

**UNA SONDA EN EL POST-PATRIARCADO:
EL DEBATE SOBRE EMANCIPACIÓN Y *LIBERTÀ FEMMINILE*
EN EL FEMINISMO ITALO-ESPAÑOL**

Dolores Morondo Taramundi¹

Resumen: Este texto intenta indagar algunas cuestiones relativas a la percepción generalizada en España y en Italia de que el feminismo sea anacrónico o necesite una profunda transformación para adaptarse a los nuevos tiempos que, en dichas opiniones, corresponderían a una época post-patriarcal. Una de las ideas que más se ha puesto en discusión es un término clásico del vocabulario de las reivindicaciones feministas, a saber, la emancipación. El texto trata de contextualizar históricamente la crítica de la emancipación a través del análisis de un debate que, en el feminismo español e italiano, ha estado muy polarizado y ha tenido gran repercusión política, es el debate entre emancipación y libertad femenina (*libertà femminile*, en italiano) que corresponde a una forma particular en estos contextos del más amplio debate en el feminismo sobre la igualdad y la diferencia. El capítulo recorre las etapas del debate y analiza ambos términos de la discusión. Finalmente, se proponen algunas consideraciones críticas sobre lo que este debate ha aportado a nuestra actual comprensión sobre el post-patriarcado y el post-feminismo. A través de la noción de autonomía, se analizan algunas características del patriarcado y la forma en las que los discursos sobre la emancipación y la libertad femenina han encarado dichas características con la finalidad de superar el patriarcado.

Palabras clave: Feminismo, Post-feminismo, Patriarcado, Emancipación, *Libertà femminile*, Autonomía, Subjetividad

Introducción

Cada vez con más frecuencia en los medios de comunicación y en el debate académico se oye la pregunta sobre la vigencia del feminismo: ¿Qué es hoy el feminismo? ¿Tiene todavía al día de hoy un sentido seguir hablando de feminismo? Estos interrogantes podrían parecer una disputa meramente académica si no fuera por los altibajos y las dificultades que los movimientos y las luchas por los derechos de las mujeres han experimentado en todo el mundo durante los últimos años. Este fosco panorama nos lo muestran no sólo los datos empíricos, como el aumento de la violencia contra las mujeres o la feminización de la pobreza (fenómenos que ocurren no sólo – como pretenden ciertas opiniones – en los países “pobres” o “culturalmente atrasados”); nos lo señalan también indicadores normativos e institucionales, como el número de estados que han firmado pero no ratificado la Convención ONU para la eliminación de todas las formas de discriminación contra

¹ Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto (Bilbao, España). E-mail: dolores.morondo@deusto.es

las mujeres o que han puesto reservas a sus artículos.

A pesar de estos datos, una de las opiniones más difundidas en las sociedades europeas contemporáneas, sobre todo entre la población más joven, es que el feminismo es hoy un anacronismo, que la igualdad de género se ha alcanzado ya y que el patriarcado está muerto y superado: ¿vivimos en la época del post-patriarcado y, por tanto, del post-feminismo?

La crítica feminista ha conocido en los últimos 30 años un período de gran crecimiento hasta el punto de poder ser considerada uno de los filones más incisivos y productivos de las teorías críticas. Sin embargo, la misma producción crítica del feminismo (o de parte de éste) se ha concentrado y desarrollado en base a

cuestiones que problematizan tanto la agenda feminista como la existencia misma del feminismo.²

El examen de esta crisis, o de este momento (auto-)crítico del feminismo nos interesa aquí no en cuanto conocimiento filosófico o teórico fin en sí mismo sino para rescatar una concepción de la filosofía como “auto-clarificación del tiempo alrededor de sus luchas y de sus deseos”,³ que nos permita cuestionarnos nuestro pasado inmediato y los problemas que nos plantea hoy.⁴

Querría, por ello, detenerme de manera crítica precisamente sobre un pasaje de este pasado cercano y examinar su impacto sobre la actualidad y el valor práctico de algunos modos de las reivindicaciones feministas: ¿qué nos dicen,

² Obviamente, los problemas de la agenda política de los movimientos feministas y de su realización no dependen sólo – e igual ni siquiera fundamentalmente – de las disputas del feminismo académico, ni de los problemas que pueden derivarse de algunas premisas y/o elaboraciones del feminismo postmoderno o del postfeminismo. Los proyectos feministas tienen enemigos mucho más potentes. No estoy tampoco insinuando que las corrientes teórico-filosóficas que han cuestionado algunos elementos esenciales en la comprensión y desarrollo de las luchas de los grupos feministas tengan alguna continuidad o afinidad con esos enemigos del feminismo.

³ Esta definición de la “filosofía crítica”, que Marx proponía en una carta a Ruge en septiembre de 1843 (K. Marx, F. Engels, 1976: 346) puede quizá ayudarnos a retomar la idea de unidad entre teoría y práctica que es, en mi opinión, un elemento que

caracteriza el feminismo (el feminismo como reflexión teórica de una práctica política de emancipación/liberación) desde la Ilustración. Soy consciente de que adoptando esta posición epistemológica pongo en situación “excéntrica” o incluso imposible algunas posiciones consideradas feministas. Sin embargo, la alternativa sería la completa indeterminación de la expresión “feminista” – que es, en mi opinión, parte del problema al que nos confrontamos hoy en día.

⁴ Puesto que, como nos advierte Celia Amorós, lo que no es tradición es plagio, si la tradición feminista olvida o ignora el trabajo de las mujeres que nos han precedido se condena (1) a volver a empezar continuamente, descubriendo cada vez el agua caliente, y (b) a construir, con cada paradigma filosófico “general” (es decir, masculino), la “sección femenina”, ignorante (o casi) del ajuar intelectual que nos han dejado dos siglos y medio de feminismo.

al día de hoy, ciertas palabras clave del feminismo que parecen descoloridas pero que nos resistimos a abandonar, como emancipación, libertad o autonomía? ¿Cómo podemos utilizarlas hoy frente a las cuestiones abiertas sobre el patriarcado, el sexismo o el feminismo mismo como reflexión de una lucha de emancipación o liberación?

