entre esta última y la ciudad, la ciudad misma se convierte en un gran *oikos*.

El resultado de los desplazamientos acontecidos a partir de la muerte de Sócrates, pues, es que a la vez que las estructuras de producción propias del *oikos* totalizan la *polis* y en ella la acción se convierte en actividad y el discurso en instrumento, esto es, a la vez que la polis queda totalizada por el *oikos*, se abre una brecha entre esta ciudad que podríamos llamar biopolítica[3] y la Academia como reducto para un pensamiento que sin embargo queda mutilado e incapaz para la acción. Es decir, la brecha entre teoría y *praxis* tiene como condición la totalización de la *polis* por el *oikos*.

3. LA DISTINCIÓN ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DESDE LA PERSPECTIVA FEMINISTA

Podemos decir sin miedo a equivocarnos que en la base de cualquier activismo y de cualquier teoría feminista está la crítica, bien latente, bien explicitada, de la falacia metafísica patriarcal que naturaliza y justifica la dominación masculina. Como tal ha

[3] Siguiendo la argumentación de Agamben (1996) puede decirse que el proceso que hace de la gestión vida el asunto central del poder político se hace presente en esta totalización del *oikos* sobre la *polis* griega.

sido denunciada la separación entre el *oikos* y la *polis* que hacía pasar por natural dicha dominación en la esfera doméstica (Millet, 2010) apelando a *zoe*. Una vez establecida la violencia natural de las "necesidades de la vida" estas constituirán aquello de lo que en la polis hay que liberarse para poder ser "específicamente humanos", pero ¿cómo es recibido esto desde el feminismo? Evidentemente, desde este planteamiento metafísico, las mujeres están vinculadas a la *zoe* y por ello sujetas al dominio del *oikos*, al igual que los/as esclavos/as y lo/as niños/as, mientras que la libertad es una prerrogativa eminentemente masculina que consiste principalmente en poder salir de casa. La fundamentación de este sistema típicamente patriarcal descansa en la imagen que el pensamiento griego proyecta de la naturaleza: "en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto que pertenecen al conjunto de la naturaleza" (Aristóteles, 1998: 1254 a), y apoyándose así en la forma misma de una naturaleza que constituye un sistema de dominación, se prescribe la estructura encargada de contenerla, "las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres" (Aristóteles, 1998: 1253 b).

La falacia metafísica más importante sobre la que descansa la justificación del patriarcado comienza a hacerse evidente en este punto a partir de la consideración de que el orden natural consiste en la relación de dominación de un elemento sobre otro, ya que es este argumento el que justifica una definición de libertad que requiere la separación con respecto a dicha estructura "natural".

La crítica a este concepto de libertad la tenemos en Millett (2010), el que lo personal es político quiere decir que el *oikos*, lejos de ser un orden natural de dominación del que cabe desembarazarse políticamente, es sin embargo una construcción cultural que hace pasar la dominación como necesaria. Y la cosa se complica cuando tal dominación se extiende hasta ocupar toda la esfera de la actividad humana, logrando, por decirlo así, una totalización de la falacia naturalista y una identificación de las relaciones políticas con un estado total de dominación del que sólo se libra la teoría. La pregunta que se nos plantea entonces es la siguiente, ¿cuál debería ser el sentido de la política para el feminismo? Y si estamos de acuerdo con Arendt en que "a la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente demás. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad" (Arendt, 1997: 63), entonces no nos queda más remedio que preguntarnos ¿cómo deberíamos articular una libertad que no se sustentase en la falacia metafísica de la *zoe*?, esto es, ¿qué quiere decir la libertad una vez que admitimos que no podemos separar "la vida" de las formas de vida?

Si comprendemos que la separación entre la vida práctica de la polis y la vida contemplativa de la academia supone desligar la libertad de la política de modo que se pueda "llegar a una formulación a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre" (Arendt, 2005: 159), llegamos a la conclusión de que la solución a las preguntas formuladas pasa por recuperar la continuidad entre pensamiento, discurso y acción, lo cual nos deja en la necesidad de volver a distinguir la libertad política de los estados de dominación pero de modo que se perciba a estos últimos como construcciones culturales y no como una necesidad natural incuestionable. Es por ello que tenemos en la penetrante afirmación de Millett, la vía feminista que nos conduce a una reintroducción de la libertad, que había quedado en la esfera teórica, en la noción de una política de las formas de vida que desacredite como artificios culturales indeseables los estados de dominación.

