

*VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.*

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

### **Política y natalidad: relecturas feministas desde Italia**

Autora: Claudia Bacci

Pertenencia institucional: FCSoc.-UBA

#### **Introducción**

En un breve recorrido por manifiestos, diarios personales, escritos colectivos, consignas y diálogos más o menos tensos desplegados desde mediados de los años '70 hasta los '90, las feministas italianas de la diferencia sexual, incorporaron de manera problemática la disparidad y las diferencias *entre*, así como la emergencia de incomodidades *en* las mujeres. Las “nuevas olas” feministas nos muestran que el carácter político que animó esas discusiones y posicionamientos en el feminismo italiano de la diferencia sexual resultan, todavía hoy, puntos nodales para la reformulación y reinvención de la política en femenino y en presente.

Voy a trazar un recorrido muy sintético que va desde algunas líneas del pensamiento arendtiano en torno a la cuestión de “lo dado” y la natalidad como condición de la pluralidad y la política, hacia algunas de las lecturas que se producen en el marco del pensamiento de la diferencia sexual, particularmente los trabajos de Adriana Cavarero y comentaristas como Françoise Collin, a partir de las cuales me gustaría pensar los recientes debates (sociales y políticos) sobre la cuestión del aborto y el proyecto de

despenalización y legalización que se trató entre marzo y agosto de 2018 en la Argentina.<sup>1</sup>

En esta introducción me interesa esbozar dos líneas de cuestiones, que de manera resumida se expresan en una consigna fuertemente repetida durante esos meses en marchas y acciones públicas, “Mi cuerpo, mi decisión”. Por un lado, indagar el modo en que se plantea una “política” anclada en la corporalidad y la generación/procreación; por el otro la pregunta acerca de la relación entre la demanda de derechos y la libertad. Estas páginas son un inicio en ese sentido.

### **“¡Viva la pequeña diferencia!”**

Hannah Arendt ha afirmado de diversos modos que “meramente” pertenecía a alguna de las identificaciones que se le imponían, a la vez que se negaba a representar en cualquier sentido el “caso excepcional” por su carácter apolítico (Arendt, 1995: 167). A estas inquisiciones respondía siempre negándose a definir por su boca aquello que sus propios escritos ponían en cuestión: la esencialización de la pertenencia a alguna identidad, la adscripción acrítica a una ideología, la relación natural con algún Estado.<sup>2</sup> En *La Condición Humana* Arendt (1996, pp. 23-25, pp. 199-222) planteaba la imposibilidad de pensar una *naturaleza humana*, en el sentido de una auto-objetivación de lo humano anclada en algo esencial (*qué es alguien*), ya que se trataba de una atribución *apolítica* –y no apenas *antipolítica*– que certificaba y cristalizaba la pérdida o carencia de mundo en la época contemporánea. Aislamiento y homogeneidad son los dos caras de la expansión de lo social sobre lo privado-íntimo y lo público-político, del predominio del modo socializante de lo público, de la pérdida de la espontaneidad y de la pluralidad humanas (Arendt, 1996, pp. 227-236). *Político* sería entonces un modo de intervenir en la trama preexistente de los asuntos humanos convirtiéndolos en asuntos comunes, sin apelar a la identificación o la uniformidad de las opiniones sino en base a la pluralidad que se da cita en el espacio público. Desde este ángulo, contenido y actores

---

1

Este trabajo se enmarca en un proyecto más amplio y colectivo integrado por colegas de las Universidades Nacionales de La Plata, Córdoba y General Sarmiento, titulado “La tradición filosófica y política desde la perspectiva de Hannah Arendt. Lecturas modernas y apropiaciones contemporáneas”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica a través del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT-2014-1922).

<sup>2</sup> Un ejemplo de este rechazo a las políticas de la identidad se puede encontrar en la biografía política de la *salonnière* Rahel Varnhagen (2000), donde adelantaba las perplejidades que significaba la solución humanista a la problemática integración judía en la sociedad alemana del siglo XVIII que extendería luego a la experiencia europea de la asimilación judía en el marco de la decadencia del Estado-nación, en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1987). Cfr.: Bacci (2008).

serían indeterminados: no habría “cuestiones” o “sujetos” que por su “naturaleza” correspondan de manera unívoca a una u otra esfera de la condición humana.

