

La práctica de la diferencia

No existe un “feminismo de la diferencia”. Existe una práctica política y un pensamiento de la diferencia sexual femenina. Medio existe también, en vías de desarrollo, una práctica política y un pensamiento de la diferencia masculina. No existe un “feminismo de la diferencia” porque la práctica política de la diferencia femenina no tiene ni como objetivo ni como horizonte la reivindicación de derechos, de cuotas o de instancias de poder dentro del patriarcado; no pretende, en realidad, medirse con este sistema de poder, un medirse que es clave en el feminismo desde que el principio de igualdad de los sexos quedó claramente definido en Europa durante el Humanismo y el Renacimiento.¹

La práctica política de la diferencia femenina no nació, pues, en el siglo XX para contrarrestar, completar o cuestionar el llamado feminismo de la igualdad (un concepto cuyo opuesto es desigualdad, no diferencia). Ha existido históricamente durante muchos siglos: siempre ha habido mujeres que han buscado y han hallado un sentido libre de sí en la reflexión y en la puesta en palabras de su experiencia femenina. Es decir, que han significado libremente ese sexo que —lo ha dicho Luce Irigaray— “no es uno”.² Al hacerlo, se han separado del modelo de género femenino vigente y han actuado como de-generadas, como mujeres sin género. Han actuado como de-generadas no en la crítica ni en la lucha contra el patriarcado, sino en el apartamiento de este orden y en la búsqueda de otras mediaciones, de mediaciones no masculinas, para intentar estar en el mundo en femenino. Esta de-generación no ha consistido ni consiste en una reforma de los

*El feminismo de la diferencia: partir de sí**

María-Milagros Rivera Garretas

contenidos de lo femenino sino en un cambio radical de la naturaleza de las relaciones de y entre los sexos.³

¿Qué es la práctica de la diferencia femenina? Lia Cigarini, de la Librería de Mujeres de Milán, ha distinguido tres maneras de entender esa práctica.⁴ Una manera sería la de las y los que sostienen que las mujeres son distintas de los hombres en los contenidos de su operar en el mundo; a este concepto de la práctica de la diferencia le llama Lia Cigarini “del orden de las cosas”. Una segunda manera es la de las y los que opinan que la diferencia se inventa mediante estudios y pensamientos; define este modo de ver como “del orden del pensamiento”. La tercera, que es la que esa jurista sustenta, consiste en “el sentido, el significado que se da al propio ser mujer. Y es, por tanto, del orden simbólico”. Que algo sea del orden simbólico quiere decir que nace de una práctica política en la que se indaga el sentido del propio ser mujer (u hombre) desde el deseo singular de existir libremente en un mundo no neutro.

La diferencia sexual no es,

pues, una variable más a añadir a una retahíla de otras variables *politically correct* del discurso progresista contemporáneo, variables como género, raza, etnia, clase social, posición en el sistema colonial, o “preferencia” erótica (hay poco sitio para las preferencias donde la heterosexualidad es obligatoria). Porque estas variables, que hablan de parcialidad, de marginación difícilmente superable, son funcionales al patriarcado. Se trata más bien de pensar un no pensado, de decir un no dicho, de mirar el mundo entero y decirlo con palabras nacidas de una política que no cancele el cuerpo femenino.

Tampoco es un “concepto heterosexual”⁵ porque no se hace cómplice con la exclusión de la realidad de los “cuerpos que [no] importan”, como los lesbianos o los gays.⁶ No pretende, como he dicho, medirse con la heterorrealidad, no pretende dialogar con un mundo en el que la libertad de los hombres viriles pasa por ser la libertad neutra universal. La diferencia sexual es una necesidad que mujeres y hombres convertimos, si así lo deseamos, en materia política.



