

De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual

Luisa Posada Kubissa

(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

El presente texto se propone recoger el impacto que la postmoderna reivindicación de la diferencia ha tenido en el pensamiento feminista actual. Partiendo de algunos antecedentes de la teoría feminista norteamericana, el artículo entra a considerar los llamados feminismos europeos de la diferencia, en particular los de las pensadoras actuales Luce Irigaray y Luisa Muraro, para revisar cómo en sus elaboraciones han ido sustituyendo el concepto de igualdad —que el feminismo ha venido reclamando desde el discurso ilustrado— por el de la diferencia de género, que viene así a erigirse en una suerte de identidad femenina esencial. Se trata, por tanto, de entrar aquí en un debate intra-feminista sobre el género, que se plantea a la luz de la reflexión filosófica o que, si se prefiere, compete al ámbito del feminismo filosófico.

Palabras Clave: *Diferencia - teoría feminista - igualdad - diferencia - género*

Abstract

This text wants to show the impact that postmodern vindication of sexual difference has had in current feminist thinking. Taking some precedents of the American feminist theory as a starting, the article analyzes the so-called European feminisms of the sexual difference, particularly those of Luce Irigaray and Luisa Muraro, in order to see how in their works they have been replacing the concept of equality —which feminism has been demanding since the Enlightenment— for that of the difference of genre, which in this way becomes an essential feminine identity. What we want here is to establish an intra-feminist debate on genre in the light of Philosophy, or we could say better that this debate concerns the philosophical feminism.

Key Words: Sexual difference - feminist theory - equality - gender.

Postulados de la diferencia en el feminismo

En los años setenta del siglo inmediato el pensamiento del feminismo contemporáneo –y, muy en particular, el de las norteamericanas– desarrolla conceptos y reformula nociones que, sin duda, constituyen el bagaje con el que hoy se mueve el pensamiento feminista. En este contexto destacan nombres como los de Shulamith Firestone, Betty Friedan o Kate Millet, quienes elaboran lo que es la teoría feminista contemporánea desde modelos políticos distintos, como son el del feminismo liberal, el del feminismo de orientación más socialista y/o marxista y el del feminismo, por así decirlo, sin modelo: el que se reclama radicalmente autónomo.

Entre las neofeministas de corte radical cabe destacar el caso de Kate Millet, cuyo más conocido ensayo, *Política Sexual*, retoma las herramientas conceptuales del marxismo y del psicoanálisis (ambos en boga en los contextos universitarios de la izquierda norteamericana en esos momentos) para aplicarlas a la investigación feminista. Nociones como la de *patriarcado* o la de *género* no es que se inventen aquí, claro está, pero sí es cierto que vienen a consolidarse como algo habitual en la órbita conceptual del feminismo a partir de este trabajo de Millet.

Con estos fermentos teóricos, ya a finales de los años setenta y principios de los ochenta una parte importante del movimiento feminista norteamericano se cohesiona en torno a un feminismo radical, que no admite seguir vinculado a los partidos o a las organizaciones sociales reivindicativas de la llamada *New Left* norteamericana, izquierda ésta reunida fundamentalmente en torno a la común oposición a la Guerra de Vietnam. Y este feminismo radical norteamericano abandera la total autonomía del movimiento feministas respecto de otros apellidos ideológicos (como feminismo *marxista*, feminismo *socialista*, etc.). Hay que entender, además, que en esos momentos es una parte relevante del movimiento feminista norteamericano el que emprende una radical proclamación de autonomía, no ya del feminismo como movimiento político autosuficiente, sino incluso de la existencia femenina misma en tanto que modo de pensar y de actuar, de ser en fin, esencialmente diferente del masculino. Estas posiciones fermentan el discurso de lo que conocemos como feminismo cultural norteamericano, que propugna una cultura propia y específica de/para las mujeres (y hay que aclarar que, contra los equívocos a los que puede llevar el término *cultural* en su acepción castellana que parece remitir a un discurso sobre la construcción de lo femenino por la cultura, se trata en el feminismo cultural norteamericano justamente del sentido contrario: de un sentido que apela a una cultura femenina que habría pervivido como tal en los márgenes de la construcción simbólica patriarcal).

Será este feminismo cultural el que comience a elaborar discursos teóricos reivindicando la existencia de valores femeninos distintos de los masculinos, incluso en el terreno de la moral: Carol Gilligan, por ejemplo, es conocida en los circuitos de la teoría feminista por defender en los años ochenta del siglo XX que hay un desarrollo moral femenino distinto y, por lo mismo, una ética específicamente femenina (en su obra: *In a different voice*, de la que hay traducción al castellano en 1985 con el título de *La moral y la teoría*, FCE, México). Hasta aquí podemos apuntar cómo esta parte del movimiento feminista norteamericano, que se conoce como feminismo cultural, vendrá a traducirse en Europa en las posiciones del llamado feminismo de la diferencia, que es el lugar al que queríamos llegar con este recorrido inicial, que no supone desvío alguno de nuestros intereses teóricos aquí, sino que constituye más bien un imprescindible pasillo de entrada a los mismos.

El feminismo que se autoproclama *de la diferencia* se opone ya en su apelativo al feminismo existente (al que –y esto hay que decirlo– será el propio pensamiento de la diferencia el que lo bautice con el apellido de feminismo *de la igualdad*, ya que parece claro que a ninguna feminista hasta entonces se le hubiera ocurrido nombrarse de la igualdad, pues le habría resultado algo redundante). Y también hay que advertir que, aun cuando este feminismo de la diferencia en Europa tiene en el feminismo cultural norteamericano algunos de sus principales claves teóricas, no por ello cabe asimilar uno a otro sin más.

Para entrar de lleno en el tema de la diferencia sexual en el feminismo actual resulta imprescindible hacer aún una parada más acerca del papel que el concepto de *género* juega dentro de la teoría feminista contemporánea. Este concepto surge con el neofeminismo radical de los años setenta, del que se ha arrancado en esta exposición, y parte de la idea de que lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales que van más allá de la frontera puramente biológica entre los sexos. A partir de ahí, en Norteamérica comenzaron a proliferar los llamados *estudios de género*. Y la incorporación de esta nueva variable ha venido a modificar sustancialmente el pensamiento social y político, afectando en particular los análisis de las ciencias sociales: porque entender la sociedad dividida –simbólica y realmente– en dos géneros, implica revisar su estratificación económica y política, así como el reparto de roles entre hombres y mujeres, así como muchos de los conceptos con los que se manejaban los análisis sociales tradicionales.

Esta noción de género nos interesa aquí en particular, pues aun cuando no sea éste el lugar de abordarla de lleno, sí hay que subrayar que su acepción conlleva una disputa interna en el pensamiento feminista, que es lo que aquí interesa especialmente recoger: porque mientras el *feminismo de la diferencia* reclama esta división genérica de la humanidad y la entiende como algo no

meramente construido por la cultura patriarcal, el *feminismo de la igualdad* aboga por la superación de los géneros en una comprensión unitaria de lo humano y, por lo mismo, por una sociedad no-patriarcal de individuos

Ahora sí podemos situarnos en el feminismo de la diferencia. Y lo primero que hay que decir es que el concepto de diferencia no es ni mucho menos nuevo, sino que cuando ha aparecido en nuestra historia del pensamiento ha ido ligado a discursos patriarcales y androcéntricos, que han entendido lo diferente como sinónimo de lo inferior. En las dos últimas décadas del siglo pasado, sin embargo, varias posiciones feministas han querido superar este concepto negativo de la *diferencia* femenina y re-significarlo con un valor positivo para sus posturas teóricas. Ha sido fundamentalmente la pensadora francesa Luce Irigaray quien –retomando el concepto de *diferencia* de la filosofía post-estructuralista francesa (de Deleuze, pero también de Derrida), por un lado, y las herramientas del análisis lacaniano sobre el orden simbólico, por otro– ha vinculado su teoría a la defensa de lo femenino como *lo diferente*, como *lo no-idéntico*, pero no como lo inferior. Sin duda, habrá que detenerse en el pensamiento de la francesa Luce Irigaray como estación de partida del feminismo de la diferencia y su formulación europea.

Luce Irigaray o la génesis de la diferencia en Francia

El contexto del pensamiento feminista que enmarca el discurso de la diferencia sexual en Francia va de la mano, como es obvio decir a estas alturas, del enorme impacto teórico que supuso el nuevo feminismo norteamericano. Pero tampoco cabe prescindir del entorno intelectual y universitario que acompaña al surgimiento, hacia 1973, de un grupo de mujeres que se auto-denominó *psicoanálisis y política* y que también cabe leer como uno de los fenómenos que la resaca cultural e intelectual del mayo del 68 vino a propiciar.