Por ejemplo, a propósito del movimiento obrero, Arendt afirmaba que el mismo se constituye como movimiento político porque superó las exigencias sindicales –lucha por intereses meramente económicos– para avanzar sobre reivindicaciones que afectaban al orden político establecido, apareciendo y trastocando el espacio público, trascendiendo la esfera privada y la lógica utilitaria, mediante la puesta en escena de nuevos modos de la acción como los consejos obreros revolucionarios. Algo similar diría acerca de los movimientos de liberación nacional anticolonialistas e incluso del movimiento de mujeres (1996, pp. 237-240; 1988, pp. 264-276).

Sin embargo, en su presentación en la recepción del Premio Sonning en 1975 afirmaba que lo que la atrajo cuando llegó a los Estados Unidos

[...] fue precisamente la libertad de convertirme en ciudadana sin tener que pagar el precio de la asimilación. Soy, como bien saben, una judía, *femenini generis* como pueden ver, nacida y educada en Alemania –como, sin dudas, pueden escuchar– y formada, hasta cierto punto, por ocho largos años bastante felices en Francia. (Arendt, 1975. Traducción propia).

Y, en su respuesta a Gerschom Scholem a propósito del debate en torno al libro sobre el juicio a Eichmann, Arendt dice no estar motivada por ningún interés afectivo hacia “el pueblo judío” o cualquier otro colectivo social/nacional, ni por “amor a sí misma” (como judía), pues “...en este sentido no ‘amo’ a los judíos ni ‘creo’ en ellos; yo meramente pertenezco a ellos como una cuestión de hecho, más allá de cualquier disputa o argumento” (Arendt, 2007, pp. 467-468).

Pese a su aceptación y reivindicación de su *femenini generis*, Arendt consideró “la cuestión femenina” en contadísimas ocasiones, la más extensa y crítica fue una reseña de 1932 dedicada al libro sobre “El problema contemporáneo de la mujer” de Alice Rühle-Gerstel, que publicó en *Die Gesellschaft*, donde cuestionaba el separatismo político del movimiento feminista de la época y su dificultad para llevar a la arena pública un programa de transformaciones y objetivos políticos más amplios (Young-Bruehl, 1982, pp. 95-97).

Mary Dietz (2005), entre muchas otras pensadoras feministas desde fines de los '80, señaló las dificultades que supone para la recepción feminista de la obra de Arendt la

centralidad de las nociones de *acción-discurso* y *pluralidad* en la definición de *lo político*, que se contraponen a una perspectiva del feminismo como movimiento emancipatorio basado en la identidad (Mujer/mujeres). La aparente paradoja en el pensamiento arendtiano, que Bonnie Honig (1998) resalta, del rechazo de Arendt a una política basada en la identidad que parece relegar al ámbito de lo privado las cuestiones que afectan a las mujeres, como son su lugar subordinado en la estructura de relaciones entre los sexos y en particular en la familia, a la vez que permite pensar el advenimiento agonal de nuevos sujetos políticos.

Al recuperar la figura de Rosa Luxemburg, Arendt traía a la escena la cuestión de la diferencia sexual, citando una frase celebratoria de aquella: “¡Viva la pequeña diferencia!” (Arendt, 2001). El chiste y la provocación, como apunta Elizabeth Young-Bruehl (1997), pone de relieve la complejidad de las distinciones arendtianas entre las esferas pública y privada, algo que se volvió evidente para sus lectoras feministas contemporáneas cuando algunas medidas impulsadas durante los años ‘70 comenzaron a ser atacadas y cuestionadas, y la sociedad norteamericana avanzó en regulaciones restrictivas de la privacidad tales como los ataques a la decisión de la Corte Suprema estadounidense de 1973 referida al aborto (*Roe vs. Wade*), o los debates en torno a la pornografía. En ese marco de debates, Young-Bruehl (1997) señala que, entre las nociones arendtianas que mejor se prestan a reapropiaciones feministas destaca la de “natalidad”, aunque estas lecturas presentan el problema de construir la diferencia entre los sexos bajo la forma de la mismidad entre las “mujeres”.