La teoría

Antoinette Fouque y el grupo *Psychoanalyse et Politique* fueron las introductoras, a finales de los años sesenta, del concepto de diferencia sexual y de la necesidad de un orden simbólico nuevo. La gran creadora de la teoría de la diferencia femenina es la lingüista y psicoanalista Luce Irigaray. Desde la publicación en París en 1974 de su tesis doctoral titulada *Speculum. Espéculo de lo otro, mujer* —pues es así como debe entenderse el subtítulo de este estudio según ha escrito recientemente la propia autora— hasta la aparición, en 1992, de su libro, *Amo a ti* (Barcelona, 1994), la controversia y el entusiasmo han acompañado siempre a la obra de Luce Irigaray. Un extremo en el tiempo de la controversia que le ha rodeado durante años fue su expulsión de la Sociedad Psicoanalítica Francesa y su marginación de la universidad en ese país a causa de los contenidos juzgados heterodoxos de *Spéculum*; el extremo más reciente lo constituye la polémica que suscitó en Italia la traducción de *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'Histoire*, un libro dedicado a un antiguo alcalde de Bolonia luego parlamentario europeo. El entusiasmo sostenido de las mujeres se debe a la gratitud que muchas feministas hemos sentido y sentimos ante el talento de Luce Irigaray para poner en palabras unos modos de ser en femenino que vivíamos en desorden y sin arraigo porque les faltaban el significado común y el sentido histórico que ella ha sabido darles, reconociendo las necesidades de una época. Libros como *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (París, 1980), *Ethique de la différence sexuelle* (París, 1984) o *Sexes et Parentés* (París, 1987) han marcado en el placer la

política y el pensamiento de muchas mujeres de eso que se suele mal llamar la segunda ola (y que es la número *n*) de feminismo en Occidente.

Luce Irigaray ha dado significado común y sentido histórico a relaciones humanas y sociales y a experiencias de vida que hasta entonces vivían sin nombre, humilladas por una razón parcial y viril que se presentaba ante el mundo como neutra y universal. Ella ha contribuido a elaborar una subjetividad sexuada, le ha buscado su ética, su relación con la sexualidad y el autoerotismo femeninos; su dimensión divina, su genealogía y su futuro en un mundo en el cual la sexuación sea civilizada y no forme parte de la enfermedad o de la barbarie.

Otras autoras, como Hélène Cixous, han analizado magistralmente las relaciones entre el cuerpo femenino y la escritura, desarrollando (con otras) el concepto de *écriture féminine*. Se trata de un experimento que ha demostrado que lo femenino, frente a la opinión dominante en el psicoanálisis, sí existe. “La *féminin*”, la hembra femenina, existiría, con figura propia, a partir de su relación privilegiada con el cuerpo materno; una relación en la cual la madre nos transmitiría el lenguaje, la lectura simbólica del mundo. Una relación privilegiada con lo inconsciente, una relación desde la cual todo es posible. Todo es posible porque en ella no hay límite ni al placer *jouissance*, ni al saber, no existe ese famoso límite impuesto por la lógica, la lógica que se detiene donde algo deja de cuadrar, la lógica que es incompatible con la desmesura del deseo. Hélène Cixous ha aplicado estas ideas a sus lecturas de la escritora brasileña Clarice Lispector y a su propia obra de creación.

Desde mediados de la década de

los ochenta, hace teoría de la diferencia femenina la comunidad filosófica femenina *Diótima*, nacida en la Universidad de Verona en 1984. Las filósofas de *Diótima* reconocen su vínculo con Luce Irigaray en su primer libro común, *Il pensiero della differenza sessuale* (Milán, 1987), la contraportada recoge la conocida frase de aquella: “La diferencia sexual representa uno de los problemas o el problema que nuestra época tiene que pensar” (*Ethique*, 13). La trayectoria intelectual de este grupo tiene, sin embargo, una personalidad bien definida. Sus miembros han explorado dimensiones nuevas de la práctica de la diferencia femenina en el siglo XX y en otras épocas, han descubierto cómo la experiencia de las mujeres “hace mundo”, dándolo a luz cuando logra nombrar relaciones sin recurrir a mediaciones masculinas (*Mettere al mondo Il mondo*, Milán 1990, trad. Barcelona, 1996), han entrevisto un cosmos ordenado según un principio materno en *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre* (Milán, 1992) y según la práctica del partir de sí, práctica que se sustrae de las muchas contraposiciones o antinomias inscritas en el simbólico dominante.⁷ “Con la imagen del cielo estrellado dentro de nosotras” —han escrito esas autoras— “se muestra que la medida del cosmos la encontramos en nosotras mismas porque el orden de la madre está tanto dentro como fuera de nosotras. Por este motivo, no se trata tanto de calcular la distancia entre las estrellas como de seguir una práctica de vida orientada”.⁸