También en el año 68 el filósofo Gilles Deleuze¹ se propone determinar qué sea eso *diferencia* en un sentido y, sin duda alguna, los ecos de las tesis deleuzianas reaparecerán con no poca insistencia en los textos de Irigaray. La *diferencia* en el pensamiento postmoderno viene a convertirse en el reverso de *la identidad*, que se reinterpreta en clave del sujeto constituyente de la modernidad, al que se declara finiquitado o periclitado, en tanto que pura ficción en estado de caducidad: “Postmodernidad. Diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse, como lo afirma Wellmer, la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria se concreta, como es sabido, en torno a determinadas actas de defunción: muerte

¹ G. Deleuze. *Différence et répétition* [1968] (*Diferencia y repetición*), Madrid, Júcar, 1988.

del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebran el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación”².

Por decirlo de manera muy sucinta, Irigaray resume las tesis filosóficas de *la diferencia*, para releer desde ellas que *lo diferente*, en tanto *no-idéntico*, escapa al discurso *logocéntrico*, en tanto que posición *desde fuera del libro*, que no puede ser reducido a la razón y a sus relatos socio-históricos. Y, desde ahí, defiende que tal diferencia está esencialmente incardinada en *lo femenino*, de modo que *la diferencia* sexual pasa a convertirse así en *la diferencia* por antonomasia: Irigaray habla de *lo otro*, *lo femenino*, como lo *des-centrado* del discurso predominante de la razón dominante y que es psicoanalíticamente interpretado por Irigaray como *orden del logos* y *orden fálico* (en suma, en la dirección de su relectura lacaniana de la *Ley del Padre*). La diferencia femenina, por el contrario, sería el lugar fuera del o exento del *orden logo-céntrico* dominante, que es en verdad *orden logo-falo-céntrico*.

Ya en 1974 Irigaray sentencia que “lo femenino es lo desconocido en la ciencia (...), el fleco ciego del logocentrismo”; lo que siempre ha sido negado por medio de “la negación de una subjetividad a la mujer, la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo”³. Formada en la Escuela freudiana de Lacan, la propia Irigaray se conformará en ese *fleco ciego* del discurso lacaniano a partir de su obra *Speculum*, donde acomete una reinterpretación que le costará ser expulsada de dicho círculo psicoanalítico.

Resulta extraño que en los estudios irigaryanos –o, simplemente, en la extensa literatura sobre Irigaray– nunca se haga hincapié en las influencias que la filosofía heideggeriana tiene sin duda sobre su pensamiento. Esto resulta tanto más paradójico, si tenemos en cuenta que es ella misma quien reclama en más de una ocasión a este pensador. Atendamos por ahora sólo al texto siguiente: “Pero el aliento de aquél, que canta y mezcla su inspiración con las odas divinas, permanece inabarcable, en lugar alguno, anónimo. Quien le cree, se pone al camino, sigue a la atracción; va al encuentro de nada, lo que es “más” que todo, lo que es”. Este párrafo es de Luce Irigaray, pero sin

² C. Amorós. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra (Feminismos), 1997, p. 320.

³ L. Irigaray. *Speculum de l'autre femme*. París, 1974. (*Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1994, p.149).

duda cabe pensar que nos encontramos ante unas líneas de las heideggerianas *Sendas perdidas* (1957); es más, las páginas, a la que el párrafo pertenece, corresponden al título “L’oubli de l’air, lecture de Martin Heidegger”⁴.

Si vamos a cuestiones teóricas más ligadas al pensamiento feminista o —por decirlo en expresión de Celia Amorós al *feminismo filosófico*—, hay quien ha puesto de relieve que en Irigaray “se trata de la afirmación de la diferencia, de una nueva “erótica”, que no se puede conceptuar porque todo concepto está ligado a la Ley del Padre o al significante fálico. Una vez que la estructura del deseo femenino se libera de la Ley, la palabra seguirá el deseo (“jouissance”) y el placer femenino. Esto, en definitiva, supone una “reinención” de la subjetividad”⁵. Por otro lado, sin embargo, también se ha sostenido que, por el contrario, “lo que parece evidente es que Irigaray nunca ha tenido como objetivo la construcción de un sujeto femenino” (y esto aun a pesar de las referencias explícitas de la pensadora a la subjetividad que, al hablar de lo femenino, sólo cabe entender como identidad, nunca como sujeto)⁶. Recordemos que nos estamos moviendo en los contornos de la *muerte del sujeto* entendida como muerte de la modernidad y sus categorías, incluidas las de sujeto y objeto⁷. Desde ahí, ¿qué propuestas cabe extraer para la teoría feminista de las tesis de Luce Irigaray, quien hasta aquí, nos ha remitido a la *diferencia sexual*, en tanto que lugar de *exterritorialidad* del *logo-falo-centrismo*?

En la línea más pragmática de su pensamiento Irigaray se pregunta: “¿Cómo administrar el mundo en cuanto mujeres si no hemos definido nuestra identidad ni las reglas que conciernen a nuestras relaciones genealógicas, ni nuestro orden social, lingüístico y cultural?”⁸. Cabe resaltar aquí cómo la autora parte de la suposición de que nada se ha hecho hasta el momento; o, por decirlo con mayor rigor, parte de que las reclamaciones feministas han andado por un camino errado. Así, afirma de manera tajante: “La afirmación de que hombres y mujeres están igualados o en vías de estarlo, se ha convertido prácticamente en un nuevo opio popular desde hace poco. Hombres y mujeres no son iguales, y orientar el progreso en este sentido me parece problemático e ilusorio”⁹; y remata tal afirmación añadiendo: “En efecto, el

⁴ L. Irigaray. *Genealogie der Geschlechter* (*Genealogía de los sexos*), Freiburg, Kore Verlag, 1989. En esta compilación de conferencias de Irigaray, hecha en Alemania, el texto referido es *Der Glaube selbst* (*De la creencia misma*), pp. 47-92.

⁵ M. L. Femeninas. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogo, 2000, p. 172.

⁶ A. Oliva. *Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo de finales del siglo XX*, Tesis Doctoral inédita, leída en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2003, p. 484.

⁷ Volvemos a remitir al texto de C. Amorós, que se recoge aquí en nota 2.

⁸ L. Irigaray. *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra (Feminismos), 1992, p. 54.

igualitarismo consagra a veces demasiada energía al rechazo de ciertos valores positivos y a la persecución de quimeras¹⁰.

Si atendemos a algunas de las más relevantes publicaciones de Luce Irigaray, encontramos que en su fecunda producción la primera publicación se realiza todavía en estrecha relación con la psicología y, más concretamente, con el estudio de la lengua de corte lacaniano: un escrito titulado *Le langage des demants* (1973) (publicación a la que, por cierto, se refiere en *Je, tous, nous*, cuando narra su encuentro con Simone de Beauvoir, que no debió resultarle lo bastante satisfactorio¹¹). A partir de aquí, Irigaray, en directa relación con la compleja elaboración lacaniana, escribe *Speculum de l'autre femme* como resultado de su trabajo doctoral: aquí su crítica, en particular de Freud pero también de Lacan, le supuso la ruptura con la Escuela freudiana de este último. También aparecen en *Speculum* reflexiones sobre filósofos consagrados, como Platón, Descartes o Hegel, entre otros.

En *Speculum* el cuerpo femenino domina desde una la morfología, en sintonía con el discurso psicoanalítico de esos años, como el auténtico lugar de la diferencia simbólica: “El placer femenino escapa a todas las dicotomías del pensamiento binario logocéntrico; tampoco tiene cabida dentro del falocentrismo patriarcal, ni siquiera puede pensarse desde la lógica especular”¹². Para Irigaray la corporalidad femenina, en tanto que una suerte de pedagogía particular para las mujeres, ha de llevar a que éstas aprendan a preservar su diferencia sexual en tanto que diferencia esencial: “Se trata, para las mujeres, de aprender a describir y conservar un magnetismo distinto, así como (de describir y preservar) la morfología de un cuerpo genérico, entre cuyos caracteres específicos y particularidades son fundamentales las mucosidades”¹³.

Las consideraciones críticas que cabe hacer al hilo de estos planteamientos de *Speculum*, pueden resumirse, de momento, en la idea de ese *lugar-otro*, desde el que el texto pretende estar situado: un lugar incontaminado por la razón del sujeto masculino, cosa que, de entrada, puede resultar ya ser bastante discutible: “Estos textos, que se entienden como desde el “lugar exterior” de las mujeres (...) hacen posible una utilización de sus teorías y de su crítica desde el “lugar interior”, como es, pongamos por caso, el del contexto científico”¹⁴.