### **“¿Qué perdemos si ganamos?”**

En su biografía de Arendt, Young-Bruehl relata una breve anécdota en una nota al pie, a propósito de una discusión en torno al movimiento de liberación de mujeres en la que Arendt participó en 1972, donde se preguntaba: “¿Qué perdemos si ganamos?” (1982, p. 513. Traducción propia).<sup>3</sup>

Esta pregunta no puede ser más oportuna en el actual debate sobre la despenalización y legalización del aborto en la Argentina, un debate que transcurre en el marco de un fuerte ajuste económico que afecta áreas ligadas a la salud y los derechos de las mujeres, así como medidas represivas crecientes contra la protesta social. La creciente visibilización del feminismo en el país se refleja no solo en las inmensas marchas que se realizan contra las violencias hacia las mujeres desde 2015 (*#NiUnaMenos*), sino

---

<sup>3</sup> Cfr.: Cutting-Gray (1993).

sobre todo en las “vigilias por el aborto” y los “paros” feministas en los que la autoorganización y la toma de decisiones en asamblea horizontal replican el creciente fenómeno de la asistencia a los Encuentros Plurinacionales de Mujeres, un acontecimiento federal, popular, con una historia que se remonta a 1986 en los comienzos de la democracia post-dictatorial y se mantiene anualmente hasta el presente. En todos estos eventos, el movimiento feminista ha logrado articular diferente tipo de demandas y actores sociales, sin perder su horizonte de sentido, una idea de sujeto político marcado por la corporalidad femenina pero cuya identidad (mujer/mujeres) se reformula y politiza en las rendijas de la pérdida de fundamento que atraviesa a la política contemporánea en general.

La cuestión de la *diferencia sexual* y la centralidad de la *experiencia* han sido centrales en los debates feministas desde fines del s. XX, desde la noción de la “diferencia entre los sexos” de Simone de Beauvoir a comienzos de los ’50 a las diferencias entre las mujeres impulsada por los cuestionamientos de las feministas chicanas, lesbianas y negras fundamentalmente. El feminismo de la diferencia sexual, tanto en su versión francesa (psicoanalítica, L. Irigaray, J. Kristeva) como italiana (filosófica y política) retoma estos debates y los rearma sobre nuevas bases. Una de esas bases la constituye una lectura política del tema de la *natalidad* en la obra de Arendt clave posmetafísica. El trabajo de Adriana Cavarero<sup>4</sup> recorre, desde fines de los ’80, el canon occidental de la filosofía antigua y contemporánea para mostrar el modo en que el *ser hombre* y lo que éste representa aparece concepto *neutro-universal*, mientras el *ser mujer* en tanto “caso o accidente” carece de representación en el orden del lenguaje (simbólico), permanece “muda”, “sin lengua que la represente”, “extranjera de su lengua” (Cavarero, 1995a). Pero si en la filosofía y la lengua la mujer es extranjera o neutralizada, en la representación cultural su lugar está inscripto en el cuerpo: “es la que engendra, la madre” y “la que da goce”. “La madre tiene voz (dulce) pero no palabra” (1995a, p. 163), está irrepresentada; mientras que “el Hombre es el viviente que habla/tiene lenguaje”. Es en la propia figuración de la génesis del “cuerpo político” donde la materialidad del cuerpo sexuado resulta irrepresentable y “La realidad corporal regresa al juego, especialmente en la modernidad, en relación al poder generativo de las mujeres” (1995b), los trabajos de parto, tanto como la crianza y el cuidado de los cuerpos (enfermos). Así, si el lenguaje puede “cancelar la diferencia sexual en la

---

<sup>4</sup> Filósofa (Universidad de Verona), es una de las fundadoras de la comunidad filosófica-feminista *Diótima* a comienzos de los años 1980 junto a Luisa Muraro, donde publicó sus trabajos hasta 1992.

representación simbólica” (1995a), dice Cavarero, no puede de hecho eliminar la presencia de la diferencia sexual femenina, ni el hecho de que la diferencia sexual masculina se pierde en el momento mismo en que celebra su universalidad.

