

EL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA SEXUAL ITALIANO. MAPEOS Y DEBATES PASADOS CON PROYECCIÓN ACTUAL

Romina Lerussi*

Resumen

En ocasión de los actuales debates en torno a la categoría de la diferencia, en el presente trabajo intentaremos reconstruir el mapa general de lo que se entiende por feminismo(s) de la(s) diferencia(s), haciendo hincapié en el feminismo de la diferencia sexual italiano, a través de una breve discusión del artículo (*Ha ocurrido y no por casualidad*) *El final del Patriarcado* (1996). Éste, creemos, ha sido parte de la base programática del pensamiento de la diferencia sexual en la Italia de los 90', particularmente de las feministas aglutinadas en torno a la Librería de las Mujeres de Milán creada en 1975. La tesis central del artículo –tal cual lo sugiere su título– es que de algún modo estamos viviendo el final del patriarcado, proceso por el que estarían atravesando todos los países del mundo. El éxito de semejante empresa se lo atribuyen al desarrollo económico, a la medicina, y además, nada de eso hubiera sido posible sin la *toma de conciencia femenina* y aún más, “si no hubiera sido precedido y casi anticipado por el amor femenino a la libertad” (Aavv 1996: 46). Creemos que se trata de un caso particularmente pertinente para entrar más a fondo en el pensamiento del(o los) *feminismo(s) de la diferencia* en los inicios del siglo XXI, y ello siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b: 300) “no sólo por la mayor actualidad y divulgación que sus teóricas han tenido (...) sino porque además este feminismo italiano se presenta como una auténtica subversión de ver el mundo, una transformación completa del pensamiento y del lenguaje femeninos, es decir, se propone dar un vuelco completo a la *Weltanschauung* ("cosmovisión" o "concepción del mundo") de lo que llaman el orden simbólico”.

i- Presentación y un poco más

Desde mediados de la década de 1960 comienza a desarrollarse con fuerza y dentro de lo que se entiende por *postmodernidad* (Lyotard, J. F. 1979), la crítica radical al paradigma moderno igualitarista, adoptándose la noción de *diferencia* ya no en el sentido inferiorizante del modelo anterior, sino entendida positivamente y valorada en consecuencia (Femenías, M L 2007)¹. Podríamos decir que el concepto de *diferencia*, en el segundo sentido esbozado, es decir, lo diferente *no – idéntico y no inferior*, procede del grupo de pensadores/as centralmente franceses (o próximos/as) asociados/as con el postestructuralismo francés.

Ya el parisino Gilles Deleuze, de manifiesta adhesión nietzschiana, en su obra “Diferencia y repetición” (1968), plantea como parte de su proyecto filosófico su interés

* Datos político / académicos: Activista feminista, doctoranda en Ciencias Sociales (UBA), Mg. en Género y Desarrollo (U. Complutense de Madrid). Correo electrónico: rclerussi@yahoo.com.ar Pertenencia Institucional: CONICET / CEA / UNC; PIEMG / CIFYH / UNC.

¹ Con esto no queremos decir que esta crítica haya sido una novedad “sin más”, sino que a su vez hunde sus raíces y recoge sus huellas en ideas y críticas de pensadores/as anteriores.

por *arrancar la diferencia de su estado de maldición, apoyar a lo 'no idéntico'*. Deleuze se declara partidario de una *diferencia* que quiere validar *lo-otro*, la *diferencia* en tanto que alteridad entendida como *lo que no es idéntico*, como *lo- Otro* que rompe la unicidad de toda identidad, declarando que el sujeto de la modernidad, en tanto ficción por cierto, ha muerto.

A su vez, el argelino Jacques Derrida, quien se encuentra próximo a estas nociones deleuzianas, desarrolla su propia propuesta. En su obra "La escritura y la diferencia" (1967), la diferencia (*différence*) se aproxima a la diferencia (*différance*), con lo que también adopta el sentido de diferir: lo que es *no es lo mismo*, es a la vez, lo que se *retarda o retrasa*. Es decir, siguiendo al propio Derrida, J. (1972:43-44), el verbo diferir tiene dos sentidos muy distintos². Por un lado, "diferir es temporalizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporalizadora de un rodeo"; una *demora*, un *retraso*, una *reserva*. Pero por otro lado, diferir es "no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia), (...) ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se *produzca*, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, espaciamento". La *differance* no será entonces sólo una actividad, sino *el propio movimiento que produce las diferencias, los efectos de diferencias*.

En este marco, siguiendo a la filósofa feminista argentina Femenías, M. L. (2007), creemos que lo motivante de entender la categoría de diferencia en estos nuevos términos, es que se pone en evidencia que estamos frente a constructos, en el sentido al menos ya subrayado por Simone de Beauvoir (1949) de que *nada en la naturaleza justifica un orden social discriminatorio o injusto*. O, en palabras de Femenías, M. L. (2007:77): "(el sentido) de que la *diferencia* connote inferioridad o superioridad, que funcione dentro del esquema identitario, que conlleve señorío o esclavitud subraya su carácter de constructo cultural", y, por lo tanto como tal se puede desarticular, revertir, modificar, *deconstruir*, etc.

Ahora bien, aceptar el *qué* de una(s) diferencia(s) como inestable, reconocer su dimensión contingente y situada/localizada (Brah, A. 1992), afirmar su carácter relacional, no nos libera de problemas teóricos y prácticos, o más bien, de la praxis política, para decirlo de algún modo. Cómo se define o cuál es el rasgo o huella (parafraseando a Derrida) significativo que podría definir por ejemplo una marca de opresión, o, siguiendo a la autora argentina citada, cómo entender que la/s diferencias/s es/son positivamente *otra/s*, ¿todas? ¿cuáles?; cuáles son relevantes y

² En este caso nos referimos a la conferencia titulada "La Différance" dictada en 1968, publicada junto con otros artículos en el libro citado de 1972.

cuáles no para la *vida política*; de qué, de quién/es depende su definición; cómo evitar caer en formatos escencializados o escencializantes, es decir, “derivándola/s en una realidad ontológicamente relevante, irreversible, constitutiva” (Femenías, M. L. 2007:78); cómo asumir la(s) diferencia(s) como punto de partida o más bien, como la dimensión constitutiva –por *fortuna*- de la política (Rinesi, E. 2005), o en otros términos, como la dimensión del conflicto (lo político) de la política, y al mismo tiempo vivir, crear, pensar, construir, con otros/as a nivel de la política para la vida en comunidad, contingente, provisoria, inestable, pero necesaria. Preguntas, claro está, que no abordaremos exhaustivamente ni que responderemos de ese modo en este ensayo (ni en ningún otro) sino tal vez a través de esbozos (casi “soplidos”) de *escritura*, pero que dejamos como inquietudes latentes y que están allí “flotando” en el aire que olfateamos.