⁹ L. Irigaray. *Yo, tú, nosotras*, p. 75.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ *Ibidem.*, p. 8.

¹² A. Oliva, *op. cit.*, p. 496.

¹³ L. Irigaray *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. Aquí: *Die drei Geschlechter* (Los tres sexos), Viena, Wiener Frauenverlag, 1987, pag. 261 y ss.

¹⁴ A. Busch. *Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen- Zu Luce Irigaray Ethik der sexuellen Differenz*, (El velo metafórico del eterno femenino- Sobre la Ética de la diferencia

*Ce sexe qui n'en pas un*¹⁵ viene a ser el texto que argumente y desarrolle las tesis de Irigaray sobre la sexualidad femenina. Entramos ahora en ámbitos diferentes, entre ellos, en el del discurso y también el del psicoanálisis, además del ámbito que quiere referirse a lo social en general. Aquí Irigaray refuerza todavía más el discurso sobre la morfología femenina como lugar de identidad femenina. Se opone el orden simbólico masculino a lo específicamente femenino, que viene a resumirse en su especificidad de morfología sexual femenina. Tal reducción ha sido objeto de más de una crítica cualificada: “El sexo femenino, ‘ese sexo que no es uno’, está constituido por unos labios que ‘se recogen sin sutura posible’ y, por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Se entrecruzan de tal modo que no son ni uno ni dos, con lo que subvierten el orden unívoco de lo Uno y lo Mismo (...) la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad (...) que acepta configurar su identidad desde las –presuntas– características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo – ‘tota mulier est in utero’, decía Santo Tomás: ahora habría que decir ‘toda la mujer está en los labios’”¹⁶.

Es posible aventurar que quizá Irigaray está entendiendo por orden simbólico el masculino y que deja fuera del mismo la diferencia sexual, que cabría leer sólo en términos de imaginario femenino: estaríamos ante la freudiana e inexorable *envidia del pene*, que es elevada aquí a la categoría simbólica de *falo*: “A pesar de la aserción de Lacan, el falo no es un término neutral que funciona igualmente para ambos sexos, posicionándolos a ambos en el orden simbólico. Como la palabra sugiere, es un término que privilegia la masculinidad, el pene... En este contexto resulta significativo que Lacan devenga en responsable, al menos parcialmente, de la relectura feminista del concepto freudiano de la envidia del pene en términos del significado socio-simbólico que se da a este órgano, así como también responsable de haber trazado una narración metonímica sobre un órgano y un significante, que vino a hacer tan problemáticos los términos feministas sobre el biologicismo de Freud”¹⁷.

Qué claves permitan hablar de una cultura, de un lenguaje, de un pensamiento de la diferencia sexual, resulta ser bastante complicado, sobre todo si se trata de hacerlo en clave del imaginario o del deseo. Irigaray trabaja la

sexual de Luce Irigaray), en: R. Grossmass y C. Schmere (eds.): *Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck*, Frankfurt 1998, pp. 117-8.

¹⁵ L. Irigaray. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions du Minuit, París 1977/*Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1981.

¹⁶ C. Amorós. *op. cit.*, pp. 391-2.

¹⁷ E. Grosz. *Jacques Lacan: a feminist introduction*, Nueva York, Routledge, 1990, aquí: cap. 5.

sinonimia como estrategia para asociar el imaginario y la morfología de los labios genitales, como un *hablar-mujer* (*parler-femme*) que se constituye en metáfora lingüística. Y con esa metáfora se nos conduce, en *Ce sexe qui n'en est pas un*, por los entresijos del amor en femenino, que termina por exaltarse en términos de una orientación mística: “‘Ella’ es indefinidamente otra en sí misma. Esa es indudablemente la razón de que se le denomine temperamental, incomprensible, perturbada, caprichosa –por no mencionar su lenguaje, en el que ‘ella’ se evade en todas las direcciones y en el que ‘él’ es incapaz de discernir la coherencia de todo significado. Las palabras contradictorias parecen un poco locas para la lógica de la razón e inaudibles para el que escucha con cuadrículas ya preparadas, un código preparado de antemano. En sus afirmaciones –al menos cuando ella se atreve a expresarse– la mujer se retoca constantemente. Ella meramente separa de sí misma cierto parloteo, una exclamación, un secreto a medias, una frase dejada en suspenso –cuando vuelve a ello, es sólo para empezar otra vez desde otro punto de placer o de dolor. Hay que escucharla de manera diferente para oír un ‘otro significado’ que está constantemente en el proceso de entretejerse, al mismo tiempo abrazando incesantemente las palabras y, aun así, desechándolas para impedir que se conviertan en algo fijo, inmovilizado. Porque cuando ‘ella’ dice algo, ya no es idéntico a lo que ella quiere decir. Y, aún más, sus afirmaciones nunca son idénticas a nada. Su rasgo distintivo es un rasgo de contigüidad. Ellos tocan(se). Y cuando vagan demasiado lejos de esta proximidad, ella para y empieza de nuevo desde ‘cero’: su órgano sexual-corporal”¹⁸.

En *La Éthique de la différence sexuelle* Irigaray recoge las ponencias del seminario que impartió en la Universidad de Róterdam en 1982. Y de nuevo la pensadora francesa, al hilo del tema del amor, retorna sobre textos clásicos, para situarlos a la luz de los supuestos de la diferencia sexual, desde donde encuadra a los autores que relee como “La diferencia sexual” (Platón y Aristóteles); “El amor a sí mismo” (Descartes y Spinoza); “El amor a sí, el amor al otro” (donde habla sustantivamente de la Ética de la diferencia sexual); “Lo intangible de la carne” (Merleau-Ponty); y “Fertilidad de la caricia” (Lévinas).

Esta ética se propone servir “para que la obra de la diferencia sexual pueda hacerse realidad, es necesario que se produzca de hecho un vuelco del pensamiento y de la ética. Todo en la relación entre sujeto y discurso, sujeto y mundo, sujeto y lo cósmico, entre micro y macrocosmos tiene que ser significado de nuevo. Todo, y en primer lugar el hecho de que el sujeto siem-

¹⁸ L. Irigaray. *Éthique de la différence sexuelle*. Para la traducción de esta extensa cita, hemos acudido a la versión inglesa del texto de Irigaray que L. Nicholson (ed.) incluye en su compilación *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997, pp. 326-7.

pre ha sido determinado de modo masculino, incluso cuando se ha querido presentar como universal o neutral”¹⁹. Irigaray acomete la *deconstrucción* de la lógica binaria, que ha presidido el orden simbólico *logofalocéntrico* masculino de la siguiente manera: “Quizá Diotima dice siempre lo mismo (...) Esto es lo que propone observar: que la belleza misma se toma realmente como aquello en lo que la oposición inmanencia-transcendencia se funden”²⁰.

Hay que aclarar que *sobreasumir* en lo femenino esa concepción dualista implica retornar heideggerianamente momento previo a la misma, a un lugar pre-simbólico o, como la propia Irigaray lo denomina, a una *experiencia pre-discursiva*. Estamos ante los tonos psicoanalíticos del regreso al origen pre-édipico, o, más filosóficamente, ante los tintes heideggerianos de la vuelta al origen. Dice Irigaray que “En el olvido del Ser tiene lugar el olvido de la luz”²¹.

Si miramos desde aquí a ese *olvido del ser* al que, heideggerianamente, se remitía Irigaray, podremos ahora interpretar que también en su *Éthique de la différence sexuelle* viene a desplegarse una suerte de acceso al Ser que se traduce a la luz de la diferencia sexual: en efecto, el *desvelamiento* del ser (o la *aletheia*) será ahora el *desvelamiento* del ser femenino, en tanto que esencia pre-discursiva, previa al discurso logo-falo-céntrico. Así, asistimos a un pensamiento de la diferencia sexual que no cabe entender sin ontología; es más, que se fundamenta en ésta: la heideggeriana reclamación del *desvelamiento del ser* es aquí enunciada como *desvelamiento del ser femenino*. Metafísica y psicoanálisis viene así a entrecruzarse en Irigaray, quien entiende que ese ser femenino, velado por el orden del logos (masculino), se descubre como el verdadero lugar de la transcendencia, en tanto que es la unicidad originaria del ser que saca a la luz (que *des-vela*) al ser mismo como ser-otro: ““En el olvido del ser tiene lugar el olvido del aire”, de aquel fluido, que en la madre es dado sin nada a cambio junto con la sangre y que renovadamente se

¹⁹ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 12. En este sentido, cabe traer aquí a colación, a modo de resumen, las siguientes palabras a propósito de la Ética de la diferencia sexual de Irigaray: “El imaginario sexual masculino configura la ciencia, la filosofía y la política negando la existencia al femenino, que aspira a fundar un orden simbólico alternativo. Los modelos de sujetos masculinos reniegan de la carne —el experimento de Descartes acerca del alma sin cuerpo es el prototipo— que es nuestro hogar primero. Pensar a partir del cuerpo de la mujer, de su sexualidad y desde la experiencia en un ámbito de reconocimiento de las relaciones entre mujeres es el nuevo reto. Se trata, en suma, de pensar lo impensado: la diferencia sexual”. En: M. J. Guerra Palmero, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid/ Editorial Complutense, S.A., 2001, p. 73.