El concepto de orden simbólico de la madre lo ha estudiado magistralmente Luisa Muraro en el libro titulado *L'ordine simbolico della madre* (Roma, 1991, trad. Madrid 1994), una obra que entrelaza con arte ex-



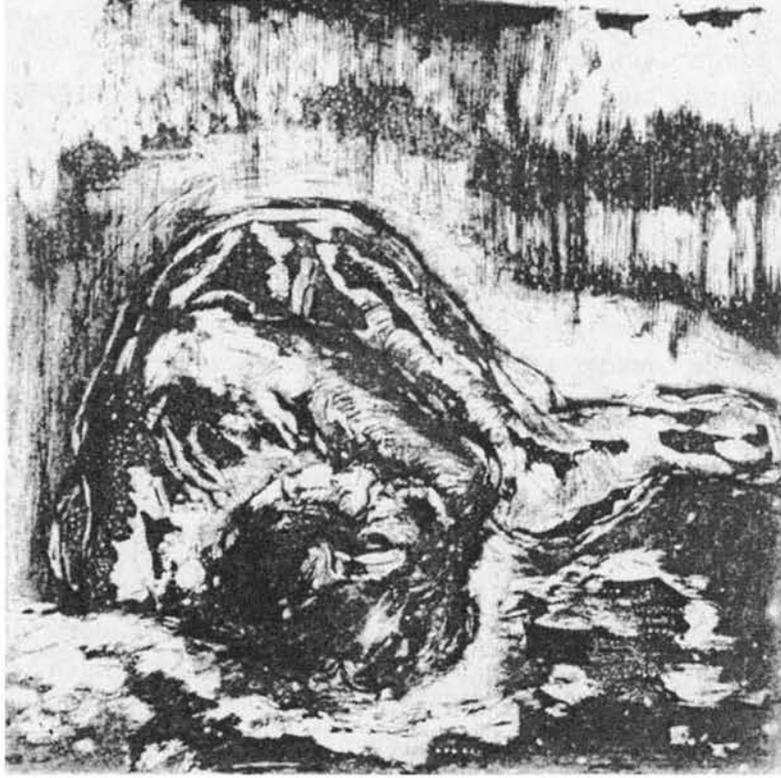
quisito experiencia personal y teoría; teoría que esta filósofa ha definido precisamente como “las palabras que dicen lo que es”.

La lectura de Luce Irigaray, de Luisa Muraro y de otras filósofas de Diótima me trae una y otra vez a la mente la obra de María Zambrano. Hay alguna ligazón entre la razón poética de María Zambrano, la subjetividad sexuada de Luce Irigaray y el orden simbólico de la madre de Diótima.

Puesto que no existe una relación de magisterio con María Zambrano, se diría que se trata de una cierta forma de hacer filosofía de algunas mujeres que aparece en Europa cuando las primeras generaciones de alumnas que accedieron a la universidad sin trabas formales se pusieron a estudiar el conocimiento tradicional.

Al hacerlo, percibieron sus grandes vacíos, no se reconocieron en él, no hallaron en la tradición filosófica dominante un lugar en que significarse, una mediación que las llevara a establecer con libertad su sentido de sí.

El relato que hizo hace algunos años María Zambrano de su génesis de la razón poética expone dramáticamente la sensación de ajenidad con el patriarcado que comparten esas creadoras: “Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma* [...]. Yo creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo



era razón poética. Y tardé en encontrar su nombre. Lo encontré precisamente en *Hacia un saber sobre el alma*, pero sin tener todavía mucha conciencia de ello. Yo le llevé este ensayo, que da título al libro, al propio don José Ortega, a la *Revista de Occidente*.