Pues bien, el feminismo como teoría y filosofía políticas, no ha sido ajeno a estos debates. Muy por el contrario, ha sido un campo de reflexión teórica que ha aportado a nuestro entender, elementos significativos a los mismos. Ya desde la obra precursora de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949), una de las críticas en clave epistemológica más potente que recorre el pensamiento feminista y se agudiza, extiende y sistematiza en esta etapa (y en el entrecruzamiento con desarrollos filosóficos contemporáneos, como las producciones de raíz nietzscheano – heideggerianas, el existencialismo sartreano, y ya en los 60’, los planteos deleuzianos, el deconstruccionismo derrideano así como la obra foucaultiana, entre otros), es la crítica a la llamada “modernidad”, más específicamente, a la *razón moderna*. La crítica se sostuvo a partir del rechazo y/o *deconstrucción* (según el/la autor/a) de lo que se consideran los *grandes relatos* de la modernidad (por decirlo en expresión de Lyotard, J. F.), que es *el gran paraguas* (si se nos permite la expresión) bajo el cual se insertan, entre otras, las discusiones en torno a la(s) diferencia(s) brevemente presentadas.

Desde el punto de vista feminista, esta crítica se centró en visibilizar el carácter “sexuado” de dichos relatos y por lo tanto, de la propia idea de *razón moderna*, y en el modo en que ello legitimó discursos *de verdad* (en sentido nietzschiano - foucaultiano) de lo *uno* masculino que se instituyeron como la medida de lo *otro* femenino. Lo *otro*, la alteridad feminizada entonces, fue definida en relación al *uno* masculinizado, en un vínculo jerarquizante y binario (Femenías, M. L. 2000) y ello sostuvo ontológicamente teorías, prácticas, representaciones y discursos que excluyeron sistemáticamente del ámbito de la política a las mujeres y a las personas en general que no entraran dentro del *sujeto moderno hegemónico*, es decir, varón – blanco – heterosexual (Amorós, C. 1985). Esta *veta* de la crítica a la modernidad (Amorós, c. 2009), es decir, la generada desde el pensamiento feminista *en plural*, ha sido poco considerada a nuestro juicio

por la teoría y filosofía políticas contemporáneas en general, incluso dentro de las lecturas postestructuralistas, tal vez por ciertos “sesgos” arrastrados del pasado.

Dentro de los feminismos y respecto al problema de la *diferencia*, ha sido la filósofa y psicoanalista - lacaniana Luce Irigaray, quien a principios de los 70' y recuperando a su vez y principalmente conceptualizaciones de Deleuze y Derrida, la que vinculó estas “postmodernas” acepciones de la *diferencia* a la investigación feminista. Esta pensadora, en palabras de Posada Kubissa, L. (2005 b: 295), “intentó aplicar el discurso psicoanalítico lacaniano, para analizar cómo las mujeres habían sido excluidas del *orden simbólico*. Y, en concreto, como lo habían sido al ser definidas como *lo otro, lo diferente, lo no- idéntico*, en sus términos, el *fleco ciego del logocentrismo* (Irigaray, L. 1974). Ha partir de ahí Irigaray reclama que esa *diferencia femenina* ha pervivido en los márgenes de lo simbólico”³. Las preocupaciones centrales de esta autora pueden sintetizarse al menos en tres puntos: la crítica a la noción de diferencia de tradición ilustrada respecto a las mujeres como lo radicalmente otro, diferencia que la autora invierte positivamente reclamando y valorando la *diferencia femenina*⁴; luego, la crítica al logo – falo- centrismo en aquello vinculado con la exclusión de las mujeres del *logos* o en sus términos, *las mujeres han sido castradas centralmente y en especial de las palabras* (Irigaray, L. 1974), en donde hay una nueva inversión: el lenguaje tal cual lo conocemos es masculino. La autora entonces, va a reclamar un otro *logos*, otro lenguaje para y de las mujeres. Y finalmente, la crítica a su maestro Lacan y colegas posteriormente llamados *postmodernos* por ignorar la diferencia –para ella fundamental- entre los sexos, la cual mantienen cual “fleco ciego” en sus teorizaciones. Es fundamentalmente a partir de esta autora, creemos, que se introducen con fuerza los nudos problemáticos de la filosofía y la teoría políticas llamadas “postmodernas” de los 60' de tradición francesa en el feminismo, abriendo un sinnúmero de debates y críticas así como influencias y recepciones, como es el caso de las feministas italianas de la diferencia *sexual*.

En ocasión de la reflexión en torno a estos problemas, en el presente trabajo intentaremos reconstruir el mapa general de lo que se entiende por feminismo(s) de la(s) diferencia(s), haciendo hincapié en el feminismo de la diferencia sexual italiano, a través de una breve discusión del artículo (*Ha ocurrido y no por casualidad*) *El final del Patriarcado* (1996). Éste, creemos, ha sido parte de la base programática del pensamiento de la diferencia *sexual* en la Italia de los 90', particularmente de las

³ El paréntesis es nuestro.

⁴ La mujer como lo radicalmente *otro*, vía la recepción de la fenomenología alemana en Francia, aparece entre los filósofos contemporáneos en Emmanuel Lévinas. Para un análisis crítico de su obra, particularmente sobre “lo femenino y la mujer” en Levinás, puede verse: Palacio, M. (2008).

feministas aglutinadas en torno a la Librería de las Mujeres de Milán creada en 1975⁵. La tesis central del artículo –tal cual lo sugiere su título- es que de algún modo estamos viviendo el final del patriarcado, proceso por el que estarían atravesando todos los países del mundo⁶. Aparentemente, para quienes no nos resulta evidente semejante acontecimiento, el problema radicaría en nuestra falta de conciencia, o más bien, recurriendo a sus términos: “para ser visto ello requiere el compromiso de una toma de conciencia” (Aavv 1996:46). Acordando con Posada Kubissa, L. (2005 b), creemos que se trata de un caso particularmente pertinente para entrar más a fondo en el pensamiento del(o los) *feminismo(s) de la diferencia* en los inicios del siglo XXI, y ello “no sólo por la mayor actualidad y divulgación que sus teóricas han tenido (...) sino porque además este feminismo italiano se presenta como una auténtica subversión de ver el mundo, una transformación completa del pensamiento y del lenguaje femeninos, es decir, se propone dar un vuelco completo a la *Weltanschauung* (“cosmovisión” o “concepción del mundo”) de lo que llaman el orden simbólico” (Posada Kubissa, L. 2005 b: 300)⁷.