²⁰ L. Irigaray. *op.cit.*, p.45. Acerca de las nociones de inmanencia y transcendencia y su sentido en *Le Deuxième Sexe* de S. de Beauvoir, remitimos aquí al ensayo de M^a T. López Pardina. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998; en particular, pp. 194 y ss.

²¹ L. Irigaray. *Éthique de la différence sexuelle*, p. 151.

ofrece como una profusión natural en el alumbramiento, que hace gritar de dolor: dolor por la desolación de aquello que viene al mundo y que ha de vivir sin la protección de otro cuerpo. Nunca termina el duelo por la pérdida del acomodamiento intrauterino, que el hombre, en una nostalgia fundamental para él, tratará de sofocar por medio de sus obras: como constructor de mundos, de cosas y de ese sistema que le hace ser realmente humano: el lenguaje”²².

A partir de *lo Mismo* hacer emerger el orden de *lo Otro* (de la diferencia sexual, como orden ontológico, ético y psicológico: como orden del ser femenino) se antoja posible sólo si, como se ha visto, se instauro el ser femenino como ser fundante, originario y trascendente, en un acto de *desvelamiento* metafísico, que tiene mucho de *revelación* mística: “En tanto que sentido o presentimiento entre mí y el otro es el recuerdo de la carne el lugar de acercamiento de la fidelidad ética a la incardinación. Destruirla significa el peligro de apagar el lado de la alteridad, tanto de Dios como de los otros y cerrar con ello toda posibilidad del acceso a la transcendencia”²³.

Con toda la fundamentación teórica precedente, Irigaray puede actuar desde la diferencia sexual *como si*²⁴ ésta estuviera asentada, no por vía de demostración, sino, como venimos viendo, por vía de *desvelamiento* del ser. Y en este sentido, en 1990, Irigaray publica *Je, tu, nous*²⁵ y, dos años más tarde, *J’aime a toi*²⁶: en ambos textos hay una misma vocación, que es una invocación a la diferencia sexual que, en tanto que punto de llegada, se convierte también en punto de partida. Irigaray quiere hablar ahora sustantivamente de la diferencia femenina como fundamento de un feminismo de la diferencia, como único planteamiento admisible para el feminismo. En particular, en *Je, tu, nous* la pensadora francesa retoma lo que son sus textos

²² L. Irigaray. *op. cit.*, p. 151.

²³ L. Irigaray. *op. cit.*, p.253.

²⁴ También Kant parte de que las ideas y el ideal de la razón (tales como la libertad, la inmortalidad del alma y Dios), aun cuando no son demostrables para la razón teórica, sí pueden servir de postulados para la razón práctica. De modo que también en Kant, aun cuando no podemos demostrar estos contenidos, sí podemos actuar como si existieran, para que sirvan de guía a nuestra moral. Por no alargar más este texto no volveré aquí sustantivamente sobre la cuestión de estas afinidades de Irigaray con Kant, para lo que me permito remitir al tratamiento que de las mismas ya he realizado en L. Posada Kubissa: *Sexo y esencia*, en su parte II. *De esencialismos encubiertos* (pp.79-103), así como más recientemente en L. Posada Kubissa, *De discursos estéticos sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno al feminismo de la diferencia*, concretamente en 7.11. *Diferencia y feminismo francés: la ética del como si*, en C. Amorós (editora): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, editorial Síntesis, 2000 (pp. 231-254).

²⁵ L. Irigaray *Je, tu, nous*, Editions Grasset et Frasnquelle, 1990 (*Yo, tú, nosotras*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992).

²⁶ L. Irigaray. *Irigaray J’aime a toi. Esquisse d’une félicité dans l’Histoire*, Bernard Grasset, 1992 (*Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994).

centrales a la hora de desmarcarse de toda perspectiva reivindicativa que reclama la igualdad²⁷: “Reclamar la igualdad como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?”²⁸.

Je, tou, nou se dedica, en realidad, a ampliar la cuestión que Irigaray ya planteaba en la *Éthique de la différence sexuelle*: la identidad femenina da paso ahora a la recuperación de una mitología específicamente femenina, con sus *diosas* y sus *mujeres divinas*²⁹, con su propuesta de “poner en las palabras la diferencia sexual y de cambiar las reglas lingüísticas”³⁰, con la reivindicación del orden materno que, como ya vimos, reaparece aquí como “carácter casi ético de la relación fetal”³¹, con las relaciones entre madre-hija, que “fomentan las relaciones de identidad y que constituyen el espacio menos cultivado de nuestra sociedad”³², con la necesidad de “recoger por escrito los derechos y deberes correspondientes a las distintas identidades”³³; con la apelación a que las mujeres deben descubrir por sí mismas los caracteres de la identidad sexual para *gozar de buena salud*³⁴, con la necesidad de una apropiación femenina del concepto de *belleza*³⁵ o del de *edad*³⁶, y con los planteamientos en diálogo de la italiana Luisa Muraro³⁷, así como con los que ella misma propone acerca de la cuestión de “¿Cuándo, entonces, nos haremos mujeres?”³⁸.

Pero, hay que señalar ahora sin mayor dilación que esta identidad femenina que Irigaray nos propone no resulta ser tan diferente de la que ancestralmente ha sostenido el discurso patriarcal: en efecto, los patriarcas y sus más

²⁷ Dicho sea de paso, el que fue designado feminismo de la igualdad constituía el feminismo sin más, puesto que el apellido de de la igualdad surge con las posiciones de la diferencia, ya que a ninguna feminista hasta entonces se le hubiera ocurrido tener que reclamarse de otra filiación que no fuera la de la genealogía que se remonta, al menos, a las feministas ilustradas y a sus batallas por la igualdad para las mujeres.

²⁸ L. Irigaray. *Yo, tú, nosotras*, p. 9. Esta cita se comenta en A. Oliva (2003), p.489; quiero remitir también al comentario sobre la misma en L. Posada Kubissa, *Sexo y esencia* (1998), p. 88-89.

²⁹ L. Irigaray. *op. cit.*, pp. 21 y ss.

³⁰ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 31.

³¹ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 39.

³² L. Irigaray. *op. cit.*, p. 44.

³³ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 78.

³⁴ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 101.

³⁵ L. Irigaray. *op. cit.*, p. 103.

³⁶ L. Irigaray. *op. cit.*, pp. 109 y ss.

³⁷ L. Irigaray. *op. cit.*, pp. 91-96.

³⁸ L. Irigaray. *op. cit.*, pp. 129-131.

androcéntricas religiones han estado siempre preocupados por hacer del cuerpo, en particular del femenino, algo así como un santuario del espíritu. De *devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy* no parece que se desprenda algo muy distinto a un mandato transcendente, de cariz divino, para preservar esa identidad femenina (bien oculta por el himen intacto, bien entregada a la inexorable ley de la procreación).

No cabe ampliar mucho más este (des)encuentro teórico con Irigaray. Las posiciones críticas que su discurso ha generado resultan ser igualmente poco abordables por extensas, de modo que señalemos sólo algunas consideraciones críticas, que, mal que bien, ya han ido apareciendo aquí. Por ejemplo, en lo que se refiere a la óptica de la complementareidad entre los sexos que Irigaray finalmente nos propone y que resulta ser tan antigua como los sexos mismos. Esta teoría aparece ya explícitamente en la elaboración discursiva del orden simbólico masculino, como es la propia de la modernidad ilustrada en filósofos tan reconocidos como pueden ser Rousseau o Kant, entre otros. En términos generales, la tesis de que los sexos se complementan en sus diferencias ha constituido copla conocida en nuestra historia del pensamiento y también circula sin mayores dificultades por nuestro mundo actual, aun cuando ha sido, y sigue siendo desde hace siglos, impugnada como recurso para la desigualdad por el discurso feminista.