En Europa es ya habitual rastrear este (y otros) problemas en los años Setenta, en la aparición de la “diferencia” y de la crítica a la idea de igualdad, en la irrupción de nuevas emociones, alianzas y vocabularios entre los grupos de mujeres. Empezaré, por tanto, por reconstruir un fragmento de ese debate, la discusión “*libertà femminile* (libertad femenina) vs. emancipación”, que ha marcado la discusión feminista en España y en Italia en modo particularmente polarizado. Examinaré a continuación los dos términos del debate – emancipación y libertad femenina – para entender cómo configuraron y cómo determinan lo que hoy entendemos por patriarcado, sexismo o feminismo. Y terminaré – debiendo desatender, por motivos de espacio, a la continuidad entre este debate y otros más recientes como, por ejemplo, el relativo a la agencia (*agency*) de las mujeres – proponiendo alguna reflexión crítica sobre

lo que ese debate nos deja en herencia o nos muestra. Esta contribución se dirige, por tanto, al examen de la idea de autonomía que sigue siendo un elemento fundamental del discurso político, de la idea de sujeto y de las reivindicaciones de las mujeres, tanto feministas como post-feministas.

Libertad femenina (*libertà femminile*) vs. Emancipación: reconstrucción de un conflicto

El feminismo de los años Setenta (también llamado neofeminismo) en Italia y en España carecía de un pasado significativo de feminismo liberal y se basó fundamentalmente en la literatura feminista americana y europea de corte socialista, radical, psicoanalítico y materialista. La división más importante entre los grupos feministas de ambos países estaba centrada en la definición de las relaciones entre capitalismo y patriarcado: entre las que sostenían que el patriarcado era la contradicción principal en las relaciones entre los sexos (feminismo radical) y quien consideraba, en cambio, que el feminismo se tenía que definir como anticapitalista, pero dando una contribución específica a la lucha antipatriarcal (feminismo comunista, socialista o de izquierdas).

El neofeminismo de los años Setenta estuvo potentemente marcado por

un momento de crisis y de viraje⁵ y el papel de la diferencia sexual fue fundamental en dicho proceso.

El feminismo de la diferencia apareció en Francia a finales de los años Setenta,⁶ fundamentalmente en el ámbito de la filosofía y del psicoanálisis (en grupos como “Psy et Po” y gracias a autoras como Annie Leclerc, Hélène Cixous y Luce Irigaray). Este feminismo se basaba en una crítica incondicionada del feminismo de la igualdad, al que acusaba de ser reformista puesto que exigía la equiparación de mujeres y hombres.

Fue, en particular, la autora francesa Luce Irigaray quien, partiendo de la filosofía post-estructuralista, vinculó la idea de la diferencia a la investigación feminista: entendiendo el diferente no como el inferior, sino como el otro, el no-idéntico; o, en sus propias palabras, “la franja ciega del logocentrismo”. Para Irigaray la diferencia femenina sigue existiendo en los márgenes del simbólico.

Irigaray (2000) atribuye al feminismo de la diferencia tres premisas teóricas fundamentales: (1) la naturaleza humana es dual: “la especie está dividida en dos géneros [...] querer suprimir la diferencia sexual implica el genocidio más radical de la historia”; (2) por tanto, dos deben ser también la cultura y el orden simbólico de los seres humanos, puesto que solamente si se parte de la diferencia sexual se puede hablar de una sociedad completa; y (3) este orden genérico y dual no es cultural ni se trata de una diferencia construida, y no responde tampoco a la mera diversidad biológica de la especie: la diferencia sexual expresa algo así como el orden mismo de las cosas.

En Italia, el pensamiento de la diferencia sexual – en particular en la obra de Luce Irigaray – tuvo una rápida recepción y ha supuesto una influencia determinante en el pensamiento de grupos como la Libreria delle Donne de Milán o de autoras como Luisa Muraro. Las tesis de

⁵ A final de los años Setenta, se nota en el feminismo español un cierto “cansancio” en lo relativo a las discusiones recurrentes – y sin solución teórica clara – sobre la doble militancia, etc. Hay también una sensación de perplejidad e impotencia referida a la transición “reformista” de la dictadura a la democracia (Amorós, 2000: 417). También en Italia, el final de la década de los Setenta coincide con la conclusión de un intenso período de reformas democráticas y feministas, así como la aparición de las primeras señales de ruptura del consenso de los movimientos feministas en ocasión de las leyes

sobre el aborto o sobre la violencia sexual (Bodelón González, 1999).

⁶ Me parece, por tanto, distinto del feminismo cultural, es decir, de esa parte del feminismo (radical) norteamericano que defiende la existencia, entre las mujeres, de modos de pensar y actuar diferentes, respecto a los hombres, la existencia de una cultura femenina propia e incluso de valores femeninos diversos de los masculinos. El feminismo cultural ha tenido una influencia sobre el pensamiento de la diferencia sexual, pero este último es un fenómeno estrictamente europeo. Cfr. Posada Kubissa, 2005: 292.

este grupo han sido recogidas por la revista “Sottosopra” (fundada en 1983) y, sobre todo, en el libro *Non credere di avere dei diritti* (1987). Aquí, la Librería sostiene que, ya que “el ser mujer, con sus experiencias y sus deseos, no tiene sitio en esta sociedad, modelada por el deseo masculino y por el ser cuerpo de hombre”, las mujeres pueden afirmarse socialmente sólo “al precio de una mutilación de sí mismas, del aislamiento de las que son como ellas”, en definitiva “al precio del desprecio de su propio sexo”. Para superar esta situación se tienen que sexualizar las relaciones sociales, es decir, sacarlas de su aparente neutralidad e inscribir – como sugería Irigaray – la diferencia sexual en todas las relaciones sociales de las mujeres.

Un programa que se proponga la igualdad de derechos entre los sexos representa, para estas autoras, una política subordinada y de subordinación. Las políticas de reivindicaciones son formas políticas masculinas, que llevan a la homologación de la mujer en la universalidad del modelo masculino y niegan la importancia de la diferencia sexual.

Además de Irigaray, el pensamiento de la diferencia sexual italiano se basa en una feminista italiana anterior, Carla Lonzi, militante del grupo feminista

“Rivolta Femminile” (1970) y autora de algunos de los primeros textos del neofeminismo italiano (cfr. Lonzi, 1970a, 1970b, 1971).

En España, el feminismo de la diferencia “irrumpió polémica y espectacularmente” (Amorós, 2000: 417) en las *Jornadas feministas* de Granada (1979), gracias a un grupo lésbico que proclamaba el lesbianismo y la política separatista como la mejor opción para las mujeres: a partir de ahí, declaraciones de ruptura con las líneas de acción precedentes, tonos militantes lúdico-festivos, formas “específicamente femeninas” de discusión y comunicación, ruptura con los rígidos esquemas y contenidos característicos de “lo patriarcal”.