El presente trabajo está organizado en tres partes. En primer lugar, haremos una reconstrucción muy general de las narrativas teóricas y filosóficas que, desde mediados de la década del 60’ en Francia, fueron dando forma (en términos de recepción) al pensamiento de la diferencia sexual en Italia (o *feminismo de la diferencia sexual italiano*)⁸. Luego, nos dedicaremos a analizar algunos parágrafos del artículo citado e intentaremos formular críticas y comentarios. Finalmente, en las palabras de cierre y a partir del artículo referido, esbozaremos interrogantes y desafíos no solamente motivadas por inquietudes de tipo teórico / filosóficas, sino fundamentalmente políticas, y particularmente, de política feminista.

⁵ Este punto es bastante discutido, fundamentalmente en lo que a las italianas de la diferencia sexual concierne. En general, siguiendo el texto de la Librería de las mujeres de Milán (1987), ellas entienden su historia se remonta a por ejemplo el texto ya clásico de Lonzi, Carla (1970) *Escupamos sobre Hegel*, al Manifiesto de la revista *Rivolta Femminile* de 1970 o a *Más mujeres que hombres (Sottosopra verde)*, de 1983 (este último caso ya más próximo a los debates de los 90’). A nuestro entender, las referencias citadas son relevantes en la definición política de las feministas italianas, fundamentalmente las dos primeras, porque lo fueron en los debates feministas europeos y estadounidenses de los 70 y principios de los 80’, es decir, dentro de la llamada *segunda ola feminista* (Amorós, C. y De Miguel Alvarez, A. 2005). Consideramos que el texto que analizamos se inscribe dentro de los debates de la *tercera ola*, y es clave en los 90’, particularmente para las feministas de la diferencia sexual aglutinadas en la Librería de las Mujeres de Milán (y todas sus redes), bajo la *autoridad femenina* (en sus términos) de Luisa Muraro. Este grupo es el que en la actualidad hegemoniza el debate de la diferencia sexual italiana y están activas produciendo constantemente materiales y generando polémicas y adhesiones en todo el mundo.

⁶ Tesis que es no “original” (salvando las discusiones en torno a este término) de las italianas de la diferencia sexual, pero sí el contenido de sus justificaciones y argumentos y particularmente lo que se sigue de ello en términos de sus prácticas políticas, comunicacionales y pedagógicas.

⁷ Los paréntesis son nuestros.

⁸ Los términos *pensamiento de la diferencia sexual italiano* y *feminismo de la diferencia sexual italiano* refieren a lo mismo. El primero es frecuentemente usado por las feministas italianas de la diferencia sexual; el segundo, es como generalmente se encuentra en la literatura teórica feminista.

ii – Diferencia(s) y Feminismo(s)

A fines de los 70' pero fundamentalmente desde mediados de los 80', se configura lo que autoras como Amorós, C. y De Miguel Álvarez, A. (2005), entre otras, reconocen como la *tercera ola feminista*, organizada en grandes líneas teórico – políticas, entre las que destacamos: el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia y los feminismos postmoderno, post colonial, fronterizos y del tercer mundo. Muchos de estos enfoques articulan problemas y debates que continúan en la actualidad a la luz de nuevas y renovadas conceptualizaciones y prácticas políticas en contextos diversos y multiculturales⁹.

En términos de procesos históricos muy brevemente nos parece destacar que el feminismo llamado de la diferencia tiene sus primeras expresiones en el *feminismo cultural estadounidense* de los 80' que surge a partir de rupturas y distanciamientos con el *feminismo radical* de los 70', aglutinadas muy a grandes rasgos en torno al menos a un supuesto central: la existencia de una contra- cultura femenina a partir de la resignificación en términos podríamos decir positivos, de los valores, los roles y las actitudes consideradas típicamente femeninas (dulzura, ternura, dedicación a los demás) así como una valorización de la maternidad, ya no como institución, sino como opción. Y, y a su vez, una fuerte denigración de los valores llamados “masculinos” (fuerza, agresividad, egoísmo), vía la ontologización de la masculinidad como violenta y la feminidad como pacífica y toda la cadena de significantes que se sigue de ello. En este sentido, siguiendo a Osborne R. (1994: 323), “lo que un pensamiento crítico con el biologismo ha dado en considerar como un importante locus de la opresión de las mujeres – la “naturalidad” de nuestras funciones reproductoras – es reivindicado por este feminismo [cultural] como una posible fuente de liberación”.

En Francia a mediados de los 70' y de la mano de la mencionada filósofa y psicoanalista de origen belga y nacionalidad francesa Luce Irigaray, comienza a desarrollarse el que luego se dio a llamar *feminismo de la diferencia francés*, nutrido de la obra de autores como Heidegger (en su recepción francesa), Merleau - Ponty, Lacan, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze y Guattari, entre otros. En particular, tal

⁹ Cabe destacar que en la lectura de las llamadas *olas feministas* hay discrepancias. Por ejemplo, para algunas autoras como Fraser (1997), la segunda ola estadounidense en particular, comienza a fines de los 70' con lo que ella llama los debates en torno a las *diferencias de género* aglutinados en dos grandes líneas como fueron los feminismos de la igualdad y los feminismos de la diferencia. Luego, una segunda parte de la segunda ola que va desde mediados de los 80 hasta mediados de los 90 en lo que ella define como los *debates entre las mujeres*, donde destaca las actuaciones y producciones de las activistas negras y lesbianas. Finalmente, ya hacia los 90' y en lo que podría llamarse la tercera ola estadounidense, la autora sitúa los debates de las *múltiples diferencias que se intersectan*. Es decir, vemos que lo que Amorós y De Miguel (2005) definen ya como la tercera ola, para Fraser (1997) corresponde a lo que podría entenderse como la segunda etapa de la segunda ola. Esta aclaración no es sólo historiográfica sino además, teórico / política, la dejamos sólo insinuada.