Sin embargo, está claro que si hablamos de *asuntos de mujeres* y reclamamos lo que ya tenemos (esto es, el lugar de la *diferencia esencial*, que no es lo mismo que el de una existencia esencialmente diferente), llegamos de la mano de Irigaray a unas conclusiones, que para un pensamiento fogueado en el feminismo resultan, cuando menos, irritantes; a saber: que hemos de olvidar al patriarcado a la hora de buscar responsabilidades en la exclusión y la opresión históricas de las mujeres, con lo que toda la culpa volvería a ser sólo nuestra, por habernos empeñado en transformar y en *deconstruir* el orden simbólico masculino, sin comprender que éste forma parte, de manera natural, del orden de la diferencia sexual. También concluiríamos con Irigaray que, de manera natural, ese orden masculino se complementa con el femenino que, más que en un orden simbólico, se funda en el imaginario y, desde ahí, erige por vía de deseo lo que serían las figuras de la identidad femenina (en tanto que *vírgenes y madres*). Que, además, a partir de ahí, hemos de ocuparnos como mujeres de cultivar una cultura, un pensamiento y un lenguaje específicamente femeninos, lo que nos evitará topar innecesariamente con el orden simbólico masculino y nos permitirá ser bienvenidas a participar del *género humano* desde la única diferencia universal, que es la diferencia sexual: “Sin duda, la diferencia sexual es el contenido más adecuado de lo universal. En efecto, este contenido es al mismo tiempo real y universal. La diferencia sexual es un dato inmediato natural y un componente real e irre-

ductible de lo universal. El género humano en su totalidad está compuesto por mujeres y hombres y por nada más. De hecho, el problema de las razas es un problema secundario —¿salvo desde el punto de vista de lo geográfico?— que nos oculta el bosque, y lo mismo ocurre con las otras diversidades culturales, religiosas, económicas y políticas”³⁹.

El pensamiento de la diferencia sexual en Italia: Luísa Muraro

Amén de la influencia que Luce Irigaray tiene en el feminismo francés de la diferencia (del que son representativas Hélène Cixous y, en gran medida, Julia Kristeva), el mensaje de estas posiciones ha cundido en otras pensadoras feministas, traspasando fronteras y dando lugar, en particular, al discurso italiano⁴⁰.

El feminismo actual, y en particular el europeo, nunca deja constancia escrita de su historia: aunque sólo fuera por eso, el libro de la Librería de Mujeres de Milán viene a ser una excepción notable. Porque este texto de la Librería, que lleva por título *No creas tener derechos* —y se subtitula *La generación de la libertad femenina en las ideas de un grupo de mujeres*⁴¹— quiere ser algo así como una biografía colectiva, una auto-historia que recuerde la historia del feminismo italiano de la diferencia. Este libro se propone ya desde su inicio como memoria y divulgación del feminismo italiano. Y cabe añadir como utilidad del texto que *No creas tener derechos* viene a constituirse también en el texto esencial o manifiesto de este pensamiento italiano de la diferencia.

El feminismo la diferencia sexual en Italia reconoce como raíces propias la aparición del *Manifiesto de Rivolta Femmenile* de 1970; o del libro *Escupamos sobre Hegel* de Carla Lonzi, también en 1970; a trabajos de grupo, como el de la Librería de Mujeres de Milán, creada en 1975; o al surgimiento de centros culturales feministas, como el de Virginia Woolf en Roma, en 1978.

A mediados de los años setenta del siglo XX algunas feministas italianas defenderán una política feminista que pasa por “la afirmación de la diferencia sexual por esta vía de la búsqueda absoluta de una misma en su igual”. Y, en consonancia con el feminismo norteamericano, promoverán lo que llaman la práctica de la *autoconciencia* dentro del feminismo italiano, consistente en

³⁹ L. Irigaray. *op. cit.*, pp. 73-4.

⁴⁰ L. Posada Kubissa. *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y existencialismos heredados*. ed. Horas y Horas, Madrid, 1998.

⁴¹ Librería de Mujeres de Milán. *No creas tener derechos*. 1987, (trad.: M^a C. Montagut Sancho, Horas y Horas, Madrid, 1991).

crear pequeños grupos de mujeres que asuman su diferencia y que se hagan conscientes de la misma como potencial de una *nueva orientación feminista*, en palabras de nuevo de las mujeres de Milán⁴². A partir de esta *práctica de la autoconciencia* aparecen publicaciones, como *Donne è bello* (publicada en 1972 por el grupo *Anábasis*) o los dos primeros números de la revista *Sotto-sopra* (aparecidos entre 1973 y 1974 en Milán).

El feminismo de los 70 en Italia se enfrenta a algunos problemas políticos, como son el aborto y las leyes sobre la violencia sexual. Sobre estos frentes se pronunciará también la reciente orientación de feminismo italiano de la diferencia sexual y elaborará su propio (y, cabe decir de antemano, que peculiar discurso).

Ya Rossana Rosanda escribe en 1975 sus consideraciones acerca del aborto, afirmando que su legalización implica el reconocimiento de una sexualidad femenina sometida. Muchos grupos de mujeres, orientados desde el feminismo de la diferencia –como el grupo *Via Cherubini*, el colectivo feminista *Santa Croce de Florencia*, el grupo de Turín–, harán suyos estas tesis, para defender que no se reivindique el aborto libre y gratuito, tal como defienden por las masivas movilizaciones del feminismo italiano por esos mismo años. Las mujeres de la diferencia van a defender, por el contrario, una simple ley que despenalice el aborto, porque entenderán que pedir la legalización del mismo implica someterse a las leyes elaboradas por hombres. Por lo que, concluyen, más que una conquista de las mujeres, la legalización del aborto vendría a significar que se sigue luchando *dentro de la alienación en vez de para librarse de ella*, tal como lo expresan las mujeres de la diferencia a del colectivo milanés Viale Col di Lana⁴³.

El contexto de este debate político sobre la legalización del aborto en Italia a finales de los setenta vino a reforzar las tesis de las italianas de la diferencia sobre la legalidad y las instituciones en general. Y, a partir de ahí, dos serán sus posiciones programáticas acerca del orden político y simbólico en el que viven: en primer lugar, que en los conflictos en los que entra en juego la diferencia sexual –como la violencia sexual o el aborto– no deben reivindicarse leyes masculinas, porque estas se convierten en “una operación que reduce a las mujeres a su condición y que termina siempre por negar la existencia del sexo femenino y no por representarla”⁴⁴. En segundo lugar, otra de las tesis de las italianas de la diferencia a raíz del conflicto sobre el aborto, será que las estructuras sociales –jurídicas, políticas, científicas, etc.–

⁴² Libreria..., *op.cit.*, p. 38.

⁴³ Viale Col di Lana, “Autodeterminación: un objetivo ambiguo”, diciembre de 1976.

⁴⁴ Libreria..., *op.cit.*, p.74.

han sido desarrolladas por el pensamiento masculino, aun cuando *no parecen* “marcadas por la diferencia sexual y pretendan presentarse como neutras”⁴⁵.

A partir de este doble posicionamiento, el feminismo de la diferencia en Italia se orientará sobre todo hacia una política, en la que “la creación de nuevas relaciones sociales entre las mujeres (...) se convierte en fuente de existencia social y, por tanto, también de derecho”. De este modo, la dirección a seguir, será para este feminismo, la de implementar lo femenino y se extenderá así por el feminismo italiano de la diferencia sexual la necesidad del *affidamento*.

La propuesta de ley sobre la violencia sexual, que se plantea en Italia en 1979 a través de la vía de la iniciativa popular, vino a sustituir el debate feminista en torno al aborto. También aquí se pronunciaron las feministas de la diferencia, para quienes resultaba inquietante que “a algunas mujeres hubiese podido ocurrírseles abordar el sufrimiento de su propio sexo convirtiéndolo en materia de ley”⁴⁶. Este nuevo conflicto supuso para las feministas italianas de la diferencia “el principio más elemental de la política de las mujeres: el rechazo de la representación política”. Porque, como nos dicen, “cualquier forma de representación, aunque sea asumida por mujeres, reduce nuevamente a las mujeres al silencio y a la inexistencia social”⁴⁷. Las italianas de la diferencia sexual apostarán, por tanto, por la abstención de las mujeres a la hora de participar en política, ya que entienden que las estructuras institucionales han sido creadas por el orden simbólico masculino.

Conceptualmente, la *madre simbólica* y la relación de *affidamento* son dos de los ejes, sobre los que se constituye el actual feminismo de la diferencia en Italia. Y las dos referencias apelan a una misma necesidad: la necesidad de mediación simbólica que tienen todas las mujeres para con el mundo en el que viven. La tópica de la *madre simbólica* habrá de ocuparnos con Luisa Muraro. Y en lo que hace al *affidamento*, voy a tratar de acercarme un poco más al mismo, teniendo en cuenta que su acepción parece ser polisémica.