Devolver la libertad a la política a la vez que la praxis a la teoría, pues, pasa por la denuncia de la distinción entre teoría y práctica que como hemos visto culmina la estructura metafísica del pensamiento occidental. Esta se hace esperar, sin embargo, hasta el surgimiento del feminismo postcolonial contemporáneo, el cual, después de un primer momento de reacción en el que se asimila la teoría en general al poder colonizador de occidente a través del discurso académico, pasa a afirmar casi como un rasgo postcolonial en sí mismo la intersección entre teoría y práctica, entre academia y activismo feministas, eso sí, asumiendo que tal intersección constituirá una transformación en una y en otra que las harán dignas de la *otra teoría* y la *otra práctica*, distintas a aquellas hegemónicas que nos han conducido hasta aquí, que debe proponerse el feminismo (Leyva 2010).

La *otra teoría* y la *otra práctica* deberían empezar por cuestionarse aquella definición de diccionario que establece una relación de exclusión sin residuos entre la teoría y la práctica tradicionales. Si no lo hiciera, tendría que probar que teorías claves del feminismo académico tales como el sistema sexo-género o la performatividad del género (Butler 2006) no están orientadas a y basadas en un conjunto de prácticas culturales e históricas que se quieren afirmativamente transformar, lo cual a nuestro juicio sería prácticamente imposible. Del mismo modo, tendría que dar razones de peso para que creyéramos que las acciones militantes de los colectivos feministas están exentas de cualquier reflexión sobre las condiciones que determinan a la acción misma, deberían convencernos de que carecen de discurso, lo cual va contra el carácter propio del activismo que no hace sino decir algo de la manera más clara y legible posible.

De ser dadas, tales pruebas dejarían tanto al discurso teórico como al activista literalmente sin sentido, y entonces ¿hasta qué punto puede serle útil al feminismo seguir posicionándose a un lado o a otro de una distinción que arrastra consigo toda

la tradición patriarcal y cuyo efecto es o bien cercenar el contexto de la teoría o bien el sentido de la práctica dejando a una y a otra sin eficacia ninguna?

Puede que sea el feminismo, por lo demás, la teoría más perjudicada de cuantas existen por la definición que separa a esta de la práctica, y ello porque seguramente sea la teoría con mayor radicalidad en su vocación transformadora de la realidad, del mismo modo, seguramente no hay un activismo que necesite más de la teoría que el feminista, ya que está plenamente cargado de sentido. Desde la manifestación pacífica a la intromisión en el congreso, las acciones feministas tienen un porqué que no puede pasarse por alto, su sentido y el contenido que se reivindican las posicionan como discurso emancipatorio al mismo nivel que los manifiestos o los tratados producidos en la academia. Parece, por lo tanto, que el intento de tomar posiciones de un lado u otro de la brecha, no sea sino otro de los mecanismos duales del patriarcado con los que tenemos que lidiar y que la *otra teoría* y la *otra práctica* que le son consustanciales a los feminismos han de pasar por admitir el carácter práctico y mundano de la teoría, su vocación transformadora del mundo, así como el carácter teórico y complejo de las acciones tanto individuales como colectivas, tanto a pequeña como a gran escala.

Pero esta intersección entre la teoría y la práctica que necesitan los feminismos no puede llevarse a cabo sin traer consigo una transformación de las nociones tradicionales. En primer lugar, una teoría que asuma su vocación mundana no puede seguir conceptualizándose como la quietud contemplativa a la que dio lugar la Academia separada de la *polis*, antes bien, el feminismo teórico deberá ser reconocido como un modo problemático-reflexivo del pensamiento que parte del ejercicio de la comprensión, el cual "es un complicado proceso que no produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable por la que nos reconciliamos con la realidad y tratamos de sentirnos en armonía con el mundo" (Arendt, 1995: 29). La comprensión tiene una relación esencial con el preguntar, en el ensayo dedicado a Sócrates que aparece en *La promesa de la política* (2005), Arendt nos cuenta como Sócrates hace preguntas para poder comprender el modo en el que el mundo se le muestra al otro con el que habla. Podemos decir que Sócrates inaugura el método de la problematización para la filosofía; él se llamaba a sí mismo pez torpedo porque es consciente de que con su continuo preguntar no hace sino entorpecer de algún modo las concatenaciones retóricas que tan fáciles de seguir son para el pensamiento y tanto peligro tienen de convencer hábilmente a una tribuna que se deleita en la sonoridad y en el saber hacer de aquel que habla. A Sócrates llegaban discursos ya hechos, en muchas ocasiones ya escritos, que servían de fuente a una determinada cuadrilla de lectores convencidos de que creían recitar verdades autoevidentes, sin embargo, de Sócrates se separaban personas desconcertadas, con sus ideas agotadas y finalmente obsoletas, que de pronto tenían que volver a preguntárselo todo de nuevo desde el principio.