En el plano teórico, Victoria Sendón (*Sobre diosas, Amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical*, 1981) proclama haber “transgredido el objeto de la mujer como problema para acceder al de la mujer como ‘misterio’, es decir, devolviéndola al plano de lo simbólico que, queramos o no, nos preexiste”. Esta mujer como misterio está destinada a recoger el testigo de la civilización de las manos del patriarcado agonizante. Pero para hacerlo, puesto que los discursos tradicionales de la emancipación están impregnados de

elementos patriarcales, la mujer tiene que “instaurarse en el reconocimiento de sus marcas”. Marcas que, para poder tener una función subversiva del patriarcado y fundar una alternativa radical, no pueden más que reenviar a un orden matriarcal primigenio.

El elemento más interesante para nuestra discusión es su feroz rechazo de la igualdad:

Nos ronda el fantasma de un mito...: la igualdad. Extraña instancia nacida de la ética del esclavo... ¿Iguales en qué? ¿En la Idea república-platónica de justicia? ¿En el burocrático estado socialista? ¿En la legislación liberal burguesa? ¿En la felicidad tontecina de la tecnocracia? ¿En la aniquilación pulverizadora de la bomba de neutrones? [...] Los dogmas de la época impiden, bajo amenaza de excomunión, que cualquier ciudadano [...] medianamente racional, clame en contra de la igualdad. Acepto mi propia excomunión y me desmarco de cualquier referencia que tenga que ver con [...] la racionalidad en clave de consenso. Quiero la diferencia. Me repugna profundamente la igualdad. Mi pensamiento no puede ni pensarla y no quiero consentir, una vez más, en cometer errores arropada en el buen sentido, esa concepción estúpida de los fracasados por vocación (cit. Amorós, 2000: 418-420).

El intercambio teórico entre las posiciones del feminismo de la igualdad y del pensamiento de la diferencia sexual ha sido bastante escaso (cfr. Amorós, 2000), pero ha tenido algunos momentos de (des)encuentro dignos de revisión. El primero, en España en 1980, a partir de un número especial de la revista “El Viejo

Topo” que confrontaba las diversas posiciones en el feminismo. En una de las contribuciones, *El derecho al mal*, Amelia Valcárcel sostenía una defensa radical de la igualdad frente a las posiciones culturales de la diferencia sexual relativas a los valores diversos/superiores de lo femenino. Para Valcárcel, las concepciones alternativas del bien no pueden evaluarse más que en su real capacidad de universalización. Vistas las dificultades de igualar por arriba (ya que los hombres no parecen dispuestos a ello), y queriendo preservar la igualdad, según Valcárcel había que “igualar a la baja”, es decir, las mujeres debían adecuar sus códigos de conducta a los de los hombres: “[...] en caso de conflicto de normas o de principios [...]: obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad”. En esto consistiría el derecho al mal, que exoneraría a las mujeres de la alternativa obligada entre elegir un bien heterodesignado (lo cual no constituye además una elección moral) y el recurso a las llamadas “astucias de los débiles”. Universalizar el “mal de amo” constituiría un experimento democrático radical que, en manera paradójica, generaría el bien. El artículo suscitó una gran polémica. En particular, el feminismo de la diferencia rechazó la tesis en manera absoluta,

oponiéndose categóricamente a la idea de pagar aquel precio en cambio de la igualdad, que no es más que un valor patriarcal y moderno.⁷

Un segundo episodio tuvo lugar en ocasión de la publicación, en 1996, del número de “Sottosopra” titulado *È accaduto non per caso*. Este texto anunciaba el final del patriarcado que se mostraba incapaz de “significar algo para la mente femenina”. Este final se debía a la “libertad femenina” (*libertà femminile*), es decir, a un “estar en el mundo” dispuestas a la modificación de sí en una relación de intercambio, lo cual re-significaría la diferencia femenina. El artículo incluía declaraciones que el feminismo español de la igualdad consideró una provocación: las acusaciones y recriminaciones contra el “emancipacionismo” y la celebración de tradicionales elementos de subordinación como la doble carga de trabajo de las mujeres (cfr. Amorós, 2005).

Desde entonces ha habido algún intento (marginal) de reconciliar las

posiciones (cfr. Rivera Garretas, 1994; Bodelón González, 1999). Además en el curso de los años, en el Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración” que se tenía en la Universidad Complutense de Madrid, el feminismo neo-ilustrado español ha realizado un examen atento (y bastante crítico) de las posiciones del pensamiento francés e italiano de la diferencia sexual – junto con otras corrientes post-modernas – en el ámbito de una revisión crítica de los conceptos y paradigmas atacados por estas corrientes (cfr. Posada Kubissa, 2005a e 2005b, Amorós, 2000 e 2005 Oliva Portolés 2009).

La emancipación como tema de debate

Una de las principales dificultades que nos encontramos al hablar de emancipación en el contexto feminista en España o Italia es la falta de sistematicidad o consenso en el uso de este término o de otras expresiones que vienen utilizadas como sinónimos o afines, como por ejemplo, emancipacionismo, políticas de

⁷ También entre las feministas de la igualdad el artículo suscitó perplejidad, aunque compartiesen la premisa ilustrada sobre la universalidad como metro de parangón de cualquier ética, incluidas las éticas feministas. En relación con lo que nos interesa aquí, querría subrayar la respuesta de Amorós. Desde el punto de vista teórico, Amorós señala que el imperativo de Valcárcel podrá funcionar como un límite crítico contra el esencialismo: “no te creas obligada a ser pacifista por el hecho de ser mujer”,

es decir, “adjudícate el mismo ámbito de opciones que los varones se asignan a sí mismos, o sea, se individuo en el mismo grado en que ellos pueden serlo” (Amorós, 2000: 423-424). Así, la igualdad no funciona en relación con el contenido de las elecciones morales (que, como dice Amorós, no parecen ser comunes tampoco entre los hombres) sino relativamente a la capacidad de hacer esas elecciones, es decir, relativamente a la autonomía en sí misma.

reivindicación o, en algunos contextos, igualdad. Esto se debe, en gran parte, al uso de estos términos como mero referente polémico, sin una intención seria de análisis.

En el texto *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Maria Luisa Boccia propone un tratamiento teórico de este concepto en relación con la ciudadanía moderna. En este texto podemos encontrar algunos nudos que están en el origen de la polémica feminista italo-española. El primero de estos nudos es la relación entre la tradición del feminismo emancipatorio y el feminismo contemporáneo (o neofeminismo). Ya en la Introducción a su libro, Boccia resalta el nexo entre esta tradición emancipadora del feminismo y el proyecto político de la Modernidad: “Por su parte, las mujeres adoptaron rápidamente el proyecto político moderno, para afirmar la propia emancipación de un sistema jerárquico de relaciones basado en la naturalidad de la diferencia sexual” (Boccia, 2002: 12).

