



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Espacios de libertad femenina en un mundo común

Autor/es

Rocío del Alba Melendo Abán

Director/es

Aránzazu Hernández Piñero

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zaguan
<http://zaguan.unizar.es>

ÍNDICE:

1. Introducción.....	3
2. ¿Existe un mundo común?.....	4
2. Cuando el cuerpo es un campo de batalla.....	7
3. De cómo Baubo rescató a Perséfone.....	12
4. Conclusión.....	19
5. Bibliografía.....	21

1. Introducción

En esta breve reflexión, trataremos de articular cómo es posible la libertad femenina en un mundo, supuestamente común, que se ha erigido sobre la subyugación de las mujeres impidiendo su libertad.

El hecho de que el mundo en que vivimos se sustente sobre instituciones que imposibilitan la libertad de las mujeres desvela una paradoja: el mundo que ambos sexos habitamos conjuntamente es, en realidad, un mundo masculino; como comprobaremos a través de los análisis de Gayle Rubin, Luce Irigaray y Adrienne Rich.

Para entender a qué nos referimos por mundo común, acudiremos a las reflexiones que Virginia Woolf y Adrienne Rich elaboraron en este sentido, a partir de las cuales afirmaremos que un mundo común no es aquel que implica homogeneidad entre los seres humanos, sino que sólo es tal cuando las diferencias entre personas son un resorte para la libertad y no causa de discriminación.

Mas ¿cómo pueden las mujeres encontrar su libertad en un mundo que las excluye? El interrogante que manejamos implica una urgencia de carácter vital: para que la diferencia sexual tenga un lugar social que no sea jerárquico es necesario transformar el mundo. Como respuesta a nuestra necesidad, recurriremos al pensamiento político de las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán, pues desarrollan una práctica política basada en las mediaciones, esto es, en la capacidad de cada persona para alterar el mundo en el que vive y generar, de este modo, libertad.

2. ¿Existe un mundo común?

Para encontrar el camino hacia nuestra respuesta, primero nos preguntamos cómo es posible que hombres y mujeres tengan posiciones tan diferentes en la sociedad y vivan vidas que llegan a ser, en ocasiones, contrapuestas, si el mundo en el que ambos sexos convivimos es, materialmente, uno. Tal y como afirma Virginia Woolf¹ en referencia a esta cuestión “miramos las mismas cosas pero las vemos de modo diferente.”² Diferente ¿en qué sentido?, podemos preguntarnos. En al menos dos: de una parte, la diferencia estriba en que a las mujeres se nos socializa de manera distinta que a los hombres, en razón del sexo, como veremos en el análisis que lleva a cabo Gayle Rubin³. Diferente, por otra parte y con una connotación negativa, porque la producción cultural que las mujeres han elaborado a lo largo de la historia no se considera relevante, por lo que no forma parte de la tradición. Por lo tanto, la manera en que las mujeres ven las cosas es, usualmente, tratada como un asunto nimio. Que un conocimiento sea aceptado y otro descartado se debe a una jerarquización, establecida en razón de una determinada forma de la subjetividad sexuada. Jerarquización que ocurre mediante la asociación de una serie de valores, variables según cultura y época, al hecho azaroso y natural de la diferencia sexual. De manera que el espacio físico y cultural que hombres y mujeres comparten parece dividirse en dos mitades irreconciliables: la masculinidad y la feminidad, lo público y lo privado, la inteligencia y la emoción...Una división que es, además, una verticalidad en la que todos los términos asociados a una cierta idea de masculinidad dominan sobre y son considerados más valiosos que las nociones que se asocian a la feminidad. Así, lo que podría ser un espacio de heterogeneidad se convierte en la jerarquización de las diferencias, diferencias que son articuladas en torno a la idea de un sujeto único, el masculino, como comprobaremos con el análisis de la indiferencia sexual que lleva a cabo Teresa de Lauretis⁴.

Ese espacio físico y cultural compartido por hombres y mujeres constituye el entorno, no sólo del cuerpo sino también del pensamiento. Es lo que Adrienne Rich, siguiendo la expresión de Hannah Arendt, ha llamado “mundo común”⁵. El mundo común es el lugar que nos recibe y nos excede, engloba el pasado, el presente y el futuro. Es común no sólo con respecto a nuestros contemporáneos y nuestras contemporáneas, sino también con nuestros antepasados y antepasadas, porque es a quienes debemos el mundo como es hoy. Así mismo, es común también con las generaciones futuras, pues

1 WOOLF, VIRGINIA, *Tres guineas*, Lumen, Barcelona, 1999.

2 *Ibid.* p. 11.

3 RUBIN, GAYLE, “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en LAMAS, MARTA (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Ángel Porrúa, México, 1996, pp. 35-96.

4 DE LAURETIS, TERESA, “Diferencia e indiferencia sexual” en *Diferencias*, Horas y horas, Madrid, 2000. pp. 79-111.

5 Cf. RICH, ADRIENNE, “Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres” en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Horas y horas, Madrid, 2010 pp. 41-87. ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

respecto a ellas somos ya sus antepasados y antepasadas. Esta relación intergeneracional es posible, aún cuando el lapso temporal excede en mucho el tiempo de vida de una persona, debido a que aquello que sobrevive como “común” es lo que se ha instalado en el espacio público, siendo así mantenido por la comunidad y asimilado en la tradición.

El aspecto público de lo común nos lleva a preguntarnos, lo que no pertenece al ámbito público ¿no forma parte del mundo común? Si la respuesta es afirmativa, entonces aparece una paradoja para la mitad femenina de la humanidad: en tanto la participación en el ámbito público es un acontecimiento relativamente reciente para las mujeres, el mundo común no ha incluido a las mujeres, es decir, el pacto social ha sido exclusivamente masculino, como comprobaremos a través del análisis de Luce Irigaray⁶. Adrienne Rich lo expresa como sigue:

“Las mujeres, a la vez, han tenido y no han tenido un mundo común. El solo hecho de compartir la opresión no constituye un mundo común.”⁷

La afirmación de Adrienne Rich señala una diferencia en el significado del término “común” en la que vale la pena detenerse un momento: “común” indica una positividad, así, aunque el mundo de la opresión es compartido, ello no conforma a las mujeres como sujetos de una comunidad con ciertos valores aceptados, o sea, con una tradición. La idea de mundo común implica, pues, formar parte de un pasado que es reconocido como propio y en la que una se encuentra englobada también.