cual esbozáramos inicialmente, “Luce Irigaray, desde el campo del psicoanálisis, relaciona el concepto de diferencia de Deleuze y Derrida, con la teoría de su maestro Jacques Lacan sobre la constitución del orden simbólico occidental por medio de la exclusión de las mujeres” (Cavana, M. L. 1995:99). Su tesis doctoral, *Speculum. Espejo del otro sexo*, publicada en 1974, en la que hace una crítica minuciosa al psicoanálisis y a la filosofía, le supuso la expulsión de la ‘Ecole Freudienne’ de Lacan. Dicho muy sumariamente, y siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005a: 260), “en Irigaray lo *diferente* como lo *no-idéntico*, escapa al discurso logocéntrico, en tanto que posición desde *fuera del libro*, irreductible al relato de la razón y a sus parámetros sociohistóricos; y viene a encarnarse en lo femenino, de modo que la *diferencia* sexual pasa a constituirse en la *diferencia* por antonomasia: estamos ante *lo otro, lo femenino*, como lo *descentrado* del discurso predominante de la razón (sobretudo de la occidental y moderna), discurso que es psicoanalíticamente interpretado por Irigaray como *orden del logos* y *orden fálico* (en suma, en su dirección de su relectura lacaniana de la *Ley del Padre*). Lo femenino se lee, por tanto, como el lugar de la *diferencia sexual*: exenta del *orden logo – céntrico* dominante, que es en verdad, un *orden logo – falso – céntrico*”. En sus términos: “lo femenino es lo desconocido en la ciencia (...), el *fleco ciego del logocentrismo*”, y sigue: “ha sido la negación de una subjetividad a la mujer (...) la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo” (Irigaray, L. 1974:149). Esta lectura creemos, han sido uno de los aportes centrales de Irigaray en los debates de entonces en torno a la “diferencia” que se “arrastran” hasta la actualidad en tanto problemas e interrogantes resignificados una y otra vez en nuevas polémicas y teorizaciones.

En esta línea, autoras postestructuralistas francesas junto a Irigaray, se aglutinaron en el grupo *Psychanalyse et Politique (Psych et Po)* que reunió a psicoanalistas como Annie Leclerc y Michele Le Doeuff así como a la argelina Hélène Cixous desde el campo de la literatura o, en sus términos “la escritura femenina”¹⁰. Otro nombre importante asociado al feminismo de la diferencia francés es el de la búlgara Julia Kristeva, lingüista y psicoanalista, fuertemente vinculada a la “postmodernidad”.

De alguna manera, en el marco del pensamiento de Irigaray, desde su tesis doctoral y a lo largo de todas publicaciones posteriores, se viene configurando (inter-

¹⁰ Según Posada Kubissa, L. (2005 a), el feminismo de la diferencia en Francia está ligado al gran impacto conceptual que supuso el momento neofeminista estadounidense. La primera diferencia de estas feministas fue la de diferenciarse (valga el juego de palabras y en sentido coloquial), del resto del feminismo francés podríamos decir de corte reivindicativo, quienes para entonces, a fines de los 60’ y principios de los 70’, se involucraron en las movilizaciones en torno al mayo francés o, en reivindicaciones de corte jurídico / político, por ejemplo la legalización del aborto (con Simone de Beauvoir en persona como activista de algunos de estos sectores).

textualmente, en los términos de Kristeva), el feminismo de la diferencia (en plural)¹¹. Los supuestos centrales de esta línea, al menos del feminismo de la diferencia *sexual* francés, pueden sintetizarse siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b: 296) del siguiente modo:

- La defensa de que la naturaleza humana es dos, masculina y femenina.
- De ello se deduce que, particularmente en Irigaray, dos han de ser la cultura y el orden simbólico del ser humano, ya que sólo desde la diferencia sexual es posible hablar de una sociedad completa.
- Este orden genérico y dual no responde a un orden cultural ni se trata de una diferencia construida, pero tampoco responde a la diversidad biológica de la especie: se trata de una diferencia que expresa algo así como *el orden mismo de las cosas*.

La persistencia, el trabajo y la continuidad de esta línea del feminismo francés, se extendieron a muchos ámbitos académicos alcanzando una notable influencia por ejemplo en la academia estadounidense¹² y entre los círculos feministas de Italia. Una de las referentes italianas más importante es Luisa Muraro, que ha sido y es formadora y generadora de teoría y política “femenina” (en sus términos) y una de las fundadoras más relevantes de la Librería de las Mujeres de Milán. Es en el libro *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas de un grupo de mujeres* (1987), donde las italianas de la Librería reconstruyen de manera colectiva su “historia” y en donde se evidencia el impulso teórico que significaron los planteos y desarrollos de las feministas francesas de la diferencia, particularmente del grupo *Psych et Po* y de Luce Irigaray como su máxima exponente (Posada Kubissa, L. 2005 b)¹³.

Paralelamente y en línea con los procesos del llamado neofeminismo estadounidense, se llevan a cabo experiencias paradigmáticas del feminismo como lo fueron los *consciousness groups* o grupos de autoconciencia, donde mujeres diversas se reunían para hablar sobre ellas mismas, sus problemas, sus preocupaciones, alimentado en términos prácticos y teóricos una idea central del feminismo radical que

¹¹ Plural en el sentido de que no hay algo así como *un* feminismo de la diferencia, sino que hay múltiples posiciones dentro de los feminismos que podrían ser aglutinadas dentro de supuestos teóricos comunes para este caso, pero que a su vez, mantienen puntos distantes.

¹² Entre otras y en el campo de la filosofía o teoría políticas, Judit Butler, dentro de posturas del feminismo postmoderno, retoma las críticas de Irigaray a Simone de Beauvoir, para separarse críticamente de Irigaray por la persistencia de elementos “esencialistas” en su propuesta y por el “dimorfismo sexual” presente en la obra de la francesa. Su *Gender Trouble. Feminism and subversion of identity* de 1989, es resultado –entre otros- de estos debates y entrecruzamientos.

¹³ En estos dos párrafos de corte histórico, hemos intentado dejar sentadas sólo *huellas* que refieren a una inmensidad de problemas y discusiones que no abordaremos por no ser pertinentes a este ensayo. Los dejamos planteados a modo de reconstrucción de algunas de las recepciones que fueron dando forma al grupo de feministas de la diferencia sexual italiana, aglutinadas en torno a la figura de Luisa Muraro.