En este fragmento de Boccia se ponen de relieve elementos diversos: la

configuración del sexo como objeto de conflicto político que produce (¿nuevas?⁸) formas de subjetividad (movimientos femeninos y feministas); la idea de emancipación, netamente centrada en la igualdad entre mujeres y hombres y en la ciudadanía plena para las mujeres, que promovería la inclusión de las mujeres en un orden político y social fundado sobre la neutralidad/universalidad. Asumiremos por ahora⁹ esta caracterización de los movimientos feministas y de emancipación femenina, que van desde la Ilustración hasta la llamada primera ola del feminismo (en particular, las luchas sufragistas en Estados Unidos e Inglaterra).

El feminismo contemporáneo, según Boccia, nace como crítica a esta tradición moderna y en ello consiste su principal característica: “la marcada discontinuidad respecto a la política de emancipación, y en particular la crítica de la igualdad, es además el aspecto más problemático y discutido del feminismo” (Boccia, 2002: 12).

Sin embargo resulta discutible la caracterización de todo el feminismo

⁸ Este adjetivo, y la duda que expresa el punto de interrogación, los he introducido porque no está claro, en mi opinión, si se trata de subjetividades nuevas o si para el neofeminismo italiano de la diferencia hay una sustancial equivalencia entre, por ejemplo, Christine de Pizan y Mary Wollstoncraft; es decir, no está claro si el neofeminismo italiano de la diferencia encuentra un significado político

distinto al género literario de los “cuadernos de quejas” respecto al género “reivindicativo”, que comienza precisamente con la crítica feminista de la Ilustración.

⁹ Es decir, volveremos más tarde sobre este punto para introducir algún elemento de complejidad recogido de las elaboraciones del feminismo neo-ilustrado.

contemporáneo como marcado por la “duda de que sea realmente deseable la perspectiva de la igualdad, de considerar los sujetos y las relaciones sin distinción de sexo, es decir, quitando valor y significado a la diferencia entre los hombres y la mujer”. Hay, en efecto, muchas corrientes del neofeminismo que no nutren dudas sobre la perspectiva de la igualdad, ni están preocupadas por el hecho de quitar valor o significado a la diferencia entre hombre y mujer, visto que, hoy por hoy, ese valor y ese significado existen – según estas corrientes – únicamente en función de la jerarquía que los define y los señala como diferencia.

Como hemos ya indicado antes, los años Setenta significaron un punto de inflexión para el feminismo. En esa inflexión juegan un papel fundamental el modo de entender la diferencia y la crítica al principio de igualdad que se deriva de la mayor atención por la diferencia. Pero creo que se puede comprobar fácilmente cómo esta inflexión haya involucrado – en modo y medida diversos – a todas las corrientes del feminismo (incluyendo también al feminismo liberal), sobre todo gracias a la introducción del concepto de género (*gender*).

En la presentación de Boccia parecería, por el contrario, que las

corrientes feministas que no se adhieren a la perspectiva de la diferencia sexual están en una posición no crítica o que no supone una discontinuidad respecto a la política de la emancipación propia del proyecto político moderno, tal y como aparece descrita más arriba. Boccia puede llegar a esta conclusión gracias a una operación, que es también bastante problemática, en relación a la definición de “género”. Para esta autora, los términos “diferencia sexual”, “género” y “sexo” suelen utilizarse en la literatura feminista a veces como sinónimos y otras veces como conceptos distintos e incluso contrapuestos. En su opinión, sin embargo, éste no es un dato importante; la distinción fundamental es, si dichos usos reconducen los términos a la “femineidad” o, por el contrario a la “sexuación del sujeto”: las primeras posiciones entran en el área de la identidad, “entendida tanto como la pertenencia de género, como construcción histórico-cultural, y también como caracteres psicofísicos que definen el sexo en cuanto dato natural”; las segundas posiciones, por el contrario, hay que entenderlas dentro del ámbito de la diferencia sexual.

Esta marginalización del “género”, que es en cambio una categoría fundamental – incluso fundadora – del neofeminismo, lleva a la invisibilidad de aquellos

feminismos que no pueden entenderse como emancipatorios en el sentido descrito por Boccia (aunque son emancipatorios en otro sentido) y mucho menos pueden reconducirse al área de la diferencia sexual (al contrario, son sus críticas más severas). Tampoco se podrían colocar en el área que Boccia llama “de la identidad”, porque para estas posiciones el género es efectivamente una “construcción histórico-cultural” pero, sobre todo, es una heterodesignación. De esto hablaremos más tarde.

Un segundo nudo de la polémica “libertad femenina vs. emancipación”, que Maria Luisa Boccia pone justamente de relieve, es la concepción del patriarcado.

En la perspectiva de la emancipación (es decir, de la inclusión de las mujeres en un orden político y social fundado sobre el neutro-universal) “el patriarcado ha sido considerado un sistema premoderno, y las formas de exclusión y discriminación de las mujeres, que se encuentran también en las sociedades modernas, se explican, prevalentemente, con la categoría de “retraso” en la actuación de los nuevos principios políticos en el plano histórico” (Boccia, 2002: 12).

Como ya hemos visto, el número de “Sottosopra” de 1996, titulado *È accaduto non per caso* (Ha sucedido no casualmente) anunciaba el final del

patriarcado, que había perdido “su capacidad de significar algo para la mente femenina”. Con un lenguaje casi profético se atribuía este final del patriarcado a la libertad femenina, a la política de las mujeres, a la “primacía atribuida prácticamente a las relaciones entre las mujeres”.

El patriarcado se reducía estipulativamente a una dimensión simbólica, sobre la que se puede actuar mediante procesos de re-significación casi individuales (o en pequeños grupos). Sus aspectos institucionales y materiales no se consideraban constitutivos puesto que el patriarcado podía terminar aunque esos aspectos continuasen a existir. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres italianas – nos dice Sottosopra en 1996 – sean aquéllas que más horas trabajan dentro y fuera de casa, se considera “la obra femenina de civilización cotidiana” y no una “doble carga”; o el hecho de que las mujeres no hagan (o hayan dejado de hacer) reivindicaciones relativas a las transformaciones fundamentales en sus vidas es “señoría femenina” y no más ausencia de poder o representación. Desde esta perspectiva, lo que se niega es el carácter opresivo de las estructuras residuales del (difunto) patriarcado.