Desde el punto de vista del pensamiento feminista de la diferencia sexual, *mujer* es entonces el “ser viviente histórico sexuado femenino” (1995a, p. 166), a la vez diferente (concreto) e igual (abstracto) al ser sexuado masculino, y semejante (determinado) entre sí. En el centro de su cuestionamiento al orden patriarcal, Cavarero y las feministas italianas colocan la condición incorporada femenina, redefiniendo la maternidad y la función maternal como ejes de una reinscripción simbólica de lo femenino. Para ello retoman el tema arendtiano del *nacimiento* como comienzo, y la categoría de *natalidad* como fundamento de la condición humana de la pluralidad. Con esa matriz Cavarero va a desarrollar el pensamiento de la diferencia sexual en el sentido de una ontología relacional que busca forzar el lenguaje de la filosofía hacia un reconocimiento material de la corporeidad sexuada humana. Dirá entonces que no existe *el Hombre* sino *los seres humanos* plurales y únicos, irrepetibles, dotados de un *cuerpo sexuado*. Es la *corporeidad* y la *diferencia sexual* con que aparecemos en el mundo al nacer, las que constituyen rasgos de la común vulnerabilidad humana (Cavarero, 2000, pp. 55-62).<sup>5</sup> El cuerpo sexuado como lugar de la subordinación y opresión de las mujeres deviene así pivote de una política originada en la necesidad de criticar radicalmente el universalismo que reniega del cuerpo y de la diferencia sexual para fundarse como “soberano”, y rastrea una nueva forma de subjetivación basada en la singularidad del “quién es” *este-y-no-otro*, una política feminista.

La política de la diferencia sexual se funda en la práctica de la narración y de la relación (social y simbólica) entre mujeres.<sup>6</sup> Crear-mundo, “traer al mundo el mundo” -título del volumen colectivo de Diótima del que participa Cavarero en 1990-, constituye el gran paraguas teórico bajo el cual se arropan las prácticas cotidianas de la diferencia sexual. Estas prácticas, que delinearán vínculos entre mujeres y en femenino a la vez que re-crean mediaciones en el orden simbólico de la representación bajo el patriarcado –y contestan

---

<sup>5</sup> En sus trabajos más recientes desarrolla estas ideas en torno a la *vulnerabilidad*, diferenciándola de las nociones de dependencia o de interdependencia. Si la *dependencia* sustenta un eje vertical de la relación (como en Hegel), la *interdependencia* expresa la horizontalidad de las relaciones humanas. Partir de la *vulnerabilidad*, en cambio, supone que las relaciones humanas están orientadas en el sentido de una *inclinación responsable* que articula en términos potenciales tanto el cuidado como la herida. La figura de la “madre” evoca este carácter político-ético (Cavarero, 2009, 2011 y 2016).

<sup>6</sup> En *Relating narratives* (2000), Cavarero parte de la dependencia constitutiva y la fragilidad del nacimiento, para encontrar en la práctica de la narración una escena de significación de la exposición y la vulnerabilidad como fundamentos de su ontología relacional y recíproca.

de este modo la borradura del nombre materno en la cultura-, ponen en crisis la idea de que la lucha por la igualdad sea el camino “para la libertad de las mujeres”. Esta libertad será entonces el efecto de prácticas políticas que vinculan vectores inclinados del (auto)reconocimiento de la experiencia femenina en términos políticos: la autoridad como una forma de relación fundada en la confianza (*affidamento*)<sup>7</sup>, y la re-creación y representación de genealogías femeninas constituyen los puntos cardinales de la práctica de la diferencia sexual, es decir, su política.