inaugura la obra de Millet, K (1969) con su lema “lo personal es político”. En esta década, las luchas y teorizaciones vinculadas a la sexualidad (incluido el aborto) y a las violencias contra las mujeres, fueron centrales pero no todas las posturas estuvieron orientadas del mismo modo. En el caso de Italia hacia 1976 se discuten el aborto y temas de violencia y las posturas dividen aguas. Una feminista como Rossana Rosanda escribe en esa época que: “la legalización del aborto implica el reconocimiento de una sexualidad femenina sometida” (citada en: Posada Kubissa, L. 2005 b:302), idea que impregna en algunos sectores llamados feministas a contrapelo de las grandes movilizaciones del feminismo italiano, al sostener que lo que hacía falta era sólo una ley que despenalizara el aborto y no su legalización, porque hacerlo significaría someterse a *leyes elaboradas por hombres*¹⁴. Este debate y estos desencuentros dieron forma a las tesis centrales de lo que poco fue configurándose como el *feminismo de la diferencia sexual italiano*. Siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b:303), “dos serán sus posiciones programáticas acerca del orden político y simbólico en que viven: en primer lugar, las estructuras sociales – jurídicas, políticas, científicas, etc. – han sido desarrolladas por el pensamiento masculino, aún cuando no parecen marcadas por la diferencia sexual y pretendan presentarse como neutras. (Luego), en los conflictos en donde entra en juego la diferencia sexual –como la violencia sexual y el aborto- no deben reivindicarse leyes masculinas”¹⁵. A su vez, dos de sus categorías centrales son las de *affidamento* y *orden simbólico materno* (o de la madre), ésta última particularmente sistematizada y desarrollada en profundidad por Muraro, L. (1991). Nos detendremos brevemente en la segunda, es decir, *el orden simbólico de la madre*¹⁶.

La noción de *madre simbólica* aparece en la década citada, en lo que se llamó el *Catálogo amarillo* de la revista Sottosopra con el nombre *La madre de todas nosotras*, donde la definen como: “aquello que viene antes de una mujer (que) es su madre (y que) no hay otro modo de designarlo” (Librería de las mujeres de Milán 1987:143, citado en Posada Kubissa, L. 2005b: 305). Hay una centralidad en el trabajo con lo simbólico y en el fondo una discusión con el psicoanálisis lacaniano, vía la recepción de Irigaray y de las psicoanalistas francesas y sus debates sobre la “ley del padre” y lo simbólico en Lacan. Entre otras operaciones teóricas, hay una *alteración* del

¹⁴ Algunos de los grupos que sostuvieron estas posturas fueron: el Grupo Vía Cherubini, el colectivo feminista Santa Croce de Florencia, el grupo Turín, el grupo que forma la Librería de las Mujeres de Milán, entre otras.

¹⁵ Los paréntesis son nuestros.

¹⁶ Muy a grandes rasgos, siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b:306/307), decimos que: “cuando hablamos de *affidamento*, concepto de muy difícil traducción, hablamos de algo así como ‘dar seguridad’: las mujeres tienen que reconocerse entre ellas y, por medio de sus maestras, comunicarse unas a otras, la capacidad de determinar por ellas mismas sus vidas y de dar más relevancia a los contextos femeninos”; (...) “la relación de *affidamento* viene a entenderse como un esquema iniciático”. Esta categoría ha sido muy criticada, sugerimos entre las feministas españolas los textos de P. Kubissa referidos y entre las italianas, el de Cirillo, L. (1993).

significado de “lo simbólico”: ahora hay *otro* orden simbólico que es el *materno* o de la *madre simbólica* que no es indeterminado, y que perturba el orden simbólico que instituye (por exclusión) “la ley del padre”, instaurando un nuevo orden simbólico (ahora, en términos de “cultura”) *diferente*: el femenino o la *cultura femenina*. En el “origen”, parafraseando a Irigaray, no es uno sino dos órdenes simbólicos. Siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b), “la idea – eje es que si toda estructura social tiene que valerse de mediaciones simbólicas, ha de existir para las mujeres una adecuada y fiel mediación que de cuenta simbólicamente de la diferencia de ser mujer”.

En la obra de Muraro, L. (1991), la autora (que reconoce la *autoridad* de Irigaray) parte de un principio que a modo de supuesto, le permite desarrollar todo su entramado conceptual e incluso sus propuestas políticas¹⁷. El principio es el del “saber amar a la madre” como potencia del orden simbólico materno. Muraro quiere separarse de los modos de “ser” o “pensar” (dicotómicamente hablando) indicados por la cultura patriarcal. Aceptar este principio (a modo de pre-edipo originario) significa al mismo tiempo, resignificar la misma noción de metafísica. Así, siguiendo a Posada Kubissa, L. (2005 b: 310), “al situar la relación materna como relación originaria y por lo tanto, como relación originaria superior a cualquier otra, ésta se convierte en ese *algo más*, que siempre está presente en lo que decimos, e incluso, en tanto que simplemente decimos. Y, en este sentido – siguiendo de cerca la noción heideggeriana de metafísica-, resulta que la diferencia sexual femenina será una instancia metafísica. Pero, no en el sentido de la metafísica masculina (trascendente) sino una nueva noción femenina de metafísica que la entiende más acá, atada a la inmanencia: atada en fin, a un orden inmanente, del *aquí y ahora*, a una continuidad de la vida. Es decir, ese algo más es el orden materno; en sus términos: “(...) una estructura, la estructura del *continuum* materno que, a través de mi madre, su madre, (...), me remite desde dentro a los principios de la vida” (Muraro, L. 1991:54). En síntesis, el orden simbólico de la madre y el saber amar a la madre, son principios constitutivos del ser femenino (en términos ontológicos), y la mediación con el mundo –su manifestación- se ejerce a través de la maternidad (en términos podríamos decir, ónticos).

El artículo editado por la Librería de las Mujeres de Milán, publicado en Sottosopra y escrito de manera colectiva en 1996 luego de casi un año y medio de conversaciones internas, titulado: “(Ha ocurrido y no por casualidad) El final del Patriarcado” se inscribe dentro de esta línea de pensamiento: *el feminismo de la*

¹⁷ En *El orden simbólico de la madre* (1991), obra central de esta autora, Muraro retoma y resignifica la obra de Irigaray (desde sus múltiples entrecruzamientos teóricos), para pensar categorías como la de diferencia sexual, el orden *simbólico* materno, entre otras, que la distancian de la autora francesa. Los ecos heideggerianos son evidentes, resonancias que vienen por su propia afinidad con el autor así como también (problemáticamente) vía Luce Irigaray, en la recepción –creemos crítica- que Derrida hizo de Heidegger.

diferencia sexual italiano. Algunas de nuestras críticas las expondremos en el análisis de ciertos párrafos del mismo; sólo nos adelantamos a decir que desde nuestro punto de vista ese *orden simbólico de la madre* más que liberarnos nos volvió a entrapar. Así, de estar atrapadas en la dictadura metafísica del *ser moderno masculino* y en el orden instaurado por *la ley del padre*, ahora en tanto *ser mujeres que saben amar a la madre*, pasamos a estar bajo el *monopolio metafísico (femenino)* y de la *ley materna* de quienes integran la Librería de Mujeres de Milán y sus adeptas en todo el mundo (y no sólo el que se dice “occidental”). Decimos entonces, *mejor huérfanas que presas de la madre simbólica* o súbditas de cualquier ley, parafraseando a Posada Kubissa, L. (2002), que toma prestado el título de la obra de Cirillo, L. (1993), en el prólogo que hace a la traducción de la misma.

ii- Nuestra vulva y el ser femenino

“(Ha ocurrido y no por casualidad) El final del Patriarcado”, afirmaron un grupo de feministas de la Librería de las Mujeres de Milán a mediados de los 90 en línea con las tesis centrales del feminismo de la diferencia sexual italiano presentadas.