Tampoco en otros textos es posible encontrar una elaboración congrua del patriarcado; lo que encontramos es una fragmentación del patriarcado en diversos conceptos. Por ejemplo, en *Fonte e principi di un nuovo diritto*¹⁰, encontramos: (a) el negativo en la vida de las mujeres, que incluye tanto los aspectos de opresión, violencia y discriminación del patriarcado, como la imposibilidad de significarse por sí mismas, y (b) el conflicto entre los sexos. Sin embargo estos conceptos, en la medida en que intentan sustituir al de patriarcado, resultan problemáticos. El negativo en la vida de las mujeres está contemporáneamente sub- y sobre-determinado en relación al patriarcado, y aunque incluye aspectos de la opresión y de la no autónoma significación de las mujeres, no permite ver la relación entre ambas; es más, las hace aparecer como dos especies diversas en dónde la imposibilidad de significarse por sí mismas es, según Campari y Cigarini, la “verdadera” fuente del sufrimiento femenino. En la idea de conflicto entre los sexos desaparece además la jerarquía entre los sexos y el contexto de opresión en el que se desarrolla este “conflicto”. El conflicto entre los sexos

parece, por tanto, referirse más a la idea de Irigaray de la inconmensurabilidad de la diferencia sexual, que a la idea de opresión de las mujeres de la que se ha ocupado tradicionalmente el feminismo y de la que se ocupan todavía las feministas que siguen pensando que el patriarcado continua a existir.

Además, en estas elaboraciones hay una marcada negligencia de la re-conceptualización del patriarcado que se ha llevado a cabo a partir de los años Setenta,¹¹ una revisión que ha acompañado tanto a la elaboración y a la crítica del concepto de género, como a la crítica del concepto de igualdad.

La libertad femenina como tema de debate

La expresión “libertà femminile” (libertad femenina) es probablemente una de las que mayor difusión ha tenido en el discurso (político) feminista y femenino italiano, es decir, también fuera de los lugares de encuentro del pensamiento de la diferencia sexual en sentido estricto. Es, sin embargo (o quizá por ello mismo) una expresión extremadamente ambigua.

¹⁰ Es un texto de Mariagrazia Campari e Lia Cigarini, “Sottosopra”, enero 1989.

¹¹ Me refiero al trabajo de autoras como Kate Millet, Heidi Hartman, Gerda Lerner y Christine Delphy.

El número de enero de 1989 de la revista “Sottosopra” tematizó la libertad femenina en relación al dilema “entre tener fuerza social y ser fieles a nuestro ser mujeres”. Esta eventualidad, considerada una alternativa de no existencia, no se plantea más según las autoras, porque “la referencia a las mujeres se ha hecho primaria respecto a otras referencias sociales”. El texto pone inmediatamente el ejemplo de las cuotas y de la igualdad de oportunidades: el hecho de que hay mujeres indiferentes a estas políticas, a las que no les importa estar en esa mayoría de mujeres que no hacen carrera, que no ocupan puestos de dirección, no hay que leerlo como un “vacío”, algo que falta (como una exclusión producto de la discriminación, dirá Luisa Muraro muchos años después) sino como una elección de libertad femenina: “El horizonte de la libertad femenina se ha abierto por tanto más allá de todos los objetivos posibles: la mujer que elige quedarse en la mayoría femenina que no hace carrera, está simplemente abriéndose un camino suyo en este horizonte más grande”.

La libertad femenina tiene aspectos sensibles: uno de ellas, según la Librería, es la vena de felicidad que corre entre las mujeres, que no se puede reconducir a los progresos materiales y que

se parece a algo puramente espiritual, aunque no lo es.

El elemento más importante para nuestra discusión es que el texto excluye explícitamente que a la libertad femenina se pueda llegar a través de la política de las reivindicaciones (sinónimo de la emancipación): “La política de las reivindicaciones nos representa(ba) como opresas por el otro sexo, mientras que la raíz del sufrimiento femenino era la impotencia de significarse por sí mismas ...”.

De este último pasaje podemos sacar dos consecuencias: la primera, que la libertad femenina no se puede alcanzar mediante las políticas de emancipación; la segunda, que la libertad femenina no es la liberación de la opresión patriarcal, sino la capacidad de “significarse por sí mismas”, lo cual es sólo una parte de la opresión patriarcal.

Si ponemos estas conclusiones en relación al mismo ejemplo que ponían las mujeres de la Librería, hacer carrera, este “significarse por sí mismas” podría parecer peligrosamente cercano a la apología de la zorra y las uvas. Sin embargo, en *La differenza politica*, Maria Luisa Boccia intenta exonerarse de esta posible

acusación¹² mediante una elaboración de la libertad femenina en conexión con “el mundo común” creado por las relaciones entre las mujeres, introduciendo así un pasaje político en el trabajo de re-significación. El problema continúa, en mi opinión, irresuelto: tanto porque la “política de las mujeres” es uno de los conceptos más oscuros del pensamiento de la diferencia sexual,¹³ como porque no emerge ninguna relación entre la re-significación y la contestación de la exclusión más allá del nivel subjetivo-psicológico, lo cual no parece suficiente para cambiar las estructuras de exclusión aunque podamos estar de acuerdo en que es una condición necesaria.

Probemos entonces, con estas definiciones, a acercarnos a dos textos que nos proponen en manera concreta la cuestión de la libertad femenina por oposición o contraste con la emancipación (o con sus instrumentos).

El primero de estos textos es *Fonte e principi di un nuovo diritto*¹⁴. En este texto las mujeres de la Librería se

confrontan con el derecho, alargando las relaciones de “affidamento”¹⁵ de las mujeres en el ámbito del procedimiento judicial a los aspectos “constitucionales” de un nuevo derecho: el derecho femenino.

En estas reflexiones, la diferencia sexual es irreductible y, por ello, es razón suficiente para exigir derechos diferenciados en base al sexo (en la doble versión de derechos sexuados y Derecho sexuado). En un nivel superficial, la discusión sobre los derechos sexuados puede parecer una variación sobre el tema “tratamiento especial / tratamiento igual” pero las juristas de la diferencia sexual han considerado que este tipo de interpretación¹⁶ sería una incompreensión – al máximo una comprensión parcial – de su discurso. Lo cierto es que la exposición de qué es este “nuevo derecho” o “derecho femenino” no es del todo clara. En el texto se usan a menudo los conceptos jurídicos en sentido metafórico y simbólico y no hay una explicación de la relación entre este nuevo derecho y el sistema jurídico existente (cfr. Morondo Taramundi, 2004).

¹² En efecto, el pensamiento de la diferencia sexual ha sido acusado de neo-estoicismo (Amorós, 1996) y de elitismo (Cirillo, 1992).

¹³ Cfr. por ejemplo *È accaduto non per caso*, “Sottosopra”, (1996).