Cuando hablamos de *affidamento*, hablamos de “un concepto de difícil traducción, en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel importante”⁴⁸. Hablar de *affidamento* es hablar de algo así como de “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”⁴⁹. Las

⁴⁵ Librería..., *op.cit.*, p. 80.

⁴⁶ Librería..., *op.cit.*, p. 81.

⁴⁷ Librería..., *op.cit.*, p. 84.

⁴⁸ Miguel, Ana de. “Feminismos”, en: *10 palabras clave sobre mujer*. Verbo Divino, 1995, p. 251.

⁴⁹ M.L. Cavana, *Diferencia*, en: *op.cit.*, pp. 103-4.

propias mujeres de la Librería de Milán entienden que la relación de *affidamento* viene a ser “esta alianza, donde ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de las aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo”⁵⁰. Así entendida, la relación de *affidamento* viene a entenderse como un esquema relacional *iniciático*⁵¹.

Una aproximación teórica más detallada a la teoría del *affidamento* es la de alemana Gudrun-Axeli Knapp⁵², que realiza tres objeciones críticas a este concepto: critica, en primer lugar, su carácter radicalmente separatista; denuncia, en segundo lugar, que esa teorización lleva a establecer relaciones jerárquicas entre las mujeres; y señala, en tercer lugar, que no queda clara la manera en la que esta noción pretende vincular teoría y práctica, que para esta alemana sólo se resuelve aquí por la propugnación de una política elitista. Quizá no sean estas las críticas sustantivas que cabe hacer a las feministas italianas de la diferencia. Pero, sí cabe entrar de su mano a reflexionar sobre los recelos críticos –teóricos y prácticos– que este planteamiento provoca.

Hablar sobre la diferencia en Italia es hablar también de Luisa Muraro, quien ha sido una de las más destacadas fundadoras de la Librería de Mujeres de Milán y, en la actualidad, puede decirse que es la más importante teórica del feminismo italiano de la diferencia. En 1991 publicó su obra más conocida, que lleva por título *El orden simbólico de la madre*⁵³.

El orden simbólico de la madre empieza por plantearse justamente la *dificultad de comenzar*. Y, a partir de una rápida revisión de filosofías clásicas de la historia del pensamiento –como las de Platón, Descartes o Husserl– constata una ausencia decisiva en toda la historia del pensamiento y que le va a servir de punto de partida aquí; a saber: “De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: es el saber amar a la madre”⁵⁴.

Este *saber amar a la madre* va a funcionar como primer principio, que (al modo de la evidencia de la filosofía cartesiana) le permite derivar otros pensamientos más complejos. Para poder utilizarlo como evidencia, en su sentido más puro, Muraro tiene que aclarar que no habla aquí de ese amor a la madre entendida como la entiende *esa cultura del amor a las madres que son criados*; habla, antes bien, del término *madre* como potencia, como po-

⁵⁰ Librería..., *op.cit.*, p. 159.

⁵¹ Véase: C. Amorós. *La política, las mujeres y lo iniciático*. El Viejo Topo, nº 100, octubre-96.

⁵² G-A. Knapp. “Zur Theorie und politische Utopie ` affidamento”, en: *Feministischen Studien*, año 9, mayo 1991/Nr.1, Weinheim 1991.

⁵³ L. Muraro. *L'Ordine simbolico della madre*, ed. Riuniti, 1991 (trad. De Beatriz Albertini, en Horas y Horas, Madrid 1994).

⁵⁴ Knapp. *op. cit.*, p. 13.

tencia materna se entiende, que “el patriarcado ha imitado y expoliado a las mujeres”⁵⁵. Como es obvio que la cultura patriarcal está plagada de *contenidos antimaternos*, Muraro aclara de inmediato que “yo no hablo metafóricamente de la madre; hablo de ella en términos reales”⁵⁶. Y en esos términos, piensa Muraro, es posible reconciliarse incluso con el discurso patriarcal, si se hace desde la comprensión de que, prioritariamente, es necesario *saber amar a la madre*.

Si hacemos una incursión más a fondo en el pensamiento de Muraro, encontramos que para esta filósofa, “al separarse de modos de ser o pensar indicados por la cultura patriarcal”, es cuando podemos reencontrarnos con la naturaleza femenina perdida: “En cuanto he encontrado la punta de la madeja, lo que había aprendido antes se transforma en bueno para mí y no debo hacer ningún esfuerzo para separarme de modos de ser o de pensar indicados por la cultura patriarcal, a pesar de haberme formado en ella”. Esta liberación de los contenidos patriarcales resulta ser para Muraro una operación sencilla; y, en este sentido, apostilla: “He encontrado la siguiente explicación: seguramente existen contenidos antimaternos en la (mi) cultura filosófica, pero no han podido calar profundamente en mí”⁵⁷.

En otras palabras: para Muraro sólo si partimos de ese *saber amar a la madre* (a modo de pre-edipo originario) podremos resignificar nuestro orden simbólico y, entre otras cosas, podremos resignificar la misma noción de metafísica. Porque, al situar la relación materna como relación originaria y, por tanto, como relación superior a cualquier otra, ésta se convierte en *ese algo más*, que siempre está presente en todo lo que decimos e, incluso, en tanto que simplemente decimos. Y, en este sentido —y siguiendo de cerca, por cierto, la noción heideggeriana de metafísica—, resulta que la diferencia sexual femenina será una instancia metafísica. Pero, no en el sentido de la metafísica masculina, que se sitúa más allá, en los cielos o en la trascendencia, 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 el ahora*, a una continuidad de la vida, que Muraro define como “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”⁵⁸. Si lo entiendo bien, ese *algo más* metafísico, que acompaña todo decir, es el orden materno.

En un sentido no muy alejado de la tensión hegeliana entre libertad y necesidad, Luisa Muraro afirma que el reconocimiento femenino de esa experiencia originaria con la madre implica también el reconocimiento de su

⁵⁵ Ibídem.

⁵⁶ L. Muraro. *op. cit.*, p. 18.

⁵⁷ Ibídem.

⁵⁸ L. Muraro. *op.cit.*, p. 54.

autoridad. Y esa *autoridad de la madre* se reconoce en la normatividad de la lengua, nos asegura Muraro. Porque la normatividad de la lengua materna “no se ejerce como ley, sino como un orden vivo más que instituido”. Sin duda, está hablando aquí Muraro de ese *orden simbólico de la madre* que da título a toda su obra.

Por todo lo dicho, parece claro que para Muraro *el orden simbólico de la madre* y *el saber amar a la madre* son principios constitutivos del ser femenino. Y, también, del decir de ese ser, de su lengua materna. La lengua materna será, precisamente, la que nos retraiga a esos principios originarios de nuestro ser femenino. Y sólo desde estos principios recuperaremos la mediación con el mundo. O, en palabras de Luisa Muraro: “la mediación se funde felizmente con la maternidad”. Esta idea de mediación alcanza en Muraro aquí un sentido más amplio que el de la simple sustitución de la experiencia originaria por la lengua: la lengua materna, para esta pensadora, nos *sustituye-restituye la experiencia*⁵⁹.

Aun cuando está clara la filiación de Muraro a las tesis del feminismo de la diferencia de la francesa Luce Irigaray (y la italiana no lo oculta es sus escritos), se reafirma en su idea personal de un orden materno calificable de *continuum* y, frente a Irigaray, aporta lo que es una de sus ideas centrales: la necesidad de aceptar que el orden materno es el orden simbólico para las mujeres por excelencia y, sobre todo, el reconocimiento de *la autoridad de la madre* a partir de ahí. Advierte Muraro que sólo por ese reconocimiento es posible la independencia femenina. Sólo eso nos permite independizarnos del orden masculino y jugar desde otros parámetros simbólicos: desde *el orden simbólico de la madre* y de su *autoridad*. Sin aceptar tal autoridad, en cambio, se produce para Muraro “el desorden más grande que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina”⁶⁰.

Si aceptamos, al menos hipotéticamente, ese *orden simbólico de la madre*, tal aceptación nos llevará necesariamente a redefinir el punto de vista femenino sobre cualquier otra relación con el mundo –(personal, social o política). Y, según Muraro, ésta ha de ser la dirección política de las mujeres para el feminismo de la diferencia –el suyo–: “hacer necesario un nuevo orden simbólico”⁶¹. Con esta afirmación entramos en lo que esta pensadora llama sus *propuestas políticas*.

Muraro piensa que las mujeres deben aumentar cada vez más sus exigencias de libertad, con lo que aumentará cada vez más también su necesidad de encontrar una mediación entre ellas y el mundo. Y ésta es la política de la

⁵⁹ L. Muraro. *op.cit.*, p. 85.