La noción “mundo común de las mujeres” es una expresión propia de Adrienne Rich que las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán retomarán años después⁸. Constituye un elemento determinante en nuestra argumentación porque provee a las mujeres de una historia sobre la experiencia femenina y de una comunidad que las avala. La expresión mundo común de las mujeres busca traducir al lenguaje la confianza e intimidad que se gesta en aquellas relaciones que las mujeres establecen entre ellas y que, conscientemente, reconocen una valía al ser mujer, en un empoderamiento recíproco que transforma el mundo que habitamos. Modificación necesaria por la siguiente razón: no considerar como una sabiduría, que vale la pena salvaguardar del olvido, la producción cultural femenina significa que las mujeres quedan excluidas de la constitución del mundo común a través del pacto social, como veremos en detalle en el siguiente capítulo. La exclusión del pacto social implica que las propias relaciones entre mujeres no son contempladas como una posibilidad real por la sociedad, lo que conlleva a que las relaciones entre mujeres estén faltas de regulación. Este es un hecho importante porque es, por un lado, resultado de la heterosexualidad como institución, que veremos en detalle con Adrienne Rich y, por otro, explica la dificultad de las mujeres

6 IRIGARAY, LUCE, “El mercado de las mujeres” en *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009, pp. 127-143.

7 *Ibid.*, p. 296.

8 La primera formulación explícita de esta idea se encuentra en RICH, ADRIENNE, “Condiciones de trabajo...”, pp. 41-87 y es desarrollada, casi veinte años más tarde, en LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, “Más mujeres que hombres” en *La cultura patas arriba*, Horas y horas, Madrid, 2006. pp. 107-131.

para aceptar la idea de un genérico femenino que difiera de la asunción de un “destino anatómico”, aquel tradicional que concebía las mujeres como reproductoras de la especie humana. Mas, sin un genérico femenino, sin un mundo común de las mujeres, a las mujeres no les queda más opción que tratar de incorporarse a un mundo que se sustenta sobre su exclusión y que, por tanto, difícilmente acepta su intervención, como señala Carole Pateman.⁹

Así, nos encontramos con una urgencia: modificar el mundo que mujeres y hombres compartimos para que ambos puedan vivir libremente sus respectivas diferencias, para que haya libertad. Mas, ¿cómo pueden las mujeres modificar un mundo que se pensó sin ellas? Mediante un uso positivo de la diferencia, considerando la diferencia sexual una puerta hacia un mundo más libre; o sea, mediante la práctica política que proponen las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán, sexuando las relaciones sociales.

9 Cf. PATEMAN, CAROLE, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.

3. Cuando el “cuerpo es un campo de batalla”¹⁰

En este apartado indagaremos sobre cuál es la causa que impide a las mujeres vivir en libertad en el mundo que habitan. Buscar un origen de la opresión que experimentan las mujeres en sus vidas es una tarea común en el análisis feminista, puesto que la coerción se ejerce, no sólo en razón de su raza, clase social, religión o cultura, sino en razón de su sexo y género. Esto es, por haber sido socializadas como mujeres, sin embargo, aquello que signifique “ser mujer” ha sido y es objeto de debate en la propia literatura feminista. La respuesta que demos es importante porque nos orienta hacia una solución que nos permita vivir libremente en un mundo compartido.

Cuando se considera que el obstáculo es el ser englobada bajo la categoría *mujer*, se sigue, en mi opinión, un esquema deudor de los análisis marxistas de clase, pues ya que se piensa que el ser catalogada como mujer es la causa de la opresión (admitiendo así como ciertos los valores del opresor sobre qué sean las mujeres y en qué consiste la feminidad) la solución pasa por ser la eliminación de aquello que oprime, la clase o, en este caso, el género. En líneas generales y salvando las enormes diferencias que existen entre cada autora y corriente, este es más o menos, el esquema que subyace al análisis de género, el cual está presente tanto en el feminismo de la igualdad como en la teoría queer, e incluso en el feminismo lesbiano, como es el caso de Monique Wittig.

Cuando, por otra parte, no es el ser identificada como mujer la cuestión a superar, sino la adjudicación de una serie de valores que jerarquizan la diferencia sexual, entonces, la apuesta es liberar la diferencia sexual de dichos valores, sin utilizar el género, al menos no explícitamente, como elemento interpretativo. En esta línea pueden encontrarse autoras del feminismo de la diferencia sexual pero también del feminismo lesbiano, como sucede con Adrienne Rich.

No obstante, me gustaría recordar que una de las características del pensamiento feminista es valorar la riqueza de los diferentes enfoques, puesto que la “situación femenina” es compleja y cada teoría explora ámbitos diferentes de la experiencia humana. Ello explica también por qué resulta limitador para la crítica feminista cuadricular el pensamiento de las autoras en una u otra corriente, antes que atender a la diversidad que cada autora porta, la cual torna sus teorías susceptibles de ser reinterpretadas desde posiciones muy diferentes.¹¹

10 Esta expresión la tomo de la obra plástica “Your body is a battleground”, creada por la artista visual feminista Barbara Kruger. La mayor parte de su trabajo se centra en el cuestionamiento de los estereotipos de género; esta pieza en concreto la alude al derecho de la mujer sobre su propio cuerpo.

11 Un caso paradójico es el del análisis de la situación femenina que Simone de Beauvoir lleva a cabo en *El segundo sexo*, que se ha repensado tanto desde el feminismo de la igualdad como desde el de la diferencia. Un artículo respecto a esta cuestión puede encontrarse en LÓPEZ JORGE, MERCEDES, “Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la “política de lo simbólico” en NÁJERA, ELENA, (Coord.) *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?*, FEMINISMO/S, Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 15, 2012 pp. 137-165.