¹⁴ Cfr. “Sottosopra”, (1989).

¹⁵ El “affidamento” es una práctica de la política de las mujeres propuesta por el pensamiento de la diferencia sexual consistente en ponerse en las

manos de o dejarse guiar por otra u otras mujeres, con más experiencia, reconociendo “autoridad” a otras mujeres.

¹⁶ Por ejemplo, el debate sobre la lectura que daba Luigi Ferrajoli de la diferencia sexual en el ámbito del derecho, que se puede encontrar en la revista “Democrazia e Diritto”, números 2 (1993) y 2-3 (1994).

El segundo texto que quiero invocar es un artículo de Lia Cigarini, aparecido en 2002 en la revista “Via Dogana”, con el significativo título *Libertà senza emancipazione*. Aquí podemos encontrar la posición más rígida¹⁷ en la confrontación entre libertad femenina y emancipación. En efecto, la redacción de la revista se preguntaba si fuese “pensable y practicable un sentido libre de la diferencia femenina sin pasar por la emancipación”. Y la respuesta de Cigarini era que no sólo esto es posible sino que la emancipación es un “obstáculo” para la libertad femenina, “una verdadera y propia declaración de no libertad, de sumisión al orden simbólico del padre”. Y continua afirmando que precisamente las mujeres occidentales, porque nos movemos en contextos sin discriminación jurídica (*sic*), encontramos una tensión entre libertad y emancipación (“la famosa y espinosa cuestión de la independencia económica”). La emancipación reducida así (a competición, disputa del poder a los hombres, e independencia económica) no es ni siquiera

parte del deseo de las mujeres, excepto “los deseos singulares de algunas de competir por el poder”.¹⁸

De estos textos resulta claramente una divergencia entre la idea de libertad femenina y la idea de liberación o de libertad como salida de una situación de opresión (tanto objetiva o material como subjetiva o de auto-representación) que el feminismo ha utilizado en modo simultáneo con las reivindicaciones de igualdad,¹⁹ y posteriormente para criticar y reformular el concepto mismo de igualdad.

Los nexos perdidos con la idea de autonomía y el final putativo del patriarcado

De la descripción que hemos hecho del debate “emancipación vs. libertad femenina”, me parece que, en primer lugar, se trata de lo que Benhabib llamaría un desacuerdo “interparadigmático” y, por tanto, difícilmente solucionable. Además, a diferencia de otras versiones del debate “igualdad vs. diferencia” que se han sucedido desde los años Ochenta,²⁰ este

¹⁷ Las “emancipacionistas” vienen descritas como paternalistas en relación con las mujeres, y se les invita a darse cuenta de la derrota sustancial de su intento de disputar el poder a los hombres.

¹⁸ Igual merece la pena recordar, para poder entender el contexto de la crítica a la emancipación contenida en este texto, que la discusión se refería a la condición de las mujeres en Irán, vista por Cigarini a través de la obra de Shirin Neshat.

¹⁹ Por ejemplo, en Mary Wollstonecraft o en la *Declaración de los sentimientos*.

²⁰ Pienso en particular al debate “Igualdad vs. diferencia” en ámbito jurídico, que ha llevado a la re-conceptualización de la discriminación y del derecho antidiscriminatorio, pero también al conflicto “postmodernidad vs. modernidad”, que ha producido elaboraciones críticas útiles para ambos frentes de la discusión: por ejemplo, la crítica que al

debate no parece particularmente fructífero en relación con nuestra discusión actual sobre el post-patriarcado. Es cierto, sin embargo, que el debate sobre la libertad femenina y la crítica a la emancipación y a la idea de igualdad han tenido una continuación (aunque esta afirmación necesitaría alguna matización) en las nuevas discusiones sobre la noción post-estructuralista de “agency” y “post-agency”. Tenemos que dejar para un trabajo futuro la discusión de esta relación que, aunque haya tenido gran impacto en el plano teórico y académico, ha tenido menor impacto en el vocabulario político de los movimientos de mujeres en España o en Italia.

Para concluir, querría centrar la reflexión crítica sobre este pasado inmediato del feminismo español e italiano; en particular, sobre los nudos de la confrontación “emancipación vs. libertad femenina”. Utilizaré la idea de autonomía como clave de lectura para intentar entender cómo la influencia de la confrontación “libertad femenina vs. emancipación” puede condicionar nuestra comprensión de

qué es hoy el patriarcado y qué es hoy el feminismo.

La idea de autonomía resulta relevante, y ha sido históricamente utilizada por el feminismo – con modalidades diversas antes y después de los años Setenta – para enfocar y contestar dos elementos que, en mi opinión, caracterizan el patriarcado: el determinismo y la serialidad.

En primer lugar, la idea de autonomía se contrapone a la de determinismo. Podemos encontrar esta contraposición en las expresiones “partir de sí mismas”/“decirse a sí mismas”, presentes en los debates sobre la libertad femenina, o en los análisis de los problemas de la heterodesignación en el neofeminismo de igualdad.

Tradicionalmente, el patriarcado se funda sobre un determinismo biológico que confinaba a las mujeres en la teoría de la complementariedad (obviamente complementariedad jerárquica: es decir, las mujeres como complemento reproductivo del hombre). En cuanto complemento funcional del hombre, las mujeres estaban subordinadas y eran dependientes de éste.²¹

hilo de la hermenéutica de la sospecha las feministas postmodernas como Rosi Braidotti han dirigido al postmodernismo; o la llamada de las feministas neoilustradas españolas a revisar críticamente el sujeto “inverosímil” de la Edad Moderna.

²¹ Por ejemplo, la institución de la *coverture* en Inglaterra o la del padre de familia, que incorporaban a las mujeres en la subjetividad jurídica y política del marido.

En estos contextos patriarcales, las primeras exigencias de emancipación de las mujeres, o sea, de alterar el estatus (jurídico) subordinado mediante la liberación de la autoridad del marido o del padre, son por tanto estrategias de autonomía, y en cuanto tales rompen la indivisibilidad individual de reclusas en la función doméstica. Se trata de reivindicaciones de derechos (y por ello de igualdad de derechos) pero, como resulta ya de muchos estudios,²² no creo que estas exigencias puedan ser entendidas si se leen desde la perspectiva “igualdad vs. diferencia”.²³

A partir de los años Setenta, el cuadro se complica. La noción de diferencia adquiere una función mucho más relevante en los análisis feministas y se introducen conceptos como “género”, “patriarcado”, “sistema sexo-género”, etc. En estos análisis, el sistema sexo-género (o patriarcado) viene definido como una

construcción ideológica y cultural relativa a la pertenencia a un sexo determinado: construcciones que re-definen la diferencia sexual²⁴ le adjudican precisas connotaciones sociales – jerarquizadas – y no son en absoluto inocuas” (Amorós, 2005: 112-113). Sobre estas distinciones se han construido históricamente y universalmente relaciones y estructuras de poder y subordinación, en las que las mujeres se llevan la peor parte (cfr. Barrère, 2004).