⁶⁰ L. Muraro. *op.cit.*, p. 92.

⁶¹ L. Muraro. *op.cit.*, p. 97.

mujer, a juicio de Muraro, que nada tiene que ver con la política en el sentido del feminismo reivindicativo de la igualdad. Muraro afirma que las mujeres han venido practicando la *automoderación*, por su propia represión. Pero, piensa, si acaba con esta *represión*, la mujer descubre la necesidad simbólica de la madre cuando “presta oído a la enormidad de los deseos y los miedos”⁶².

Intentemos ordenar lo dicho hasta aquí: para Muraro hay que partir de la *autoridad de la madre*, esa instancia que se reconoce como primera mediadora de la mujer con el mundo, por tratarse de la relación femenina originaria y, con ello, de la relación prioritaria a cualquier otra para una mujer. Y la política que el feminismo de la diferencia ha de plantear será, en términos de Muraro, la de “dar traducción social a la potencia materna”.

De manera muy sucinta, entremos ahora en la reflexión crítica sobre algunas de las consecuencias que cabe extraer de todo lo expuesto hasta aquí. Para empezar, Luisa Muraro no entra a discutir la diferencia genérica; ni siquiera discute cómo y por qué ésta ha recaído siempre negativamente sobre las mujeres. De este modo, su discurso no se plantea el hecho de que exista o no tal diferencia, ni tampoco cuál sea su génesis, ni mucho menos a qué intereses puede servir su mantenimiento. Como hecho consumado, parte Muraro de la existencia de la diferencia genérica y fundamenta en ella todo su pensamiento del *saber amar a la madre* y del *orden simbólico* de la misma.

Resulta al menos oscuro saber qué figura materna es la que juega en el discurso de Muraro. Y más difícil todavía resulta comprender en qué orden simbólico pueda resolverse ésta, si ha de hacerlo fuera de las coordenadas de pensamiento y de lenguaje establecidas hasta ahora por el orden patriarcal. Porque existe el peligro de sobrentender que se trata aquí de un modelo de maternidad no muy lejano al modelo propio del pensamiento patriarcal. Este pensamiento también defiende unos valores como valores esencialmente femeninos. Y a la cabeza de éstos pone la maternidad, que realizaría la esencial diferencia femenina. Claro está que una visión como ésta permanece presa de la óptica de la desigualdad femenina, que entiende a las mujeres como diferentes por inferioridad.

Pero, volvamos a Muraro y concedamos que sus propuestas no pasan por esa óptica patriarcalista. Y, así, podemos entender que su defensa de aceptar la *autoridad de la madre* se formula con el objetivo de generar un nuevo orden simbólico femenino. Tal cosa puede resultar sugerente: puede resultarlo, si no nos planteamos hasta qué punto no nos hace retroceder a los discursos, en los que lo que es *ser mujer* y *lo que no*, o en los que *cómo serlo* y *cómo no*, ya ha sido definido por un pensamiento que es moderno, masculino y patriarcal por excelencia.

⁶² L. Muraro. *op.cit.*, pp. 101-102.

El feminismo de la diferencia en Italia ha dado también pie a réplicas teóricas tan brillantes como la de Lidia Cirillo, cuyo título *–Mejor huérfanas–* expresa de modo tajante el rechazo profundo de esta pensadora feminista y marxista a los planteamientos afines al feminismo de Muraro. Sólo mencionaré aquí a Lidia Cirillo, para hacer suyas unas palabras con las que poder cerrar –al menos por ahora– esta aproximación al feminismo de la diferencia. Afirma Cirillo –en clara controversia con las posiciones de Luisa Muraro, que se han querido hasta aquí aclarar– lo siguiente: “Toda alternativa posible ha de basarse en una reducción de las diferencias en las condiciones de vida, que pueden ser completamente distintas en ciertos aspectos y muy parecidos en otros, ya que las condiciones mínimas de bienestar son iguales para todos y para todas: una casa, dos comidas, derecho a la salud y a la instrucción y algunas otras cosas elementales respecto a las cuales la mayor parte de los individuos de la especie son aún muy desiguales”⁶³.

Algunas reflexiones críticas (a modo de conclusión provisional)

Hemos trazado un recorrido por las estaciones principales del feminismo de la diferencia, al menos por aquéllas que han constituido sus puntos de origen. Quizá ahora sea el momento de iniciar al menos algunas consideraciones críticas que ese recorrido ha suscitado, no sólo en esta singladura, sino en las voces de reconocidas teóricas del pensamiento feminista más actual.

Por comenzar con una observación más general, resulta sin duda paradójico establecer la diferencia sexual y, en particular, la diferencia femenina como paradigma de una identidad que se ofrece como esencial. Tal estrategia intelectual es sólo posible si se parte de la renuncia al sujeto constituyente de la modernidad y, con ello, se utiliza la entraña de la llamada postmodernidad para abdicar así de toda reclamación de un sujeto femenino fuerte. No otro es el sentido de las aseveraciones críticas que, aun cuando un tanto extensamente, recogemos aquí de la filósofa Celia Amorós por su especial pregnancia: “Postmodernidad. Diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse, como lo afirma Wellmer, la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria se concreta, como es sabido, en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebran el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido

⁶³ L. Cirillo. *Meglio Orfane*. 1993 (*Mejor huérfanas. Por una crítica al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 108-9).

como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación”⁶⁴.

Muchas han sido las reflexiones críticas, réplicas y contra-réplicas que el feminismo de la diferencia ha suscitado en otros discursos actuales de la teoría feminista, incluidos aquéllos que se reclaman de la postmodernidad. Dibujaremos al menos aquí algunos retazos relevantes de tales críticas, empezando por las propias posiciones autocríticas, como la de Julia Kristeva quien, desde la afinidad de partida con el feminismo francés de la diferencia, “aboga contra el mismo por una subjetividad no sustantiva, ni predefinida, ni entendida como esencia, sino que habla de una identidad estratégica: asumir una materialidad específica pero también una identidad simulada y múltiple, conjugar la fragmentación con la pluralidad: ser varias cuando se nos quiera adscribir a una identidad preestablecida y ajena, una y definida cuando se nos quiere anular”⁶⁵.

También desde el discurso de la teoría feminista más postmoderna se han criticado los postulados de la diferencia y, así, Teresa de Lauretis se interroga por el caso de la diferencia italiana, haciendo extensiva su perplejidad también al feminismo francés de la diferencia: “En el caso de Milán –apunta de Lauretis– no es ilícito preguntarse, ¿cuál es el imaginario efectuado o promovido por el simbólico femenino? ¿A qué fantasmas da a luz la madre simbólica?” Hay que repetir que la crítica de Lauretis al feminismo de la diferencia no pasa por la crítica que se le puede hacer desde el discurso de la igualdad o del feminismo ilustrado. Teresa de Lauretis es partidaria de la deconstrucción de la subjetividad, incluida la subjetividad de género –la masculina y la femenina–, porque, como he apuntado, es una pensadora de la postmodernidad, que en ocasiones se ha asimilado también al llamado *post-feminismo*. Por tanto su crítica hay que entenderla más bien a la inversa que otras: a Lauretis le parece que el modelo de la diferencia sigue preso de la idea de sujeto propia de la modernidad, de esa subjetividad esencial y constituyente que, para la postmodernidad, se ha fragmentado y se ha hecho añicos hace ya mucho tiempo⁶⁶.

En su referencia concreta al feminismo francés de la diferencia y, todavía más concretamente, a las tesis psicoanalíticas de Julia Kristeva, Teresa

⁶⁴ C. Amorós. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, p. 320.

⁶⁵ Rodríguez Magda, Rosa M^a. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 138.

⁶⁶ T. de Lauretis. *Alice Doesn't*. Indiana University Press, Bloomington (trad.: *Alicia ya no*, ed. Cátedra, Feminismos, Madrid, 1992).

de Lauretis se mueve desde la semiótica, como Kristeva y, como ella desde el psicoanálisis, si bien no desde el lacaniano, sino desde la revisión crítico-feminista de Freud. Por ello, su crítica se dirige hacia la imposibilidad (en el discurso de Kristeva y en el resto del feminismo de la diferencia deudor de Lacan) de fundamentar subjetividad femenina alguna, sea en sus formas más esencialistas (como es el caso de Irigaray), sea en sus formas más flexibles o dinámicas (como hace Kristeva). El argumento que da Lauretis puede resumirse en estas líneas de su texto de 1995, titulado “Imaginario materno y sexualidad”: “Si, por tanto, como nos dice Lacan, el deseo de la histérica es el deseo femenino por antonomasia, y éste es “sostener el deseo del padre”, entonces ciertamente la imposibilidad de ser sujeto del propio deseo es definitiva e irrevocable”⁶⁷ (ya que *ser sujeto del propio deseo* es –acotaría yo aquí– tanto como ser sujeto de hecho en términos psicoanalíticos).