Por ello, en mi argumentación, me ayudo de pensadoras de diversas corrientes, que pongo en relación: en un primer momento, recurriré a la antropóloga cultural americana Gayle Rubin que pertenece al análisis de género y que en la actualidad se dedica al pensamiento queer, cuya propuesta final es un mundo sin géneros -aunque no sin sexos- puesto que considera que el género coarta la expresión humana. Seguidamente, acudiré a Luce Irigaray, pensadora francesa de la diferencia sexual, que recupera la marca de lo femenino como una reapropiación, es decir, sin aceptar la definición que el patriarcado elabora acerca de qué sea el comportamiento femenino. La recuperación de la especificidad femenina nos lleva a Adrienne Rich, poetisa y una de las iniciadoras del feminismo lesbiano, que analiza la heterosexualidad como institución. En el último punto de este capítulo, tomamos de Teresa de Lauretis, pensadora postestructuralista de la diferencia, la noción de indiferencia sexual que ella elabora a partir del análisis irigariano de la diferencia sexual.

La postura que trato de argumentar en mi ensayo es la que considera que la diferencia sexual es un bien que aporta amplitud a la experiencia humana y que enriquece las relaciones interpersonales. Los diferentes cuerpos posibilitan experiencias diversas, esto es, infinidad de posibilidades de adquirir saberes nuevos que enriquecen y liberan las subjetividades. Si estamos en lo cierto y la diversidad es una ganancia, ¿cómo es entonces posible que una de esas diferencias, la diferencia fundamental del cuerpo sexuado en que una nace, se convierta en causa de discriminación social? La respuesta por la que optamos, como indicamos en la introducción, es que la diferencia sexual no opera libremente, sino que es articulada jerárquicamente.

El concepto “sistema sexo/género”, desarrollado por la antropóloga Gayle Rubin en su ensayo “Tráfico de mujeres”¹², nos ayuda a entender el proceso de jerarquización. El sistema sexo/género es una ordenación convencional de la sexualidad humana¹³, que existe en todas las sociedades, encaminada a satisfacer exigencias de índole cultural. Dicha organización se produce mediante una socialización diferenciada según el sexo, la cual divide la experiencia humana en dos ámbitos que se postulan tan contrarios el uno con respecto al otro como obligatoriamente complementarios. De esta manera, se excluye lo caracterizado como femenino de todo lo marcado como masculino, y viceversa, al tiempo que se demanda como necesaria una reunión de ambas características mediante la unión de personas de ambos sexos. Es decir, la formación de la identidad de género, mediante la exacerbación de las diferencias biológicas y la represión de las características de la personalidad de cada ser particular -y no lo que veremos que es la diferencia sexual libre-, divide las producciones humanas en dos mitades dicotómicas, lo que conlleva la presuposición de la complementariedad de los sexos, esto es, refuerza la heterosexualidad, la cual se nos ha desvelado como un proceso instituido.

12 RUBIN, GAYLE, *Op. Cit.* pp. 35-96.

13 Una explicación preclara del funcionamiento de esta división puede encontrarse en el ensayo DE LAURETIS, TERESA, “La tecnología del género” en *Diferencias*, Horas y horas, Madrid, 2000, pp. 33-71.

La operación mediante la cual el sistema sexo/género refuerza la heterosexualidad como institución es intercambiando mujeres entre distintas familias. El “tráfico de mujeres”, en la expresión de Gayle Rubin, propicia dos sucesos que refuerzan la heterosexualidad como institución: por un lado, establece el tabú del incesto, ya que si el objetivo es intercambiar mujeres entre distintas familias, las mujeres de la propia familia no pueden servir de “regalos intrafamiliares”; revelándose la ley exogámica como una regulación de transacciones económicas entre hombres. En segundo lugar, sitúa a las comunidades masculinas en una posición de poder sobre las mujeres, ya que la transacción la realizan hombres, que ponen en circulación mujeres. Las mujeres intercambiadas pertenecen ahora a dos familias: la biológica y la política, lo cual significa que, por partida doble, no se pertenecen a sí mismas. Ellas, en calidad de mercancía, vinculan a dos hombres en una relación de dominio, en consecuencia, no reciben los beneficios de su propio intercambio.

La filósofa de la diferencia francesa Luce Irigaray explica, en *El mercado de las mujeres*¹⁴, el proceso de despersonalización, que se opera sobre la existencia femenina, para que un ser humano se convierta en mercancía. Así, el valor de la intercambiada no viene de sí misma sino de lo que sus compradores proyectan en ella, para lo cual se requiere despojarlas de las particularidades que hacen a cualquier ser humano único e inconfundible. Ello implica que no se intercambian mujeres en tanto que individuos, sino como portadoras de un valor que es ajeno a ellas.

Existe una tercera consecuencia del intercambio de mujeres, a saber, el pacto entre hombres revela la verdadera naturaleza del mundo en que vivimos ambos sexos, un mundo masculino. La exclusión de las mujeres como agente contratante en la transacción tiene dos significados: en primer lugar, establece la masculinidad como característica ineludible de los agentes de intercambio y, en segundo lugar, veta el intercambio entre mujeres, imposibilitando las relaciones entre ellas. Es decir, el intercambio de mujeres impide a una mujer posicionarse como sujeto, lo que, además de múltiples consecuencias legales, tiene una radical derivación sexual: el deseo femenino libre resulta impensable, particularmente cuando es un deseo lesbiano.¹⁵

Que el régimen de la homosexualidad femenina resulte incompatible con la estructura del tráfico de mujeres, evidencia hasta qué punto esa es una operación que garantiza la heterosexualidad como institución y fuerza a las mujeres dentro de ella. La sexualidad masculina se apropia de la sexualidad femenina y su erótica asegurando, así, una heterosexualidad normativa para ellas, la cual favorece el

14 IRIGARAY, LUCE, *Op. Cit.* pp. 127-143.

15 Podría pensarse que, puesto que el tráfico de mujeres es una operación al servicio de una heterosexualidad instituida, la represión de la homosexualidad opera tanto sobre la femenina como sobre la masculina; sin embargo, en tanto las mujeres no poseen derechos sobre sí mismas que sí detentan los hombres, la homosexualidad femenina sufre una doble represión respecto a la homosexualidad masculina. No obstante, la homosexualidad masculina está vetada en el régimen de la hom(m)osexualidad puesto que, al admitir el pene como lugar de placer, desbanca el predominio del falo como eje ordenador de lo social.

establecimiento de relaciones entre hombres.