Creo que el elemento fundamental del patriarcado, en estos términos, no reside en las formas históricas de la opresión sino en el elemento de heterodesignación del género. El patriarcado, a través de esta adscripción heterodirigida de la diferencia sexual, se configura según la expresión de Cristina Molina (2003) como un “poder de atribuir espacios”.

Por ejemplo, en la re-significación de la diferencia sexual que realiza tanto el

²² En efecto, en los documentos del movimiento sufragista norteamericano, por ejemplo, se pueden ver la concurrencia de argumentos sobre la igualdad, sobre las diferencias y sobre la individualidad o la autonomía de las mujeres. Cfr., por ejemplo, Baritono, 2001; Rossi-Doria, 2004.

²³ La diferencia jugaba entonces un papel mucho menor respecto al que adquirirá en los años Setenta. Por lo general, venía considerada como un hecho empírico, un límite a lo que se podía reivindicar mediante la igualdad pero no un límite respecto a lo que se podía reivindicar en términos de (mayor) autonomía. Cfr. Morondo Taramundi, 2004.

²⁴ No es necesaria una solución en el debate sobre la distinción sexo/género. Podemos aceptar

que el sexo es también una construcción social: cuando nacemos – dice Maggy Barrère – se nos clasifica, considera y llama según nuestros atributos sexuales en uno de los dos sexos oficiales. Esto no quiere decir que tendría que ser así: se podría pensar que el sexo no es binómico, ni innato o que está sujeto a evolución. El hecho es que sobre esta primera clasificación (cultural) se opera una “re-definición” (también cultural) consistente en la adscripción de género. Mientras la primera tiene un contenido prácticamente universal (el binomio macho/hembra), la segunda conoce una infinidad de variaciones temporales, geográficas y culturales. Cfr. Barrère, 2004.

pensamiento de la diferencia sexual francés o italiano como el feminismo cultural norteamericano encontramos una “apropiación” por parte de las mujeres de adscripciones patriarcales (o mejor, de una parte de ellas) y de una inversión de su valoración inferior o subordinada. Pero lo que no consiguen hacer (porque coincidiría analítica y fenomenológicamente con el final del patriarcado) es modificar o deshacer esas adscripciones. A veces se considera que la ruptura de las adscripciones sucede no porque se le dé la vuelta a la valoración inferiorizada de las adscripciones positivas (la mujer materna, pacífica, cuidadora que se toma como un nuevo modelo de valores superiores) sino porque se asumen positivamente adscripciones patriarcales negativas (las brujas, las indecorosas, las chicas malas o las malas maestras). Aunque esto puede crear un mayor choque en la comunicación política, un mayor desorden simbólico, sin embargo no disturba el carácter heterodesignado de esas adscripciones como no lo hace la asunción celebrativa de las adscripciones positivas. En esta perspectiva, no se ve como la tercera ola del feminismo, Madonna o Lady Gaga, il

choice feminism, o las diversas formas del “girrl-power” puedan ser una señal del post-patriarcado.

En los análisis que tratan el post-patriarcado, se suele poner al centro de la discusión el diverso papel de las mujeres (su autonomía, su libertad) frente al patriarcado como mecanismo de opresiones o autoridad. Quiero resaltar aquí únicamente que el patriarcado es un “régimen”, un conjunto de prácticas sociales, de instituciones que subordinan a las mujeres como grupo e individualmente a los hombres en cuanto grupo e individualmente. No es una “conspiración de machos”. Que las mujeres actúen dentro del patriarcado (en modos determinados, obviamente) es constitutivo y no contradictorio con el hecho de que el patriarcado es una estructura opresiva de las relaciones entre los sexos y que las mujeres son las oprimidas por esta estructura.²⁵ Volveré sobre esto en el próximo punto.

Hay, en mi opinión, numerosas estrategias ideadas por el feminismo con el objetivo de denunciar la heterodesignación y de luchar contra ella: “el personal es político”, la experiencia en cuanto mujeres a la base de la epistemología feminista, el

²⁵ En este sentido, creo que hay una gran confusión en relación con la noción de “víctima” y “victimismo” de las que se acusa al feminismo

radical y al feminismo emancipatorio. Por razones de espacio, no podemos detenernos en esta cuestión aquí.

nexo constitutivo entre la práctica política y la teoría, la identificación de la norma masculina, de los estereotipos, de la concepción asimilacionista del principio de igualdad. Todos estos mecanismos consiguen tanto denunciar el patriarcado como definir estrategias de resistencia/transformación, precisamente porque no intentan re-significar las diferencias sino irrationalizar y deslegitimar los mecanismos de la heterodesignación.

El segundo nudo en relación a la idea de autonomía la percibe en oposición a la noción de genericidad, o mejor de indiscernibilidad. Aquí encontramos tanto la temática del “ser mujer” del discurso sobre la libertad femenina como el problema de la individuación (o, en la expresión iluminante de Celia Amorós, del “espacio de las idénticas”). En efecto, una característica fundamental de las adscripciones femeninas en el patriarcado es, además de su heterodesignación, el efecto de serialización que produce. Esta característica es el elemento que utiliza, por ejemplo, Iris Marion Young para definir el feminismo como “el impulso particularmente reflexivo de los grupos de mujeres, agrupaciones de mujeres en cuanto mujeres que se dirigen a cambiar o eliminar las estructuras que las serializan en cuanto

mujeres” (Young 1994: 736). La serialización es un elemento importante en la opresión patriarcal porque impide que las mujeres accedan a la categoría de sujetos, ya que no se produce la individuación (y donde no hay individuo no puede haber ni igualdad ni autonomía).

Como ha denunciado Amorós, la atribución de los rasgos genéricos no es políticamente neutra; el genérico masculino, de hecho, no está serializado: en el caso de los rasgos que definen a los hombres, se produce el principio de individuación constituyendo el espacio de los iguales (porque hay algo importante para dividir y repartir, como la hegemonía); cuando se trata de connotaciones femeninas, visto que no hay nada relevante en juego, la individuación no se produce. Este es el espacio de las idénticas, del indistinguible, donde no hay razón suficiente para destacar el individuo del fondo genérico (cfr. Amorós, 2005: 55, 87-109).