Ya en la lectura de este documento, algo que nos llama poderosamente la atención es la recurrente apelación a términos que nombrarían una supuesta feminidad ontologizada que, siguiendo la distinción heideggeriana, se manifiesta corpóreamente en las mujeres. Pasaremos a listar algunos de ellos que se repiten cual metonimias del *ser mujer* a lo largo de todo el texto: *cuerpo femenino fecundo y sus frutos; amor femenino; diferencia femenina; vidas femeninas; respuesta femenina; revolución femenina; la política es la política de las mujeres; autoridad femenina; deseo femenino; obra femenina; sociedad femenina; señorío femenino*; entre otros.

Aparentemente, habría una segunda naturaleza: la femenina, que se define no ya desde una primera sino que es ontológicamente algo distinto, diferente. Es decir, la naturaleza humana es dos, masculina y femenina; dos por tanto, orden simbólico y cultural, dos universalmente dos, en su términos, “(...) la diferencia sexual toma un signo universal de la humanidad” (Aavv 1996:59). Esta afirmación es casi una cita de una obra de la referida francesa Irigaray, L. (1992), particularmente del capítulo intitulado “La naturaleza humana es dos”, donde plantea: “(...) lo natural es por lo menos dos: masculino y femenino. Todas las especulaciones sobre la superación de lo natural en lo universal olvidan que la naturaleza no es una”. Y añade: “así, para estas dos partes del género humano que son el hombre y la mujer. Sólo abusivamente son reducidos a uno” (Irigaray, L. 1992:57-58).

Nos detendremos en dos puntos que nos parecen al menos problemáticos en relación a esta *metafísica de la feminidad*.

Primero, la morfología en términos del “cuerpo” de las mujeres desde esta perspectiva, sería ese lugar de la diferencia sexual desde donde las mismas pueden pensar en emanciparse, lo cual se inscribe dentro de corrientes esencialistas: nuestro cuerpo tendría una esencia, habría algo que lo define *per se* y que lo hace trascendente, único y con un potencia emancipatoria *de principio*. Dualismo ontológico, dualismo axiológico, dualismo científico, dualismo político, dos cuerpos diferentes. Cuerpo de varón, cuerpo de mujer. Desde la crítica nietzschiana a la metafísica de la sustancia, atravesando por el giro lingüístico y todo lo que generó el pensamiento postestructuralista “en plural”, y más acá, desde la teoría de la performatividad de los sexos y con todo el bagaje crítico de los estudios *queer*, sobrarían las páginas para desarmar teóricamente los supuestos sobre los que se asientan estas afirmaciones. Sólo diremos dos cosas. Partimos del supuesto, con Butler, J. (1990), de que no hay nada por fuera del lenguaje y que por lo tanto, el lenguaje (el *hacer* del lenguaje) crea ontología. De ello se sigue que cuando decimos “dos sexos”, decimos “hemos creado/hecho dos sexos”, a lo que agregamos, únicos y excluyentes. No hay nada por fuera de eso, más que –en un gesto postmoderno- la necesidad de su crítica, problematización y ruptura, es decir, quebrar el principio de inteligibilidad de los dos sexos (dimorfismo sexual) y al hacerlo, abrirlo a la multiplicidad de alternativas.

Segundo, esta nueva metafísica de lo femenino, revertiría el orden de los valores hegemónicos asignados a la feminidad de carácter negativo y en una relación desigual o jerarquizante. Ahora la *diferencia femenina* tendría una semántica positiva que daría forma por ejemplo a la política, la política primera, *la política de las mujeres*, como la llaman. Ello supondría además, que habría una especie de moral propia de las mujeres anclada en su genitalidad o morfología, como la prefieren nombrar. En un modelo teórico como el de Luisa Muraro entonces, en donde la valoración de la diferencia femenina es positiva, no jerárquica, etcétera, la discusión acerca de la “diferencia” se trasladaría a dimensiones ontológico – metafísicas. Luego, de acuerdo a determinada ontología se siguen determinadas manifestaciones de ser y por lo tanto, lo que se deriva de ello por ejemplo, aquello que tiene que ver con la política o de la vida política. Nos preguntamos: ¿quién dice qué acerca del ser? ¿Quién/es le pone/n qué valores? ¿Una comunidad epistémica, los/as filósofos/as, el mercado? ¿Un ser, dos seres, tres, mil? En nuestro nivel de análisis, tal vez este tipo de supuestos teóricos y a los fines de pensar la política, habría que revisarlos en sus condiciones de producción y en su fuerza productiva en términos de discursos y poder (gracias Foucault), más que en su valor como categoría trascendental o algo así. Si desde el

giro lingüístico que inaugurara Wittgenstein, L. (1954), partimos de la idea de que por un lado, la ontología se define en el espesor discursivo, es decir, si el hecho de nombrar constituye el espesor ontológico de las cosas, y, por el otro, si la política se configura en el entramado de *palabras, palabras y palabras*, pues, la política instituye la ontología y por lo tanto, es en este nivel en donde se juega la vida, parafraseando a Rinesi, E. (2005): la disputa por un orden y su tragedia (o su imposibilidad).

iii- Tres tristes tigresas

La primera: "(...) muchas prefieren reivindicar la igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino, antes que 'sacar' lo más propio de sí, el ser mujer" (Aavv 1996: 50).

La segunda: "(...) igualdad significa establecer una relación de simetría; relación significa competir. Y la competición impide significar y, por lo tanto, antes o después, practicar y, a largo plazo, entender el valor de las relaciones y prácticas no competitivas, que hacen humana la convivencia y civil la civilización" (Aavv 1996:52).

La tercera: la igualdad, "(...) es una respuesta que empequeñece el sentido original de la diferencia sexual y el sentido político del movimiento de mujeres, al que se atribuye como aspiración fundamental la paridad hombre- mujer (Aavv 1996:53).