Él, tras leerlo, me dijo: “Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá”... Yo salí llorando por la Gran Vía, al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital. Y de ahí parten algunos de los malentendidos con Ortega, que me estimaba, que me quería. No lo puedo negar.

Y yo a él. Pero había... como una imposibilidad. Es obvio que él dirigió su razón hacia la razón histórica. Yo dirigí la mía hacia la razón poética.

Y esa razón poética —aunque yo no tuviera conciencia de ella— aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla, aunque quisiera”.⁹

Del partir de sí a la política en primera persona

Desde 1975, en la Librería de Mujeres de Milán se hace día a día práctica política de la diferencia femenina. El itinerario de esa práctica y su traducción en teoría política han sido recogidos a lo largo de los años en las dos series de la revista *Via Dogana*, en los *Sottosopra*, en el libro colectivo *No creas tener derechos* (Madrid, 1991).

La segunda serie de *Via Dogana* nació en 1991 con el propósito de “poner fin al dualismo

según el cual la política de las mujeres sería una política al lado de otra, llamada masculina o neutra, y poner en el centro de la política la política de las mujeres”.¹⁰ Esta propuesta de intervención femenina libre en el mundo se apoya en un modo de relacionarse con la realidad que nació en los grupos de autoconciencia de los años sesenta y setenta: el partir de sí, el partir de lo que tenemos, y lo que tenemos es principalmente la experiencia femenina personal.

El partir de sí distingue la política en primera persona del feminismo de la emancipación. El partir de sí transforma la experiencia femenina personal —esa experiencia que está tan desprestigiada en el estructuralismo y en algunos autores postmodernos— en materia política y en lugar de libertad, en un lugar donde intentar ser. El feminismo de la emancipación propone, en cambio, hacer política mirando a donde se quería o se podría llegar, reivindicando para ello derechos que nos lle-



ven a las mujeres más allá de la propia experiencia, liberándonos de ella como si fuera un estorbo. La política en primera persona no nos aboca, sin embargo, a un vivir en una realidad parcial, limitada por el sexo masculino: “Existe indudablemente la necesidad de compartir el mundo. Pero con todas las demás mujeres y con los hombres, o sea con toda la gente de carne y hueso empezando por la más cercana. No tengo que dividir el mundo con el otro sexo en cuanto tal, del mismo modo que lo que me falta no es el ser hombre”.¹¹

La política en primera persona no tiene como objetivo la obtención de cuotas de poder o la acción positiva. No dialoga, en realidad, con el sistema de representación democrática. No busca, por tanto, la reivindicación de derechos sino más bien el estar “por encima de la ley, no en contra”, el “vacío de norma” que abra espacios a una práctica política que lleve a las mujeres implicadas a decidir por sí mismas qué es lo que desean.¹² Casos paradigmáticos son los de la pornografía o la prostitución, en los cuales la reivindicación de derechos ha llevado con más frecuencia a la frustración y a la división entre mujeres que al avance de la libertad femenina.

En la política en primera persona es clave el recurso a la mediación de otra mujer o de otras mujeres. La mediación de otra mujer, de una mujer a la que reconozco autoridad, me permite realizar mi deseo, me lleva a significarme, abre a la libertad femenina caminos que modifican las relaciones de poder existentes en la sociedad. En los espacios de mujeres adquiere vida y sentido la mediación que me permite relacionarme con el mundo entero. La mediación primera y necesaria que desbloquea la mente de una mujer y le permite in-

tervenir en la realidad es la relación con la madre, con la madre real y concreta, la que nos ha dado la vida y nos ha enseñado a hablar, garantizando la concordancia entre las palabras y las cosas. La relación de amor y de reconocimiento hacia la madre es tan importante que ha sido descrita como el “punto de Arquímedes” en que se apoya el nacimiento de un orden simbólico nuevo.¹³ Esta relación de gratitud —que no es del orden moral sino del orden simbólico— puede entablarse tanto si los sentimientos que tenemos hacia nuestra madre son de amor como si son de odio o de indiferencia: en este sentido, el amor femenino de la madre es una práctica política.¹⁴ La relación de la hija con su madre es una estructura elemental que falta en el patriarcado, una carencia de la que este sistema de poder se nutre; tanto es así, que en él se presenta al padre como el verdadero autor de la vida.