Françoise Collin (1994 y 2006) destaca que esta política de la diferencia sexual se trata de una *política encarnada*, más allá de la representación y la presencia metafísica del yo y la identidad. Ahora bien ¿qué ha impedido a las mujeres apropiarse de un sentido no esencialista de lo político? ¿qué las ha mantenido separadas, privadas entre sí, y sujetas al universal (masculino)?:

[...] yo diría que aquello de lo cual están más privadas las mujeres es de la privacidad, lo que debería constituir para todo ser humano un espacio inalienable cuyo fundamento reside en los límites de su propio cuerpo. [...] ¿Cómo asegurar al mismo tiempo a las mujeres, la privacidad y la relación? ¿cómo asegurarles desde el ir y venir más solitario al más comunitario, la posibilidad de retirarse, sin excluirse? [...] ¿Cómo asegurar la vida comunitaria? (Collin, 1994, p. 237)

Habría que tener en cuenta plenamente las existencias sexuadas, dice Collin, y las nuevas formas de vida de las mujeres.

### **Debates sobre el aborto**

En el análisis del mito de Demeter, Cavarero apunta que:

La juridificación del mundo de la vida es solo el aspecto más evidente, tangible de la invasión de la sociedad del orden simbólico del nacimiento, una invasión que ha sido nutrida y sostenida a través de la metafísica y la ética (secular y de otro modo) a través de milenios (1995b, pp. 86-87).

---

<sup>7</sup> Las feministas italianas descartan la noción de “sororidad” porque representa una noción- espejo de la fratria masculina, y se sustenta en un supuesto metafísico, cuando de lo que se trata es de construir relaciones que consideren la incorporación (encardinamiento) de la diferencia sexual sin anclarlas en un sistemas de esencias “femeninas”. Cfr.: Zerilli (2008).

En el centro de estas operaciones se encuentran una serie de especialistas ligados a la bioética: juristas, teólogos, filósofos y todo tipo de expertos en “la vida”. El mayor interés y preocupación de estos especialistas los constituyen cuestiones relativas al aborto, la inseminación artificial, la manipulación genética, y en menor medida la eutanasia y los derechos animales. Todos estos aspectos problemáticos de “la vida” – señala Cavarero-, “se inscriben en el cuerpo femenino”.

La cuestión del aborto se encuentra en el centro de las disputas políticas en el mundo contemporáneo. En un escrito de fines de los '80 del colectivo feminista de la Librería de Mujeres de Milán (“El viejo problema del aborto”, editado en español en 2004), se revisan y problematizan las movilizaciones por la legalización del aborto en Italia durante los años 70 que, como

[...] principal medio de control de la natalidad en Italia [...] constituía una grave contradicción social a superar, que afectaba a los hombres, a las mujeres, a los partidos, al parlamento y al Estado. Se presentaba, además como una causa asociada a la libertad (de abortar por parte de las mujeres) [...]: era la primera vez que una experiencia suya, secreta y negada, se situaba en el centro de la escena política y adquiría visibilidad social. Afirmaban que la mujer tiene derecho a separar la sexualidad de la procreación, con todos los cambios que esta separación supondría (2004, p. 75).

Sin embargo, esta experiencia compartida las relegaba incluso en el discurso público a los lugares privados (privación) centrados en la denuncia de la falta o la mala asistencia hospitalaria y médica, la persecución policial-judicial, las vivencias personales de vergüenza o el temor por la clandestinidad y el riesgo de muerte de la práctica del aborto. Las integrantes del colectivo de la Librería de Milán concluyen entonces que, en verdad, lo que está en cuestión no son las condiciones clandestinas y degradantes del aborto ilegal, sino “la sexualidad, la maternidad, la socialización de los hijos”, algo que solo una política propia de las mujeres –en tanto cuerpos sexuados femeninos con capacidad de gestar-, podía asegurar que la experiencia de poner en riesgo la propia vida no pasaría a ser controlada por otro, sea el Estado, el poder médico, la seguridad social, etc.

Cavarero resalta algo similar cuando exige prestar atención a esta invasión de la corporeidad femenina por los saberes-poderes de la vida, y llama a “redefinir la

experiencia de la maternidad y el rango de decisiones inherentes a ésta, como un espacio libre del poder jurídico” con base en “un consenso general acerca de que el poder maternal per se no puede ser regulado” (1995b).