Estas tres citas sintetizan, creemos, los argumentos centrales del documento seleccionado. Vamos a analizarlas brevemente.

En primer lugar, una cosa es entender la "diferencia como capacidad de significar y significarse" (Aavv 1996:48); reconocer la capacidad (en tanto poderes, foucaultianamente hablando) del lenguaje para subvertir sentidos poniendo en duda y revolucionando no sólo modos de pensar sino de vivir, amar, etcétera. Otra cosa es decir que existe algo llamado *lo femenino* como trasgresión del orden simbólico, que actúa desde un lenguaje que le es "esencialmente" propio, el cual generaría las condiciones para la conformación de un nuevo sujeto femenino basado en el orden materno. Este segundo sentido nos parece sospechoso y casi un delirio, no porque "se salga del surco" de algo que puede ser "la" verdad, sino justamente, porque se presenta como lo "esencialmente verdadero".

En segundo lugar, una cosa es entender, insistimos, desde la crítica de la postmodernidad, lo diferente no como inferior, sino como lo otro, lo no idéntico - no inferior, y, a su vez, como lo que no puede ser reducido al discurso de la razón dominante, lo que no se somete al logocentrismo o mejor, en términos de Luce Irigaray, al logofalocentrismo (que toma de Derrida). Otra es decir, volvemos a lo

mismo, que el reconocimiento de un (supuesto) *logos femenino* resolvería necesariamente las consecuencias teórico – políticas del logofalocentrismo.

En tercer lugar, aparentemente existe un equívoco respecto del término igualdad, del que se ha valido no sólo el llamado feminismo de la diferencia *en plural* sino además, muchos pensadores/as de la teoría y la filosofía contemporánea. Siguiendo a Cirillo, L. (1993:93), “el equívoco se manifiesta en el propio lenguaje, a causa de los dos significados del término, ya que igual quiere decir tanto ‘idéntico’ como ‘del mismo peso – del mismo valor’ (en otros términos, “equivalentes”). Si nos moviéramos en el nivel que habilita el segundo sentido, es decir igual en tanto “del mismo peso”, podríamos por ejemplo, siguiendo a autoras como Amoros, C. (2005a) y Femenías, M, L. (2000), entre otras, deslindar la relación antinómica que se plantea entre diferencia e igualdad, y pensar –al menos en términos analíticos-, por ejemplo la diferencia como antinómica a la noción de identidad (es decir, en el primer sentido asignado a igualdad). Y, luego, establecer relaciones entre el término igualdad con el de desigualdad (en el segundo sentido dado a igualdad). Esto habilitaría otros niveles de discusión, pero lo que nos interesa es que esta consideración no sólo recupera la noción de diferencia como no idéntico / lo otro no jerarquizado ni jerarquizable sino que además, visibiliza el hecho de que por ejemplo por razones de diferencia (en sentido ahora negativo, como lo inferior), se han construido relaciones de desigualdad (y opresión). Es decir que los términos ahora no serían contradictorios sino relacionales y útiles al menos de manera provisoria, para pensar en el terreno de la política. De este modo, creemos que siguiendo a Posada Kubissa, L. (1993: XV), “no se trata tanto de disolver la diferencia a favor de una consigna política de la igualdad, cuanto de resolver la propia relación desigualitaria para dejar paso precisamente a las diferencias en su máxima expresión”.

v- Cierre, que no clausura

A nivel teórico, no desconocemos que la categoría de patriarcado ha sido ampliamente criticada por su raíz ilustrada. Supongamos que el patriarcado es un meta-relato de la modernidad que entre otras cosas está *encarnado* en el relato de la razón moderna. Asumamos, por lo tanto, desde una posición postmoderna, su muerte. Siguiendo a Femenías, M. (2000), si vamos por la vía deconstructiva, ello nos permitiría entre otras cosas, reconstruir la genealogía de los procesos a través de los cuales se han instituido como verdades las grandes metáforas acerca de lo masculino y lo femenino, sus procesos de naturalización, las jerarquías traducidas en

desigualdades, opresiones y exclusiones de las mujeres y de otras personas que caen fuera de la heteronormatividad masculina. Es decir, nos posibilitaría inscribir este recorrido en la historia en plural, desde sus acumulaciones metafóricas y con respecto a sus condiciones de emergencia en tanto que condiciones de posibilidad (e imposibilidad) de ese sujeto/discurso en la trama de juegos de poder (o poderes) (Foucault, M. 1970).

Pues bien, en este nivel, podríamos decir que el patriarcado ha muerto. Ahora, si el patriarcado ha muerto, por las mismas razones, la mujer (en el sentido podríamos decir, moderno) ha muerto. Las feministas de la diferencia sexual italiana proclaman la muerte del primero pero al mismo tiempo, instituyen una nueva metafísica, esta vez, una *metafísica de la feminidad*. Y no sólo eso, sino que también postulan una nueva política de las mujeres o una política femenina o “en femenino”. Esto al menos nos parece problemático en términos teóricos.

En el plano político, de la praxis o vida políticas, encontramos algunas confusiones que acarrearán consecuencias, creemos, bastante delicadas. Para seguir con el caso que estamos analizando, es decir, el de las feministas de diferencia sexual italiana, observamos que sus pasajes del plano teórico / filosófico a la política, parecen olvidar por completo a las mujeres empíricamente hablando, si se nos permite la expresión y a sus condiciones de vida (con todas sus diversidades). Es decir, desde nuestro punto de vista, articulan y en ese acto, justifican, de manera creemos desprolija e irresponsable sus posicionamientos filosóficos con sus prácticas políticas, comunicacionales y pedagógicas que de algún modo las aproximan a posiciones conservadoras y dogmáticas como las de la iglesia católica apostólica romana, en Italia en particular. Esto nos parece simplemente inaceptable en términos de política feminista. En todo el mundo y con sus particularidades, las violencias contra las mujeres atraviesan diariamente sus vidas, realidad que está invisibilizada o más bien, está prohibido pensarlas porque han sido “normalizadas”; por igual trabajo la mayoría de mujeres recibe menos salario; en muchas escuelas a las niñas se les continúa enseñando a ser buenas señoritas, calladas, sumisas y obedientes; existen altos índices de mortalidad de mujeres que no pueden decidir sobre sus propios cuerpos y que abortan en condiciones de alto riesgo para sus vidas (o en ese acto, mueren); los cuerpos de las mujeres son vendidos y comprados en los medios de comunicación y en el mercado; las dobles y triples jornadas de trabajo de las mujeres organizan y ocupan la totalidad de sus vidas cotidianas, miles de etcéteras. En algún momento esto fue explicado a través de categorías como las del patriarcado. Ahora, si el patriarcado ha muerto, no existe, ¿qué nos queda?