Las figuras

De la práctica de la diferencia femenina y de su teorización han nacido figuras como el *affidamento*, la genealogía femenina, la autoridad femenina y el final del patriarcado. Estas figuras, formuladas todas en positivo, no son códigos porque no dependen de reglas ni de normas establecidas que las regulen.

Luce Irigaray, entre otras, dio vida y contenidos históricos y filosóficos a la genealogía de mujeres, genealogía que da sentido y placer a nuestro estar en el mundo. Un estar en el mundo que esta pensadora ha imaginado sin madre, rodeadas de representaciones de mujeres que siempre tienen al hijo en brazos, porque en el origen de nuestra sociedad no se situaría el parricidio edípico de que habla Freud sino el matricidio que sugiere la *Orestíada*. “Pienso que

también es necesario” —ha escrito Irigaray— “para no ser cómplices del asesinato de la madre, que afirmemos la existencia de una genealogía de mujeres. Una genealogía de mujeres dentro de nuestra familia: después de todo, tenemos una madre, una abuela, una bisabuela, hijas. Olvidamos demasiado esta genealogía de mujeres puesto que estamos exiliadas (si se me permite decirlo así) en la familia del padre-marido”.¹⁵

En la Librería de Mujeres de Milán y en la comunidad filosófica Diótima han sido practicadas y pensadas las figuras del *affidamento*, de la autoridad femenina y del final del patriarcado. El *affidamento* es una relación política privilegiada y vinculante entre dos mujeres. Dos mujeres que no se definen como iguales en términos de *sororidad* sino como diversas y dispares. No consiste en un pacto de amor ni tampoco de magisterio jerárquico; aunque puede darse entre una joven y una vieja, ha sido practicada y pensada como una relación entre adultas. La relación de *affidamento* se establece para mediante ella dar vida al deseo personal de existencia y de intervención en el mundo.

A la mujer con quien entro en relación de *affidamento* le reconozco autoridad, autoridad que es de raíz femenina y materna. Deposito en ella confianza para crecer (*augere*) y para reconocer, sin entrar en el juego de la identificación ni tampoco en el de la rebelión, cuáles son la medida y los límites de mi deseo de existir y mis posibilidades de liberarlo en la sociedad.

El reconocimiento de autoridad femenina debe saber convivir con la práctica de la disparidad: si la autoridad femenina funciona demasiado bien, puede ofrecer el peligro de cancelar las diferencias entre las muje-



res que reconocen esa autoridad, aplastando así su deseo propio y peculiar. La autoridad se convierte entonces en una mediación que no produce, que no da vida a algo nuevo.

La autoridad femenina no replica a la autoridad tradicional. No la replica porque ni tiene ni busca poder social en el orden o desorden patriarcal. No la replica, tampoco, porque la diferencia femenina no se mide con la masculina: aunque las funciones que ejercemos mujeres y hombres en el mundo (caminar, pensar, etcétera) sean idénticas, la experiencia de vivir en un cuerpo sexuado en femenino es distinta de la experiencia de vivir en un cuerpo sexuado en masculino.¹⁶ Porque la mujer es un entero y el hombre es un entero: cada uno de los sexos es un principio creador de alcance cósmico.