Al producirse el intercambio de mujeres entre hombres y quedar éstas al margen del pacto social, esto es, de la producción simbólica, la ley que rige el ordenamiento social únicamente considera a sujetos masculinos en su formulación: es una ley que organiza una sociedad hombre-sexual o, en el término que elabora Luce Irigaray, hom(m)osexual. El término hom(m)osexual no es sinónimo de homosexual, sino un juego de palabras entre *homo* -hombre- y *homo* -igual-, de manera que la traducción literal del término sería tanto hombre-sexual como homosexual, significados ambivalentes que operan mediante la función esencial de la doble “m”. Esta duplicación indica que es el intercambio de mujeres entre hombres lo que les posibilita detentar la cultura, es decir, que la hom(m)osexualidad *simbólica* de la sociedad occidental exige la heterosexualidad *práctica* como institución.¹⁶

Calificamos la heterosexualidad de institución porque se utiliza como forma de organización fundamental de la sociedad, prescribiéndose como la única manifestación legítima de la sexualidad humana y controlando las vidas de las mujeres. La pensadora feminista y poetisa americana Adrienne Rich, de quien tomamos la expresión, explica en el ensayo *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*¹⁷, cuáles son los métodos mediante los que esta institución gobierna la existencia femenina y cuáles las consecuencias para la vivencia de las mujeres en el mundo común. En resumen, se basa en el intercambio de mujeres que ya hemos explicado, lo cual incluye apoderarse de las hijas de las mujeres, en alejar a las mujeres de la producción cultural, en el control del movimiento físico de las mujeres, también priva a las mujeres de su capacidad creativa y se apropia del trabajo y ganancias de ellas, por último, niega a las mujeres una sexualidad independiente e impone la masculina. Estos procedimientos son usos aceptados socialmente y conforman una atmósfera -como Virginia Woolf alude a esta situación en *Tres Guineas*¹⁸- que enferma las mentes de las mujeres y los hombres, englobando un amplio espectro de acciones, que abarca desde la violencia física al control del pensamiento.

Las consecuencias de la heterosexualidad como institución son para las mujeres, en líneas generales, la imposibilidad de concebir cualquier tipo de relación entre mujeres que no involucre a los hombres, y la creencia en su valor como mercancías en lugar de como personas. Por ello, la crítica a la heterosexualidad como institución es una ganancia vital, pues muestra que el mundo común es, en realidad, un mundo masculino sustentado sobre el control de los cuerpos de las mujeres. La ceguera ante la sexualidad femenina es el fruto de lo que Teresa de Lauretis califica “indiferencia sexual”¹⁹,

16 IRIGARAY, LUCE, *Op. Cit.* pp. 127-143.

17 RICH, ADRIENNE, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, pp. 41-87.

18 WOOLF, VIRGINIA *Op. Cit.*

19 DE LAURETIS, TERESA “Diferencia e indi...” *Op. Cit.* pp. 79-111.

esta es, la idea de que sólo existe un sexo legítimo, el masculino, en relación al cual se piensan el resto de sexualidades. El régimen fálico es indiferente a la sexualidad femenina y es por ello que no puede concebir, siquiera, que posea una especificidad propia, una diferencia sexual.

Sin embargo, aún cuando existe la necesidad de organizar la sexualidad socialmente, no es imperativo que sea bajo un único modelo, esta es únicamente la manera en que opera la indiferencia sexual. La propia Gayle Rubin indica la necesidad de reorganizar el sistema sexo/género, por medio de la acción política, para eliminar el sexismo imperante. Considerar la posibilidad de que la sexualidad femenina, y por tanto, la vivencia de las mujeres, sea capaz de ser significativa por sí misma, y no de obligada comparación con la masculina, abre opciones diferentes, no nuevas pero sí imprevistas, para relacionarnos con el mundo y amplía la capacidad de las mujeres para transformar el mundo, haciéndolo más libre. Esta es la opción que ahora exploraremos.

4. De cómo Baubo rescató a Perséfone.

Para que la valoración de la experiencia femenina, que se requiere para la vivencia de libertad que buscamos, tenga lugar es hemos de transformar el mundo en que vivimos, es decir, la forma en la cual nos situamos en él, la manera en que nos relacionamos con las cosas del mundo, así como el modo en que establecemos las relaciones con las otras personas. Ahora bien ¿en qué sentido podemos transformar el mundo? Nuestra relación con el mundo nunca es directa, entre el mundo y nosotras/os se establece una mediación que se juega en dos direcciones: del mundo al individuo, y viceversa.

Centrándose en el papel constitutivo de las mediaciones, las mujeres de la Librería de Mujeres de Milán, han propuesto, conscientes de este hecho, una forma de política que atiende a las mediaciones que nos permiten intervenir en el mundo. Esta política, llamada “política de lo simbólico” o “política de las mujeres”²⁰, se lleva a cabo mediante la práctica de establecer mediaciones femeninas con el mundo, es decir, sexuando las relaciones sociales. El acento que esta política pone en las mediaciones femeninas es importante porque, en tanto las mediaciones son nuestro vínculo con el mundo, su carácter o naturaleza es lo que determina nuestra capacidad de acción en el mundo, lo que permite o impide el desarrollo de las diferentes subjetividades. Cuando las mediaciones que operan responden al esquema de la indiferencia sexual, entonces, no son un resorte para su capacidad de acción, sino un impedimento. Es lo que hemos visto que ocurría en el pacto social en nuestro apartado anterior: el pacto social entre hombres establece una sociedad masculina, hom(m)osexual, las mediaciones que existen son, en consecuencia, masculinas. Por ello, las relaciones que las mujeres establecían con el mundo eran siempre susceptibles de volverse en contra de sus intereses, tal como explicamos en el tráfico de mujeres, donde la única acción que una mujer podía realizar en el mundo es ser, ella misma, el vínculo entre dos hombres. Mas, si son las propias mujeres quienes establecen relaciones con mujeres en su interacción con el mundo, esto es, si ponen en práctica las mediaciones femeninas, el peligro de ser exiliadas del pacto social y de alienarse de sí mismas se evapora. Desaparece porque el acto de sexuar las relaciones sociales introduce, de manera ineludible, la marca de lo femenino en el mundo y, en consecuencia, una mujer encuentra ya en el mundo la medida de su propio valor, en lugar de uno que es ajeno a ella, como señalaba Irigara²¹. Cuando la diferencia sexual es significativa por sí misma, entonces, unas mujeres pueden ser la fuente de conocimiento de otras y la fuerza con que transformar, juntas, la realidad social dada, que es masculinista.