Como es fácil suponer, el feminismo de la diferencia ha sido objeto de más de una crítica desde otras posiciones feministas. Por ejemplo, la alemana Alexandra Busch se ha centrado en concreto en la crítica a *Ética de la Diferencia Sexual* de Luce Irigaray. Las objeciones que esta pensadora alemana formula, ya en 1989, a las tesis de Irigaray se resumen en el reproche de que las promesas acerca de las nuevas concepciones sobre el mundo que su filosofía de la diferencia femenina abre no acaban por concretarse en ninguna parte de su obra. Busch afirma que se trata, en las propuestas de Irigaray, de una *vieja y conocida canción*. Y concluye tajantemente: “Si atendemos más detenidamente al texto (de Irigaray) –y a ello nos obliga el mismo, ya que resulta incomprensible en un primer vistazo–, reconocemos en él propuestas reformistas, en el mejor de los casos. Y las supuestamente nuevas concepciones y relaciones son, como mucho, variantes hasta ahora descuidadas de pensamientos pre-existentes”⁶⁸.

Otra de las críticas más solventes al feminismo de la diferencia francés –no sólo a Irigaray, en este caso– la ha realizado la teórica feminista norteamericana Nancy Fraser, también en 1989. Para Fraser, la traslación de los supuestos de este tipo de discurso a la política ha provocado, no un uso, sino un abuso de la noción de la diferencia y de la identidad femeninas, que, en realidad, van en contra de los propios intereses feministas⁶⁹. La crítica de

⁶⁷ T. de Lauretis. “Imaginario materno y sexualidad”, en: *Debate Feminista*, año 6, vol. 11, abril-1995.

⁶⁸ A. Busch. “Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen- Zu Lucas Irigaray Ethik der sexuellen Differenz”, en: Ruth Grossmass y Christiane Schmere (eds.): *Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck. Kritik konservativer Anteile in neuen feministischen Theorie*. Frankfurt, 1998.

⁶⁹ N. Fraser. “Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista”, en: *Hypatia*, Buenos Aires, 1989.

Fraser entiende que el discurso de la diferencia desactiva la carga reivindicativa y política del feminismo, por cuanto se concentra en temas como la identidad femenina y la subjetividad, pero olvida que el feminismo es ante todo *un movimiento de conquistas sociales*, que siempre se han orientado hacia la causa de la emancipación de las mujeres.

La gran cantidad de literatura crítica que ha provocado el feminismo de la diferencia hace imposible que sigamos recogiénola aquí. Como se ve, las críticas se concentran sobre todo a finales de los años ochenta, que es cuando este nuevo feminismo tuvo su mayor impacto. Todos los textos que he ido comentando, así como la polémica que suscitan, demuestran algo que, a mi juicio, no resulta poco importante: y es que el feminismo de la diferencia ha generado un debate vivo en el seno de la teoría feminista más reciente, al hilo de la redefinición del concepto de *género* y del gran impulso teórico que el mismo ha supuesto en esa órbita conceptual. Y, además de congratularnos por ello, también hay que ser conscientes de que lo que no cabe es obviar este fenómeno de la diferencia, que nos obliga, en tanto que feministas, a conocerlo y dialogar con sus posiciones, aun cuando sea desde la más crítica de las reservas teóricas.

Bibliografía

Del feminismo francés de la diferencia

Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra (Feminismos), Madrid, 1997.

Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Braidotti, Rosa: "Radical Philosophies of Sexual Difference: Luce Irigaray", en: *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polito Press, 1994.

Busch, Alexandra: "Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen- Zu Luce Irigaray Ethik der sexuellen Differenz", en: Ruth Grossmass y Christiane Schmere (eds.): *Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck*, Frankfurt, 1998.

Butler, Judith: "The Body Politics of Julia Kristeva", en: *Hypatia*, vol. 3, nº 3, 1989.

Cavana, M^a Luisa P.: "Diferencia", en: *10 Palabras clave sobre Mujer*, ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995.

Cixous, Hélène: *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos 1995.

Firestone, Shulamith: *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.

Fraser, Nancy: "Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista", en: *Hypatia*, Buenos Aires, 1989.

Friedan, Betty: *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974.

Irigaray, Luce: *Speculo. Espejo del otro sexo*, Madrid, Saltés, 1978.

- Irigaray, Luce: *Ese sexo que no es uno*, 1979, Madrid, Saltés, 1981.
- Irigaray, Luce: *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, La Sal, 1985.
- Irigaray, Luce: *Éthique de la différence sexuelle*, París, Lés Éditions de Minuit, 1984.
- Irigaray, Luce: *Yo, tu, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Irigaray, Luce: *Amo a ti*, Barcelona, Icaria, 1994.
- Kristeva, Julia: *Etrangers à nous-mêmes*, París, Fayard, 1988.
- Kristeva, Julia: *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Lauretis, Teresa de: "Imaginario materno y sexualidad", en: *Debate Feminista*, año 6, vol.11, México, abril 1995.
- Lauretis, Teresa de: *Alice Doesn't*, Indiana University Press (trad.: Alicia ya no, Madrid, Cátedra (Feminismos), 1992).
- Millet, Kate: *Política Sexual*, México, Aguilar, 1969.
- Moi, Toril (ed.): *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Posada Kubissa, Luisa: *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados*, Madrid, Horas y Horas, 1998.
- Puleo, Alicia H.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Rodríguez Magda, Rosa María: *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Sendón, Victoria: *Marcar las diferencias*, Barcelona, Icaria, 2002.
- Stopczyk, Annegrette: *Was Philosophen über Frauen denken*, Munich, Matthes und Geitz Verlag, 1980.

Del Feminismo italiano de la diferencia

- Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra (Feminismos), Madrid, 1997.
- Amorós, Celia: *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, Libros del P.U.E.G., U.N.A.M., 1994.
- Amorós, Celia: "La política, las mujeres y lo iniciático", en: *El Viejo Topo*, n° 100, octubre- 1996.
- Cirillo, Lidia: *Meglio Orfane*, 1993 (*Mejor huérfanas. Por una crítica al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2002).
- Cigarini, Lia: *La política del deseo*, Barcelona, Icaria, 1998.
- Corral, Natividad: "Sobre teorías feministas del derrumbe, psicoanálisis y políticas de emancipación", en: *El Viejo Topo*, n° 102, diciembre-1996.
- Cavana, M^a Luisa P.: "Diferencia", en: *10 palabras clave sobre Mujer*; ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995.
- Diotima: *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- Knapp, Gudrun-A.: "Zur Theorie und politische Utopie des 'affidamento'", en: *Feministische Studien*, año 9, mayo-1991/ N° 1; Weinheim
- Irigaray, Luce: *Speculo. Espejo del otro sexo*, Madrid, Saltés, 1978.

- Irigaray, Luce: *Yo, tu, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Irigaray, Luce: *Amo a ti*, Barcelona, Icaria, 1994.
- Lauretis, Teresa de: "Imaginario materno y sexualidad", en: *Debate Feminista*, año 6, vol.11, México, abril 1995
- Libreria delle Donne - Milán: *Non credere de avere dei diritti*, Turín 1987 / *No creas tener derechos*, horas y Horas, Madrid, 1991.
- Lonzi, Carla: *Sputiamo su Hegel; Scritti di Rivolta Femminile*, 1970 (*Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*; Anagrama, Barcelona, 1981).
- Miguel, Ana de : "Feminismos", en: *10 Palabras Clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.
- Millet, Kate: *Política Sexual*, México, Aguilar, 1969.
- Muraro, Luisa: "Sobre la autoridad femenina", en: *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Fina Birulés (comp.), ed. Pamiela, Pamplona, 1992.
- Muraro, Luisa: *Le ordine simbolico della madre*, ed. Riuniti, Turín, 1991 (*El orden simbólico de la madre*; Horas y Horas, Madrid, 1994).
- Posada Kubissa, Luisa, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados*, Madrid, Horas y Horas, 1998.
- Posada Kubissa: "De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia", en: C. Amorós (editora), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000.
- Posada Kubissa: "Esplendor y miseria del patriarcado", en: *El Viejo Topo*, nº 118, abril-1998.
- Puleo, Alicia H.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, Col. Feminismos, 1992.
- Puleo, Alicia H.: *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2000.
- Rossanda, Rossana: *Las otras*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- VVAA: "El final del patriarcado". (*Ha ocurrido y no por casualidad*), *El Viejo Topo*, nº 96, Barcelona, 1996.