Podemos decir que la labor de la teoría feminista no ha sido muy distinta a aquella que se propuso Sócrates: hacer preguntas, problematizar lo que se ofrece como evidencia para el pensamiento tradicional. Pero este modo de proceder constituye en sí mismo una práctica, una acción militante si se quiere, que no puede desprenderse de su contexto mundano. Y este cuestionamiento ¿no es también el fin último del activismo feminista? De modo que si entendemos que problematizar el patriarcado es la práctica del pensamiento feminista, y a la vez es el resultado de todas las acciones subversivas militantes, podremos estar de acuerdo en que pensamiento y acción, teoría y práctica feministas encuentran en la problematización característica del ejercicio de la comprensión su lugar común.

4. CONCLUSIÓN

El feminismo tiene una posición altamente privilegiada para articular la continuidad pensamiento-discurso-acción, puesto que cualquier acción militante conlleva como mínimo un análisis reflexivo sobre la situación mundana que quiere poner en evidencia o cambiar, y del mismo modo, todo discurso teórico feminista encuentra su motivación y su razón de ser inmerso en un estado de cosas que lo afectan y que considera inadmisible. Entre ambas, teoría y práctica feministas, son pues inseparables y de este modo el feminismo se presenta como el punto de apoyo teórico y práctico, político e histórico para la transformación conceptual y la efectiva salida del orden metafísico que sostiene el patriarcado.

Hemos visto la serie de problemas y dualismos típicamente metafísicos implicados en la distinción entre teoría y *praxis*. No deja de ser sorprendente el hecho de que mientras que la crítica feminista se ha ocupado durante toda su historia de denunciar muchos de ellos como precisamente operaciones metafísicas propias de la ideología patriarcal, no ha hecho lo mismo, hasta muy recientemente, con aquel dualismo en el que, por decirlo así, culmina el edificio. Sin embargo, la crítica de la separación entre teoría y práctica se ha revelado fundamental para no caer en la profunda falta de sentido que tendrían como resultado una teoría feminista aislada del mundo y un activismo separado de su contenido transformador.

Es por ello que hemos tratado de hacer, a lo largo de este estudio, un ejercicio de comprensión de lo que supone, en particular para el feminismo, la consabida distinción entre teoría y práctica de la que muchas veces de modo irreflexivo echamos mano incluso para posicionarnos en una u otra de las partes contra otros discursos u otras prácticas feministas. Hemos intentado poner de manifiesto el alcance de la distinción que nos ocupa y cómo se ve afectada por otros pares típicamente metafísicos como son el *oikos* y la *polis*, la naturaleza y la cultura, el amo y el esclavo, que a menudo han cubierto el campo discursivo dejando sin

embargo a la primera incuestionada. El hecho de que la conclusión a la que llegamos sea la absoluta inutilidad de mantener una distinción tal para cualquier discurso y para cualquier práctica feminista, no quiere decir, por supuesto, que estemos en lo cierto, y de hecho, nos sentiremos muy satisfechas si logramos tan sólo que se considere la separación entre la teoría y la práctica como uno de los problemas a anotar para su discusión en la agenda feminista.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1993). *La Condición Humana.* Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (2005). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona: Península.

ARENDT, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós I.C.E / U.A.B.

ARENDT, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós I.C.E / U.A.B.

AGAMBEN, Giorgio (1996). *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri.

ARISTÓTELES (1998). *Política.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

BUTLER, Judith (2006). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

LEYVA, Xochitl (2010). "¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política?", en LEYVA, Xochitl (ed.) (2010). Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH.

MILLETT, Kate (2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

STACEY, Judith (2000). "Is Academic Feminism an Oxymoron?". *Signs*, 4 (25), pp.1189-1194.