Pues bien, Derrida, J. (1972: 42) nos dice: “todo en el trazado de la *diferancia* es estratégico y aventurado”. Desde allí, asumimos la categoría de patriarcado o más bien, de discurso patriarcal, como “ficción ontológica”, en un sentido próximo a los planteos de Spivak, G. (1999), y, en tanto que ficción, provisoria y contingente pero útil (¿y aventurada?) para la vida política.

El feminismo *en plural* se constituyó como un movimiento político emancipatorio de conquistas y transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que es diverso, complejo y conflictivo (cualidad por cierto, inerradicable de la política) y, a la vez, como filosofía política. La categoría de patriarcado encierra, como metáfora sintetizadora de una memoria, al menos un anhelo: el de su destrucción.

Afirmamos entonces que no queremos renunciar a la memoria de nuestra invisibilización ni a la de sus causas. O, al menos, queremos ejercer, en términos de Cano, V. (2008b:179), “un olvido productivo, que abra la posibilidad de la re-creación y nos disponga a la espera de la memoria. Un olvido humano, demasiado humano”.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (1996), "El fin del patriarcado (Ha ocurrido y no por casualidad)". En: *El Viejo Topo*, Nro. 96, trad. María Milagros Rivera – Garretas, pp. 46 - 59.

AAVV (2004): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, trad. María Serrano Jiménez et al. Madrid: Traficantes de sueños.

Alvarea, Silvina (2001): "Diferencia y teoría feminista". En: Beltrán, Elena y Maquiera, Virginia (eds.) (2001): *Feminismos. Debates contemporáneos*. Madrid: Alianza, pp. 243 – 286.

Amorós, Celia

(1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

(1995) (coord.): *Diez palabras clave sobre mujer*. Pamplona (Navarra): Verbo Divino.

(1997): *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.

(2005a): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

(2005b): "Introducción. Teoría Feminista y Movimientos Feministas". En: Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (comp.), *ob. cit.* t. 1; pp. 13 – 89.

(2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (comp.) (2005): *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización*. Madrid: Minerva, t. 1, 2 y 3.

Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (ed.) (1987): *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, trad. Ana Sánchez. Valencia: Ediciones Alfons El Magnanim, 1990.

Butler, Judith (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007.

Brah, Avtar (1992): "Diferencia, diversidad, diferenciación". En: Aavv (2004): *Otras inapropiables, ob cit.* pp. 107 – 136.

Cabana, María Luisa (1995): "Diferencia". En: Amorós, Celia (dir.), 1995, *ob cit.*, pp. 85- 118.

Cano, Virginia (2008a): "El agonizante y crítico camino del filósofo: Nietzsche y Derrida". En: Agüero, Gustavo, Urtubey, Luis y Vera, Daniel (eds.). *Conceptos, creencias y racionalidad*. Córdoba: Brujas, pp. 143 – 148.

Cano, Virginia (2008b): "A la espera del olvido. Nietzsche y la cuestión de la hominización". En: Rev. de Filosofía Universidad Iberoamericana, México, año 40, enero / abril, nro 12, pp. 153 – 178.

Cirillo, Lidia (1993): *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, trad. Pepa Linares. Barcelona: Anthropos, 2002.

De Beauvoir, Simone (1949): *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

Deleuze, Gilles (1968): *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Madrid: Amorrortu, 2006.

Derrida, Jacques

(1967): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
(1972): *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marin. Madrid: Cátedra, 2006.
(1993): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta, 2003.

Escalera Karakola (2004): "Prólogo: Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes. Una revisión feminista". En: Aavv (2004): *Otras inapropiables. ob cit.* pp. 9 - 32.

Femenías, María Luisa

(2000): *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogo.

(2007): *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes editorial.

Fernández, Ana María (1993): *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

Ferraris, Mauricio (2003): *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Fink, Eugen (1996): *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascua., Madrid: Alianza.

Foucault, Michel (1970): *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Fábula / Tusquets, 2005 (reimp.).

Fraser, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo Hombre Universidad de los Andes.

Goldschmit, Marc (2003): *Jacques Derrida, una introducción*, trad. Emilio Bernini. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Irigaray, Luce

(1974): *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltés, 1994.

(1992): *Amo a ti*. Barcelona: Icaria, 1994.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) : *Hegemonía y estrategia feminista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2004.

Librería de las mujeres de Milán (1987): *No creas tener derechos La generación de la libertad femenina en un grupo de mujeres*, trad. Maria Cinta Montagut Sancho con la colaboración de Ana Bofill. Madrid: Horas y horas, 1991.

Lyotard, Jean - François (1979): *La condicion postmoderna*. Cátedra: Madrid, 1998,

Millet, Kate (1969): *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García. México: Aguilar, 1975.

Muraro, Luisa (1991): *El orden simbólico de la madre*, trad. Beatriz Albertini. Madrid; horas y Horas, 1994.

Osborne, Raquel

(1994): "Sobre la ideología del feminismo cultural". En Amorós Celia (coord.) (1994): *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid: Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, pp. 311 – 337.

(2005): "Debates en torno al feminismo cultural". En: Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (comp.), 2005, *ob. cit.* t. 2; pp. 211 - 253.

Palacio, Marta (2008): *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Córdoba: EDUCC.

Pateman, Carole (1988): *El contrato sexual*, Trad. María Luisa Femenías, revisada por Ma. Xosé Agra. Barcelona: Antrophos, 1995.

Posada Kubissa, Luisa

(1995): "Pactos entre mujeres". En: Amorós, Celia (dir.), 1995, *ob. cit.*, pp. 331 – 365.

(2000): "Prólogo". En: Cirillo, Lidia, 1993, *ob. cit.*, pp. VII – XVII.

(2005a): "La diferencia sexual como diferencia esencial: Sobre Luce Irigaray". En: Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (comp.), 2005, *ob. cit.* t. 2; pp.253 – 288.

(2005b): "El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y El orden simbólico de la madre". En: Amorós, Celia y De Miguel Álvarez, Ana (comp.), 2005, *ob. cit.* t. 2; pp.289 - 317.

Rinesi, Eduardo (2005):, *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Spivak, Gayatri Ch. (1999): *A critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*. London: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwin (1953): *Investigaciones Filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines., Barcelona: Crítica, 2008 (4ta ed.).

Young, Iris Marion (1987): "Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política". En: Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (edit.), 1987, *ob. cit.* pp. 89 – 117.