Durante el reciente debate argentino hablamos de “embarazo impuesto” y de “maternidad forzada”, también de esta “despenalización social” del aborto como un paso en “el deseo femenino de colocar el poder de las mujeres de generar o no generar por fuera de la esfera de la regulación social”, como advierte Cavarero (1995b), quien recuerda a Arendt (82) cuando enfatiza que la experiencia del aborto (también del amor y la muerte) está separada de la negociación acerca del vivir en común, y por eso no puede ser sujeta a la regulación social. “Es *physis* antes que *polis*”.

La desobediencia de las mujeres al mandato de la maternidad, nos dice Martha Rosenberg (2012), integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, Seguro y Gratuito que impulsó el tratamiento parlamentario del proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), desequilibra los poderes y toda la cultura patriarcal porque al decidir interrumpir un embarazo involuntario ponen en el centro de la escena política que “Para ellas, la anatomía no es destino”, alterando las regulaciones del derecho y el contrato social que limitan e impiden el goce de los cuerpos.

Aunque este debate parlamentario, plagado de desinformación y de ignorancia voluntaria de expertos y partidarios de “la vida”, culminó con la derrota del proyecto en la Cámara de Senadores, dio lugar en su transcurso a una apertura social de la palabra sobre la experiencia de abortar que atravesó clases sociales y trayectorias de vida de manera inédita en nuestro país. Cuando otro proyecto se debata deberemos volver a preguntarnos “¿Qué perdemos si ganamos?”, es decir, estar atentas a los nuevos intentos de domesticación y regulación del goce de nuestros cuerpos y nuestras decisiones.

### **Referencias bibliográficas**

- Arendt, H. (1975). Sonning Prize speech. Recuperado del sitio de internet *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Col. Essays and Lectures, Copenhagen (Series: Speeches and Writings File, 1923 - 1975, n.d.):  
<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html> (31/10/2008).
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. J. Kohn y R. Feldman (eds.). New York: Schocken Books.
- Bacci, C. (2008). ¿Puede lo personal ser político? Los escritos arendtianos sobre la cuestión judía. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 7.
- Cavarero, A. (1990). Dire la nascita. En *Diotima. Mettere al mondo il mondo* (pp. 96-131). Milán: La Tartaruga.
- Cavarero, A. (1995a). Para una teoría de la diferencia sexual. *Debate Feminista*, 12, 152-184.
- Cavarero, A. (1995b). *In Spite of Plato*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Cavarero, A. (2000). *Relating narratives. Storytelling and selfhood*. Nueva York: Routledge.
- Cavarero, A. (2005). *Stately bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Cavarero, A. (2011). Inclining the subject. Ethics, alterity and natality. En J. Elliott y D. Attridge (eds.), *Theory after 'theory'*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Cavarero, A. (2016). *Inclinations. A critique of rectitude*. Stanford: Stanford University Press.
- Collin, F. (1994). Espacio doméstico. Espacio Público. Vida Privada. En *Ciudad y mujer* (pp. 231-237). Madrid: Seminario Permanente "Ciudad y Mujer".
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
- Cutting-Gray, J. (1993). Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: "What Will We Lose If We Win?". *Hypatia*, 8(1), 35-54. URL: <http://www.jstor.org/stable/3810300> (25/02/2010)
- Dietz, M. (2005). Discusiones actuales de la teoría feminista. *Debate Feminista*, 32(Octubre), 179-224.
- Honig, B. (1998). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. En J. Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Private* (pp. 100-132). New York: Oxford University Press.

- Librería de Mujeres de Milán (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Editorial horas y HORAS.
- Rosenberg, M. I. (2013). ¿Quiénes son esas mujeres? II. En: R. Zurbriggen y C. Anzorena (comps.), *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible* (pp.103-110). Buenos Aires: Ediciones Herramientas.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt: For love of the world*. New Haven: Yale University Press.
- Young-Bruehl, E. (1997). Hannah Arendt among feminists. En L. May y J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty years later* (pp. 307-324). Cambridge: The MIT Press.
- Zerilli, L. M. G. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.