20 Cf. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos*, Horas y horas, Madrid, 2004.

21 IRIGARAY, LUCE, *Op. Cit.* pp. 127-143.

A la práctica a través de la que se constituyen estas mediaciones, las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán han llamado práctica de las relaciones entre mujeres o “*affidamento*”²². La relación de *affidamento* como proyecto político se fundamenta en la necesidad de las mediaciones sexuadas y, mediante las mismas, transforma el mundo, pues modifica la posición de las mujeres en él y posibilita nuevas formas de relación. La práctica del *affidamento*, en tanto establece a otra mujer como requisito indispensable para la relación de una mujer con el mundo, está otorgando una cualidad valiosa y, tradicionalmente, negada a las mujeres: la autoridad.²³ Este reconocimiento de autoridad convierte la causa del disvalor social, la diferencia sexual, en causa de su libertad, es decir, transforma el mundo.

Me gustaría ejemplificar la capacidad de las mediaciones femeninas, para alterar el mundo en que vivimos, mediante una breve narración de un relato perteneciente a la tradición griega. La historia a la que me referiero es un episodio del mito de Deméter y Perséfone, el relativo a la interacción con Yambe/Baubo. Aunque el rapto de Perséfone se narra por primera vez en el “Himno homérico a Deméter” (finales s. VII a.C), compagino, en la versión que presento, las interpretaciones de diferentes autoras -la historiadora Mithu M. Sanyal, la filósofa Luisa Muraro, la psicóloga Clarissa Pinkola Estés y la filóloga Chistine Harrauer – para elaborar una reflexión alternativa a la canónica²⁴.

Deméter, diosa de la fertilidad y las mujeres casadas, la agricultura y la alimentación, así como figura general del poder de la Madre Tierra, tenía una hija con Zeus, Perséfone, que solía jugar con las hijas de Océano en los campos de Enna. En un desafortunado día, Hades, tío de Perséfone, la vio y decidió hacerla suya. Con dicha intención convenció a su hermano Zeus para que le ayudara a raptarla, y así, cuando su sobrina se agachó a arrancar una flor, surgió en el suelo una grieta que tragó a Perséfone y la arrastró al inframundo, dominio de Hades. En su caída, la joven Perséfone gritó pidiendo ayuda, mas, cuando su madre llegó al lugar del secuestro, no quedaba rastro de la doncella²⁵.

Desde entonces, Deméter abandona el lugar de los dioses y recorre la tierra buscando a su hija. Mientras la madre desolada vaga por el mundo de los mortales buscando a una hija que, estrictamente

22 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *Op. Cit.* p. 15.

23 Esta autoridad no debe confundirse con el poder, puesto que el poder se posee y se ejerce mediante la ley, pero la autoridad es concedida y su eficacia se debe a la confianza que se ha depositado en quien la detenta. Esto significa también que no es una cualidad fija, sino móvil, pues si puede otorgarse, puede retirarse. La noción de “autoridad femenina” está relacionada también con la idea de deuda simbólica y con el papel fundacional de la madre (ver nota 18) Para un desarrollo en extenso, Cf. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos*, Horas y horas, Madrid, 2004, así como, MURARO, LUISA, *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid, 1995.

24 Como es habitual con los relatos fundacionales, existen múltiples versiones que transmiten un mensaje más o menos similar, nos permitiremos por tanto, omitir detalles que corresponden a uno y otro estadio de formación del mito, para resumir la idea general, la cual tomo de cuatro fuentes que presentan versiones distintas: PINKOLA ESTÉS, CLARISSA, *Mujeres que corren con los lobos*, Zeta, Barcelona, 2009, pp. 470-475; M. SANYAL, MITHU, *Vulva, la revelación del sexo invisible*, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 33-38; MURARO, LUISA, *Psicoanálisis y feminismo : el complejo de la madre muerta*, Horas y horas, Madrid, 2006, pp. 201-202; HARRAUER, CHRISTINE, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008 pp. 219-226.

25 Perséfone es también conocida como Core, cuyo significado es “doncella” o “hija”.

hablando, ha fallecido, puesto que ahora habita la tierra de los muertos, el mundo de los vivos muere también: sin una diosa que las proteja, las cosechas se pierden, el hambre asola la Tierra y las mujeres se vuelven estériles del mismo modo que la tristeza y el odio devoran a Deméter. De nada sirve la intervención de otros dioses del panteón olímpico, pues no consiguen calmarla. Pienso que dicho fracaso puede interpretarse como un fracaso del orden simbólico del padre, pues el patriarcado es incapaz de curar a una madre que ha sido herida por el mismo.²⁶

En su deambular mundano, Deméter llega a casa de una mujer en una noche tormentosa; esta mujer es Yambe o Baubo, según la versión del mito, y acoge a la diosa procurándole cuidados que la reparan del viaje. Baubo no es únicamente una campesina sino también una antigua diosa cíclica de origen anatolio, posteriormente asimilada por la mitología griega.

Baubo trata de animar a la diosa con bromas visuales de carácter sexual, pero es sólo al enseñarle su vulva cuando Deméter recupera la alegría. Es a través de la risa que Deméter consigue reunir las fuerzas para enfrentarse a su familia política (marido y cuñado) y rescatar, al menos durante la mitad de cada año, a su hija de la muerte, del tráfico de mujeres. En versiones todavía más arcaicas del mito, Baubo, la diosa de la vulva, es un ser sólo relativamente antropomórfico de pequeño tamaño que se compone de dos piernas que enmarcan una gigantesca vulva, la cual es a su vez la boca de la diosa; los ojos son los pezones y no tiene cabeza ni casa. La manera en que cura a Deméter es moviendo espasmódicamente las caderas, en una suerte de danza pélvica silenciosa que produce las carcajadas de la diosa griega.