El final del patriarcado es un hallazgo, una invención simbólica, de la Librería de Mujeres de Milán, hecho público en su revista "Via Dogana," en 1995. El reconocimiento del final del patriarcado lo explica de la siguiente manera el número de la revista no periódica "Sottosopra" que publicó esa Librería en enero de 1996 y que en español se titula precisamente *El final del patriarcado*:¹⁷ *El patriarcado ha terminado, ya no tiene crédito femenino y ha terminado. Ha durado tanto como su capacidad de significar algo para la mente femenina. Ahora que la ha perdido, nos damos cuenta de que, sin ella, no puede durar. No se trataba, por el lado femenino, de estar de acuerdo [...]. Era, más bien, un hacer de necesidad virtud. Pero que ahora ya no se hace. Ahora es*

otra época y otra historia, tanto que lo que se decidió sin o en contra de ella, se ha vuelto caduco, como si le hubiera obedecido siempre a ella. ¡Qué raro! Pero ¿vale, quizá, para las relaciones de dominio lo mismo que para el amor, que hace falta ser dos? Ahora a ella ya no le va, ya no es la misma; ha cambiado, como se suele decir [...]. Lo decimos sin triunfalismos. Nos toca medirnos con la desmesura de un saber de la vida



demasiado grande, como es el nuestro, con el intercambio demasiado intenso que circula entre mujeres, con la enormidad de un logro histórico —el final del patriarcado— que se traduce, inevitablemente, en la enormidad de la tarea.

El final del patriarcado es un proceso singular, que se da en cada mujer, como se dio en singular la toma de conciencia feminista, toma de conciencia que transformó, de mujer en mujer, la sociedad entera. Consiste en dejar de dar crédito a un

enemigo cuyo lugar en la vida de esa mujer ya no es el que era. Cuando una mujer desplaza al enemigo fuera de ella, se le abre un espacio de ser en el que hay juego y sitio para la libertad.

El final del patriarcado es, pues, un proceso que se da en una mujer, sea ésta rica o pobre, emancipada o ama de casa, sea cual sea el lugar que ella ocupe en el sistema colonial mundial. Porque la libertad no es un privilegio de Occidente. La transformación que propone el reconocimiento del final del patriarcado es política de lo simbólico. Política de lo simbólico que a mí me parece especialmente solicitada por el Occidente de hoy, quizá porque Marx y Engels no desarrollaron una filosofía del lenguaje; y no la desarrollaron —tal vez— porque en su época, la primera mitad del siglo XIX, no se sentía la necesidad de ella que hoy se siente. No se había, probablemente, empequeñecido la presencia del orden simbólico de la madre como se ha empequeñecido en la segunda mitad del siglo XX.

Las críticas

Las críticas que con más frecuencia han recibido la práctica política y el pensamiento de la diferencia sexual son las de que se trata de un pensamiento esencialista y de una política separatista y/o poco eficaz. Se ha dicho también que olvida sin inocencia sus deudas con la acción y con la teoría producidas por el feminismo lesbiano.

La acusación de esencialismo, que llenó muchas páginas de revistas y de libros feministas, especialmente en lengua inglesa, durante los años



ochenta es, en realidad, una acusación de poca sustancia. Se apoya en una dicotomía (esencia frente a construcción) que es propia de un orden del pensamiento clásico y racional que Simone de Beauvoir mostró que es opresivo para las mujeres, que se queda “en la casa del amo”, como escribió Audre Lorde no recuerdo dónde. Es curioso, sin embargo, que el fantasma del esencialismo, un fantasma que parece saber corroer los cimientos mismos de la filosofía, se suele desplegar cuando alguien se toma la libertad de enraizar el sentido de sí en la experiencia personal de su cuerpo humano. Es curioso porque sugiere que “esencialismo” sirve aquí para ocultar el origen del cuerpo y su nacimiento, el nacimiento de madre que inicia en cada criatura humana el orden simbólico de la madre y que tiene mucho que ver con la razón poética de María Zambrano.

En cuanto a que sea separatista (separatista, se supone, del patriarcado), efectivamente lo es. Lo es porque resulta rarísimo encontrar una mujer que esté dispuesta a sustentar un orden —o desorden— sociosimbólico (el que tenemos) cuyo eje y medida es —lo ha escrito Adriana Cavarero— la guerra, la destrucción de la obra de cada madre.¹⁸ No es, en cambio, una política que pretenda marginar a las mujeres del mundo sino todo lo contrario, como he dicho ya.