El pensamiento de la diferencia sexual, partiendo de unos de los fragmentos de Carla Lonzi (“La mujer no se define por relación al hombre. Sobre esta conciencia se fundan tanto nuestra lucha como nuestra libertad”, Lonzi, 1974: 11), sostiene que la opresión del patriarcado consiste precisamente en el estrangulamiento de la

diferencia sexual en las propuestas neutrales y universalísticas (que en realidad esconden normas masculinas, pero daría igual si fueran verdaderamente neutrales o universales), que la liberación pasa necesariamente por el reconocimiento e inscripción de esta diferencia sexual en la sociedad y que, en efecto, el patriarcado “acaba” – según estas autoras – cuando las mujeres, a través de la práctica política de la diferencia sexual han dejado de darle crédito.

Pero – como hace notar Susan Wolf – las mujeres están oprimidas no porque no sean reconocidas como mujeres sino porque están y han estado reconocidas sólo como mujeres.

Sin embargo, hoy en día, numerosas voces de los movimientos de mujeres nos dicen que las cosas han cambiado. En un documento de 2010, titulado *Sexo y política en el post-patriarcado*, algunas conocidas feministas italianas (Boccia, Dominijanni, Pitch, Pomeranzi e Zuffa) afirmaban que nos encontramos en una fase de post-patriarcado y no frente al eterno retorno de los papeles tradicionales, con el hombre protagonista y “las mujeres alrededor, intercambiables, juntas y confundidas en una misma imagen”. Pero si había un elemento que emerge con fuerza de los

discursos de la crónica política italiana a la que se refería el documento (los escándalos sexuales del entonces jefe del gobierno italiano, Silvio Berlusconi) es precisamente la serialidad, la indiscernibilidad de las mujeres. Las “papi-girls” o “escorts” que resultaron involucradas en los diversos episodios del escándalo, no eran únicamente colectivos sino colectivos estereotipados, eran grupos de idénticas. Incluso cuando se llamó a la defensa de la dignidad de las mujeres, el elemento de serialidad se hizo inmediatamente presente: eran “las madres, abuelas, hijas y nietas” invocadas por quien había organizado la manifestación de las mujeres en febrero de 2011.

La serialidad, la indiscernibilidad toca incluso a la elección libre, a la autonomía, en resumen, a la subjetividad de las mujeres involucradas: el post-feminismo en los tiempos de post-patriarcado reivindica el derecho a usar el propio cuerpo como instrumento de seducción y arma de provocación (cfr. Casalini, 2011); es su deseo, su elección de utilizar la libertad ganada con la emancipación. Queda, sin embargo, un fleco suelto en esta “nueva subjetividad feminista”: su deseo y su elección es sospechosamente uniforme; todas desean ser deseadas y ser deseadas por hombres

potentes (o más potentes que ellas). El deseo mismo, su subjetividad, es indiscernible, llevándonos de nuevo al espacio de las idénticas.

En la lucha a estas dos características del patriarcado (heterodesignación y genericidad) la adquisición de la autonomía no conoce atajos de re-significación voluntarística, ni fugas individuales (de los “hombres simbólicos” a las diversas “superwomen”, que lo son además en función de sus privilegios de raza y clase). Llegar a la individualidad es un recorrido colectivo para las mujeres, y en esto Carla Lonzi tenía razón: puesto que estamos oprimidas como mujeres nos podemos liberar sólo como mujeres, pero no a través de una hipotética o mistificada identidad femenina, sino a través de una acción colectiva de mujeres tendente a nuestra liberación, es decir, el feminismo.

Bibliografía

Amorós, Celia (1996), “La política, las mujeres y lo iniciático”, *El Viejo Topo*, 100, 63-71.

Amorós, Celia (2000), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

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

Bodelón González, Encarna (1999), *Igualdad y diferencia en los análisis feministas del derecho*. Tesis doctoral, Universidad autónoma de Barcelona.

Baritono, Raffaella (2001), *Introduzione*, in R. Baritono (coord.), *Il sentimento delle libertà*. Torino: La Rosa Editrice.

Barrère Unzueta, M. Angeles (2004), “Diritto antidiscriminatorio, femminismo e multiculturalismo”, *Ragion Pratica*, 23, 363-79.

Boccia, Maria Luisa (2002), *La differenza politica. Donne e cittadinanza*. Milano: il Saggiatore.

Campari, Maria Grazia, Cigarini, Lia (1989), “Fonte e principi di un nuovo diritto”, *Sottosopra*.

Casalini, Brunella (2011), “Rappresentazioni della femminilità, postfemminismo e sessismo”, *Iride*, 62, 43-60.

Cigarini, Lia (2002), “Libertà senza emancipazione”, *Via Dogana*, 61.

Cirillo, Lidia (1992), “Meglio Orfane. Per una critica femminista al pensiero della differenza”, *Quaderni viola*.

Irigaray, Luce (1992), *Yo, tú, nostras*. Madrid: Cátedra.

Libreria delle donne di Milano (1987), *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Milan: Rosenberg&Sellier.

Libreria delle donne di Milano (1989), "Un filo di felicità", *Sottosopra*".

Libreria delle donne di Milano (1996), "È accaduto non per caso", *Sottosopra*.

Lonzi, Carla (1974), *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale. E altri scritti*. Milano: Rivolta Femminile.

Marx Karl, Engels, Friedrich (1976), *Werke*, vol. 1. Berlín: Dietz Verlag.

Molina, Cristina (2003), "Gênero y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado", in Tubert, Silvia (coord), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, 123-160.

Morondo Taramundi, Dolores (2004), *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*. Pesaro: Es@.

Muraro, Luisa (2007), "Parità!", *Via Dogana*, 82.

Oliva Portolés, Asunción (2009), *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*. Madrid: Editorial Complutense.

Posada Kubissa, Luisa (2005a), "La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray", in Amorós, Celia, De Miguel Álvarez, Anna (coord.), *Teoría*

feminista: de la Ilustración a la globalización, vol. 2. Madrid: Minerva ediciones, 253-88.

Posada Kubissa, Luisa (2005b), "El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y «El orden simbólico de la madre»", in Amorós, Celia, De Miguel Álvarez, Anna (coord.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 2. Madrid: Minerva ediciones, 289-317.

Rossi-Doria, Anna (2004), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*. Firenze: Rosenberg & Sellier.

Valcárcel, Amelia (1980), "El derecho al mal", *El Viejo Topo*, 10.

Valcárcel, Amelia (1997), *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Young, Iris Marion (1994), "Gender as seriality: thinking about women as a social collective", *Signs*, 19, 713-738.