¿En qué sentido lo ocurrido entre estas tres figuras femeninas puede interpretarse como una modificación del mundo a través de la práctica de las relaciones entre mujeres? Este mito ejemplifica cómo el establecimiento de mediaciones femeninas le permite a una mujer encontrarse a sí misma y hallar la forma de modificar el mundo, mediante la guía de una semejante. El rescate de Perséfone sólo es posible porque Baubo le ha enseñado a Deméter que ambas poseen una especificidad que puede ser fuente de libertad. Es decir, le ha mostrado que puede intervenir en el transcurrir del mundo, puede alterar el pacto homosocial. Cuando la pequeña Baubo se desnuda ante Deméter rompe todos los tabúes patriarcales que expusimos: Baubo no es entregada ni por un hombre ni a un hombre, de hecho, se da a sí misma y se da a una mujer. En segundo lugar, Baubo no es ciega a su propio sexo, conoce la energía que porta su vulva y la magia de que es capaz al exponerla, que consiste en una dicha tan extraordinaria que impregna a las mujeres circundantes. Esta vivencia de la diferencia sexual es la que las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán llaman diferencia sexual libre; libre porque no se vive en relación a la masculina, sino en su propia especificidad, porque sus

26 Tal como afirman también, MURARO, LUISA. *Psicoanálisis y feminismo: el complejo de la madre muerta*, Horas y horas, Madrid, 2012 y OLMO CAMPILLO, GEMMA, *Lo divino en el lenguaje*, Horas y horas, Madrid, 2012.

particularidades son tan legítimas como las masculinas, de manera que el deseo femenino no tiene que pedir permiso para *ser* y porque el conocimiento de la sexualidad propia es necesario para la alegría que cura el espíritu. Por otra parte, Baubo sabe que puede despertar en la diosa algo que ella porta pero que desconoce-un valor de mujer otorgado entre mujeres en lugar de como mercancía de intercambio masculino-, es a través la mediación de Baubo en la relación de Deméter con el mundo como ella se recupera y, por último, Deméter es capaz de liberar a Perséfone porque previamente ha conocido a Baubo. Sin Baubo, Perséfone está definitivamente perdida porque su propia madre lo está también.

Así pues, ambas diosas establecen una relación de ayuda mutua e intimidad, se *affidan*, confían en las capacidades de la otra para guiarse en el mundo. Cuando afirmamos que Deméter sólo pudo haber salvado a Perséfone gracias a su encuentro con Baubo, queremos indicar también que hay un reconocimiento de la sabiduría y potencia de Baubo, competencias que son diferentes y superiores a las de la diosa griega de la fertilidad y que ella misma le reconoce, puesto que se deja curar por ella. Dicho reconocimiento honra a Baubo con la cualidad que indicamos que se niega usualmente a las mujeres: la autoridad, en este caso particular en una mujer mayor que aquella que la reconoce. Admitir la sabiduría de y sentir gratitud hacia nuestras semejantas es una revolución simbólica que refuerza el mundo común de las mujeres como proyecto político.

La práctica de las relaciones entre mujeres o *affidamento*, impide la indiferencia sexual, propia del pacto homosocial, y hace patente que la diferencia sexual es un hecho significativo, tanto para el ámbito social como para la vida más íntima de las personas. Que la relación de confianza mutua, que es el *affidamento*, sea exclusivamente entre mujeres, legitima la subjetividad sexuada femenina como un valor por sí misma. Algunas filósofas feministas han efectuado críticas en este sentido. Entre ellas destacamos la realizada por Silvia Tubert²⁷, la cual subraya que tratar de dar una positividad a la producción cultural de las mujeres, riqueza que se ha creado bajo un régimen de opresión, corre el riesgo de asentar en el feminismo una práctica sexista: la formación de una sexualidad femenina considerada más auténtica que el resto. Sin embargo, podríamos responder, la valoración de aquello que porta la marca de lo femenino no implica que se imponga una identidad femenina a todas las mujeres ni que se considere una sexualidad más auténtica que el resto, antes bien, las diferencias entre las propias mujeres se piensan como una riqueza por sí misma; hecho que se hace evidente en la práctica de la autoridad femenina pues, al reconocer la autoridad de otra mujer, se está señalando, a la par, una diferencia entre la reconocida y quien reconoce, a saber, que posee un conocimiento que

27 En este sentido, han efectuado críticas al pensamiento de la diferencia tanto TUBERT, SILVIA, Deseo y representación, como COLLIN, FRANCOISE. Cf. MIRIZIO, ANNALISA, “¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino?” en NÁJERA, ELENA (Coord.), *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?*, FEMINISMO/S, Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 15, Junio 2010 pp. 95-119.

puede ayudarla en el mundo. Así, el pensamiento de la diferencia sexual contempla las divergencias entre mujeres, no anula el conflicto, sino que propone tratarlo de manera no destructiva.²⁸ Tratamos de explicar que el cuerpo importa, no como destino anatómico a la manera freudiana, sino como un lugar desde el que toda persona comienza a pensar. La materia es nuestro origen irreductible y esta es diferente para cada persona, por lo que las experiencias que vive en el mundo común son diversas también. Mas, hay una diferencia que engloba, por así decirlo, las diferencias individuales, esta es la diferencia sexual. La diferencia sexual no es ontológica sino relacional, es decir, su significado surge en el mundo común, que es variable y depende de la organización social. Si esto es así, ¿por qué seguir insistiendo en la diferencia entre hombres y mujeres? ¿No sería mejor hablar de *diferencias entre individuos*, quitando relevancia a la subjetividad sexuada? Si bien es cierto que la diferencia sexual no es normativa, pues no existe una forma correcta de ser mujer o de ser hombre sino tantos modos infinitos como mujeres y hombres existen, también lo es que hay ciertos aspectos de la vida que no son equiparables entre hombres y mujeres. Las experiencias que se viven en un cuerpo de mujer son diferentes de las que se viven en un cuerpo de hombre porque el mundo común trata de manera diferente a hombres y mujeres. Para que el lugar de las mujeres, en la sociedad que queremos compartir, no sea el tradicional, esto es, la marginación, es indispensable que sean las mujeres quienes otorguen valor a su especificidad y que esta capacidad sea reconocida públicamente; sólo así la diferencia sexual puede vivirse libremente. Y un mundo únicamente lo consideramos común cuando las diferencias son razón de libertad y no de esclavitud²⁹. Por ello, el contenido del proyecto político de las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán es instaurar en lo social la práctica de las relaciones entre mujeres. En sus propias palabras:

“El objetivo de la política femenina (...) es liberar a las mujeres y lograr que sus elecciones sean libres. Es decir, liberarles de la obligación de justificarse por su diferencia, con todas las servidumbres sociales que esta obligación comporta y que la historia humana ilustra suficientemente.”³⁰

¿Qué significa esta transformación de la posición social de las mujeres en el mundo que, supuestamente, compartimos? La política de lo simbólico, si bien alude principalmente a las mujeres,

28 A este respecto, las pensadoras italianas de la diferencia han hablado sobre la “práctica de la disparidad” como una apuesta política que potencia la libertad femenina. Cf: LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, “Más mujeres...”, *Op. Cit.* pp. 107-131.

29 Precisamente porque esta posibilidad ha sido la que, históricamente, se ha negado a las mujeres, Carole Pateman afirma que las mujeres fueron las primeras esclavas, en PATEMAN, CAROLE, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.

30 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas...Op. Cit.* pp. 192.

no excluye a los hombres, pues la modificación de la situación de las mujeres se da en un mundo que se ofrece a ambos sexos, operando una apertura que también introduce la posibilidad de una diferencia sexual libre masculina, modificando, así, en otro sentido más, el mundo común. En tanto los hombres se distancien de los imperativos patriarcales que regulan la masculinidad, se gesta la posibilidad de un deseo masculino alejado de la competencia por el dominio. Esta es, en definitiva, una articulación libre de la diferencia sexual masculina donde las divergencias, también entre hombres, tienen cabida. De esta manera el mundo común de las mujeres produce una apertura, una positividad en el mundo común entre los sexos.

La política de lo simbólico es una práctica que transforma el mundo de dos maneras: crea contenidos nuevos en el mundo al mismo tiempo que lo abre, la amplía, lo libera atendiendo “al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido. Hay combinaciones nuevas que quitan sentido a la realidad dada y de este modo la cambian.”³¹

La política de lo simbólico modifica el espacio socio-político que habitamos generando, simultáneamente, libertad. ¿Cómo? A través de la cotidianidad, porque establecer mediaciones femeninas es un acto que opera a cada momento y que parte de una misma. Que el origen de la libertad sea la modificación de una misma, a través de la relación que una establece con el mundo a través de mediaciones, no debe llevarnos al engaño de pensar que estamos aludiendo a la idea clásica del sujeto autoconstituido, aquel que reniega de los vínculos que ha establecido con el mundo. La idea de “partir de sí” del pensamiento italiano de la diferencia sexual, refiere, en palabras de Gemma del Olmo Campillo, a “que cada cual hable por sí misma o mismo de lo que quiere y siente, pero sin olvidar que su voz es sostenida por las relaciones a lo largo de su vida.”³²

Las relaciones constituyen las mediaciones; establecerlas y reconocerlas es un ejercicio cotidiano, como lo es también la práctica de la libertad que abre la política de lo simbólico. Que opere en la cotidianidad conlleva prestar atención a lo concreto de las relaciones sociales, lo que ha permitido, a las pensadoras de la Librería de Mujeres de Milán, dar nombre a prácticas femeninas que, precisamente por carecer de denominación, permanecían impensadas, tal es el caso de la práctica del *affidamento* que establecían Baubo y Deméter. Considerar importante lo que una vez fue desdeñado altera el orden social porque politiza experiencias vitales que se consideraban parte del ámbito privado, surgen nuevos elementos en el mundo que reclaman ahora un lugar en la tradición compartida; abre el mundo a un nuevo orden social. La visibilización de la experiencia humana femenina, que así se lleva a cabo –experiencia que siempre formó parte de la historia pero que no había sido reconocida como una producción cultural merecedora de ser salvada del olvido- hace del

31 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas... Op. Cit*, p. 182

32 DEL OLMO CAMPILLO, GEMMA, *Op. Cit* p. 33

mundo común de las mujeres un elemento indispensable del mundo común entre hombres y mujeres. Apostar políticamente por dar forma y nombre, parafraseando a la Librería de Mujeres de Milán, al mundo común de las mujeres recupera para el espacio que queremos hacer común, diferentes formas de ser en el mundo, es una revolución simbólica que genera libertad por medio de las relaciones. Revolución, pero sin violencia, pues no destruye un orden anterior para imponer una nueva organización, sino que evidencia lo que siempre estuvo ahí, la diferencia femenina, por medio de las mediaciones femeninas y de la autoridad femenina.³³

Así, la libertad no es un fin al que llegar, estas autoras no la piensan como resolución de una larga batalla, ni como una concesión que otros entregan a las mujeres, ni es tampoco una ganancia que se torne de obligado cumplimiento mediante la implantación de una determinada ley. La libertad, entonces, no se considera un derecho ni una propiedad sino una práctica, razón por la que la filósofa italiana Diana Sartori³⁴ la ha calificado de “relación sin fin”, dado que no tiene un fin más allá que la misma práctica de la libertad. Entendida de esta manera, la libertad no es un objetivo que esté más allá de los personas que implica, antes bien, se basa en el reconocimiento de los vínculos entre individuos.

En conclusión, el establecimiento de mediaciones sexuadas transforma lo común mediante la atención a estas relaciones. Dicho mantenimiento es una práctica de libertad, se da en un tejer constante que implica el cuidado de la diversidad de las personas así como la conservación de la heterogeneidad de que nuestro mundo es capaz. El reconocimiento de la necesidad de los vínculos que hacen posible la existencia nos abre el mundo tornándolo verdaderamente común y no homogéneo, es decir, caracteriza las diferencias como trampolines para la libertad y no como causa de esclavitud.