La inquietud de algunas feministas lesbianas ante la escasa atención explícita dedicada a la homosexualidad en los escritos de la Libre-

ría de Mujeres de Milán pienso que se debe al deseo de aquéllas de ver expresados públicamente el reconocimiento y la gratitud hacia su trabajo político secular para nombrar como relación social el amor entre mujeres.¹⁹

Por último, la crítica de ineficacia política (una crítica cuyo referente parece ser la eficacia atribuida al mitin frente a la política en primera persona) ha sido contestada por Luisa Muraro en una entrevista con estas palabras: *La fatiga de que tú hablas, tengo la impresión, es la de “dar a luz el mundo”: hallarse en la necesidad de inventar mediaciones creadoras de realidad nueva. El movimiento de las mujeres puede ser percibido como lento respecto al brío inicial con que fue acogido lo esencial. La revolución simbólica se mueve a velocidad instantánea porque la mueve el deseo de quien la hace, pero para realizarla es necesario un trabajo lento y fatigoso. Cuanta más fatiga haya en la creación de mundo nuevo, más trabajo fecundo hay. Por tanto, no es cierto que seamos lentas en lo que se refiere a la construcción de las mediaciones necesarias para generar lo nuevo.*²⁰ ♦

* Una versión algo distinta de este artículo fue publicada en *El viejo topo* 73, marzo, 1994, pp. 31-35.

Notas

¹ Rivera Garretas, María-Milagros. *El fraude de la igualdad*. Barcelona, 1997.

² Irigaray, Luce. *Ce sexe que n'en est pas un*. París 1977, trad. Madrid, 1982.

³ Rivera Garretas, María-Milagros. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona, 1994.

⁴ Cigarini, Lia. *Libertà femminile e norma*, en: *Democrazia e Diritto* N° 2, 1993, pp. 95-98.

⁵ White, Patricia. *Female Spectator. Lesbian Specter*, en: Diana Fuss, ed., *Inside / Out*, Nueva York, 1991, pp. 142.

⁶ Butier, Judith. *Bodies that Matter*. Nueva York, 1993.

⁷ Diótima. *La sapienza di partire da sé*. Nápoles, 1996.

⁸ *Op. cit.*, p. 7.

⁹ María Zambrano, pensadora de la aurora, en: *Anthropos* N° 70-71, 1987, pp. 37-38.

¹⁰ Muraro, Luisa. *La politica è la politica delle donne*, en: *Via Dogana* N° 1, junio 1991, p. 2 (las cursivas son de la autora).

¹¹ *Op. cit.*, p. 3.

¹² Cigarini, Lia. *Sopra la legge*, en: *Via Dogana* N° 5, junio, 1992, pp. 3-4.

¹³ Muraro, Luisa. *Hacer política, escribir historia*, en: *Duoda*. Revista de Estudios Feministas N° 2, 1991, pp. 87-97.

¹⁴ Muraro, Luisa. *L'amore come pratica politica*, en: *Via Dogana* N° 3, diciembre 1991, pp. 18-19.

¹⁵ Irigaray, Luce. *El cuerpo a cuerpo con la madre*, trad. Barcelona, 1985.

¹⁶ Hipatia. *Autoridad científica, autoridad femenina*. Roma: 1992, trad. Madrid 1999.

¹⁷ Trad. Barcelona, 1996.

¹⁸ Cavarero, Adriana. *Nonostante Platone*. Roma: 1990.

¹⁹ Hacker, Hanna. *Lesbische Denkbewe gen*, en: *Bei träge zur Feministischen Theorie und Praxis*, 1989. pp. 25-26 y 49-56 y Lister, Maureen. *Feminism alia milanese*, en: *The Women's Review of Books* VIII-9, junio, 1991, p. 26.

²⁰ Tatafiore, Roberta. *Luisa Muraro. Rivoluzionaria del simbolico*, en: *Noi Donne*, N° 64, julio-agosto 1993, pp. 66.