33 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas...Op. Cit.*, p. 227

34 SARTORI, DIANA “Libertad “con”. La orientación de las relaciones”, *DUODA, Revista d’Estudis Feministes* 26-2004 pp. 105-115

5. Conclusiones.

Las transformaciones sociales que el movimiento feminista viene operando en el mundo común han afectado a las vidas personales de mujeres y hombres, a la organización de los Estados y, en general, al mapa conceptual por el que las sociedades se organizan, esto es, al orden simbólico, de manera que, algunos de estos cambios, forman ahora parte de la tradición de los pueblos. Es decir, el feminismo se ha insertado en el mundo común. Por ello, una de las tareas de la época actual es construir positivamente la diferencia sexual para que no sea pensada de un modo jerárquico, es decir, para que no se erija en causa de discriminación sino en resorte de libertad, pues cuando la diferencia sexual se ordena jerárquicamente el mundo común es imposible.

Tal situación desfavorecida es con la iniciamos nuestra reflexión, donde con Gayle Rubin vimos, que el sistema sexo/género establece, mediante el tráfico de mujeres, una heteronormatividad, la cual permite lo que Luce Irigaray ha llamado hom(m)osexualidad, esto es, un mundo exclusivamente masculino que se basa en la indiferenciación sexual y que se sustenta sobre el dominio y gestión de la existencia femenina.

La heterosexualidad como institución, tal como afirma Adrienne Rich, se apropia de la sexualidad femenina y su erótica, asegurando el pacto social masculino a la par que impidiendo las relaciones entre mujeres así como el deseo femenino libre. La heterosexualidad obligatoria es una institución política, cuyo objetivo es el control de los cuerpos y las vidas de las mujeres, que funciona a través de fuerzas que expropian las energías de las mujeres reencaminándolas, forzosamente, hacia el mismo sistema que las explota. Sostenemos que este es el origen y la causa de mantenimiento del poder masculino sobre las mujeres, cuestionarla es, consecuentemente, una ganancia para el pensamiento crítico. El proceso de heterosexualizar todo acto o deseo sexual femenino aleja a las mujeres de las relaciones primarias entre ellas al tiempo que las inserta en la lógica del tráfico de mujeres, relegando su propia identidad y especificidad a un lugar complementario. A través de estas cuatro autoras llegamos a la conclusión, entonces, de que el mundo que creíamos compartir es un mundo únicamente masculino. Esta es una situación que las mujeres han de cambiar mediante la transformación del mundo.

La modificación que necesitamos del mundo, ha de operar cambios en el plano simbólico, puesto que es mediante el orden simbólico que los hechos del mundo material adquieren uno u otro significado. Buscamos una ordenación de lo social que permita a las mujeres una vivencia libre de la diferencia sexual, en la que no se considere una falta ni un defecto la sexualidad femenina y las experiencias vitales que esta posibilita. El feminismo italiano de la diferencia ha elaborado un

pensamiento político, ante esta necesidad, a través de prácticas que empoderan a las mujeres, prácticas que forman parte de los hábitos comunes de la cotidianidad femenina pero que estaban sustraídos al pacto social. Estas prácticas femeninas, como es el *affidamento*, ayudan a construir, a la par que potencian, lo que hemos llamado, siguiendo a Adrienne Rich, el “mundo común de las mujeres”.

El mundo común de las mujeres permite evitar y reparar la alienación de sí mismas que experimentan las mujeres en el pacto hom(m)osexual. El *affidamento* y la práctica de la autoridad femenina son acciones que nos ayudan a establecer mediaciones femeninas con el mundo. Estas mediaciones son necesarias para que no se pierda el sentido libre de la diferencia sexual. La práctica de sexuar las relaciones sociales (o establecimiento de las mediaciones femeninas) opera un cambio en el nivel simbólico que se traduce en una mayor apertura del mundo, es decir, genera libertad al cambiar el orden del mundo. Dicha transformación es una práctica cotidiana que ha de mantenerse mediante el cuidado de las relaciones, puesto que son las relaciones sociales lo que nos vincula al mundo, ellas son la causa de nuestra, posible, libertad. Y así han de ser reconocidas porque, como indicamos con anterioridad, un mundo sólo es común cuando las diferencias son un resorte para la práctica de la libertad.

6. Bibliografía.

- DE LAURETIS, T, *Diferencias*, Horas y horas, Madrid, 2000.
- HARRAUER, CHRISTINE, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008 pp. 219-226.
- HÉRNANDEZ PIÑERO, ARÁNZAZU, “Igualdad, diferencia: genealogías feministas” en NÁJERA, ELENA (Coord.), *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia? FEMINISMO/S*, Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 15, Junio 2010 pp. 75-94.
- IRIGARAY, LUCE, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos*, Horas y horas, Madrid, 2004.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *La cultura patas arriba*, Horas y horas, Madrid, 2006.
- LÓPEZ JORGE, MERCEDES, “Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de beauvoir, Luce irigaray y la “política de lo simbólico” en NÁJERA, ELENA (Coord.), *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia? FEMINISMO/S*, Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 15, 2012 pp. 137-165.
- M. SANYAL, MITHU, *Vulva, la revelación del sexo invisible*, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 33-38.
- MIRIZIO, ANNALISA, “¿Adónde conduce la exaltación de lo femenino?” en NÁJERA, ELENA (Coord.), *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia? FEMINISMO/S*, Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 15, Junio 2010 pp. 95-119.
- MURARO, LUISA, *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid, 1995.
- OLMO CAMPILLO, GEMMA, *Lo divino en el lenguaje*, Horas y horas, Madrid, 2006.
- PATEMAN, CAROLE, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.
- PINKOLA ESTÉS, CLARISSA, *Mujeres que corren con los lobos*, Zeta, Barcelona, 2009, pp. 470-475.
- RICH, ADRIENNE, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en *Sangre, pan y poesía*, Icaria, 2001, pp. 41-87.
- “Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres” en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Horas y horas, Madrid, 2010, pp. 295-313.
- RUBIN, GAYLE, “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en LAMAS, MARTA (Comp.), *El genero: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Ángel Porrúa, México, 1996, pp. 35-96.
- SARTORI, DIANA, “Libertad “con”. La orientación de las relaciones”, *DUODA, Revista d’Estudis Feministes*, 26-2004 pp. 105-115.
- WOOLF, VIRGINIA, *Tres guineas*, Lumen, Barcelona, 1999.

