

01083

6



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA IDENTIDAD FEMENINA EN LA OBRA DE LUCE IRIGARAY, DESDE UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE: DOCTORA EN FILOSOFIA P R E S E N T A MTRA. AZUCENA ROMO HERNÁNDEZ

ASESORA: DRA. GRACIELA HIERRO

MEXICO, D.F.

2002



TESIS CON FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A Miguel, mi amigo y compañero,
por su gran comprensión y apoyo.**

A Mariana, Isabel y Julia.

**A la Doctora Graciela Hierro,
por su sabiduría, y generosidad.**

**Agradezco a la Doctora Lisbeth Sagols,
Al Doctor Victor Hugo Méndez,
A la Doctora Mercedes Garzón,
A la Doctora Ma. Teresa Yurén,
A la Doctora Ana María Martínez de la Escalera,
A la Doctora Greta Rivara,**

por todo el apoyo que me brindaron.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

“Todos iniciamos nuestra andadura como un saco de huesos perdido en algún lugar del desierto, un esqueleto desmontado, oculto bajo la arena. Nuestra misión es recuperar las distintas piezas”.

Clarissa Pinkola Estés
Mujeres que corren con lobos

INDICE

INTRODUCCIÓN	8
I.- HACIA UNA NUEVA ONTOLOGÍA	20
1. Símbolo y Disrupción.....	24
2. Momento de la deconstrucción	27
3. Simbólica alernativa.....	36
II.- DESDE NUESTRAS ANCESTRAS	42
1. El legado de Simone de Beauvoir	43
2. Debate sexo-género	60
3. Reformulación de la diferencia sexual	74
III. ÉTICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL	88
1. Antígona: "la antimujer"	90
2. Etica del amor	105
3. Etica de la otredad	114

IV.- CULTURA DE LA DIFERENCIA SEXUAL	126
1. Contrato Social	130
2. Derechos	136
3. Sexualidad	142
4. Maternidad	148
5. Genealogía	157
6. Religión	165
7. Vejez	171
CONCLUSIÓN	177
BIBLIOGRAFÍA	190

I N T R O D U C C I Ó N

"Un día me vi de repente... ¿Era yo esa larva sin cuerpo, sin más espesor que el necesario para ser visible? Impalpable como las figuras de los Sueños, como un recuerdo. Y era ese Mi cuerpo, sustraído desde siempre Al despertar".

María Zambrano

Senderos

"Podemos compartir mapas, pero el el viaje es sólo nuestro: el propio".

Gloria Steinem

Revolución desde adentro.

"There has to be somewhere else, I tell myself. And everyone knows that to go somewhere else there are routes, signs, 'maps' for an exploration, a trip".

Hélène Cixous

The Newly Born Woman

Luce Irigaray, filósofa feminista, es una figura central, junto con Julia Kristeva y Hélène Cixous, del feminismo francés llamado "feminismo de la diferencia", portador de una de las propuestas más radicales e interesantes dentro del feminismo del nuevo milenio. Feminismo propositivo, despojado de resentimiento, revanchismo y romanticismo, para adoptar estrategias de compromiso y lucha política.

La filosofía de Irigaray atraviesa por tres momentos: 1) La crítica del discurso mono-céntrico, ciclópeo, unidimensional, del sujeto occidental, constructor e intérprete del mundo. 2) El cuestionamiento sobre el sujeto femenino, derivado del universo simbólico regido por el androcentrismo, cuyo marco de referencia ha sido el varón, por tanto, definido en términos negativos y marcado con la impronta de la "esencia" y el "destino". Problema que conduce a la construcción de una teoría sobre la identidad femenina, que había sido planteada desde el profeminismo. 3) La etapa propositiva, en la que más allá de la crítica al patriarcado, a la victimización o a la auto-celebración ingenua, se plantea el problema de cómo definir una filosofía a partir de un sujeto diferente al subsumido bajo el paradigma tradicional de lo humano. Aportando así, una de las propuestas más audaces del feminismo: la creación de un nuevo universo simbólico y de una nueva ontología, para lo cual se apoya tanto en Lacan, como en la lingüística estructuralista de Saussure, y el deconstructivismo de Derrida.

El nuevo orden simbólico implica introducir la variable de la diferencia sexual en todos los ámbitos de la vida. Tarea tanto colectiva como individual, que pasa por el proceso de autosignificación, al margen de lo "mismo", creando una nueva forma de vivir, de amar, de relacionarnos, de trabajar, de ejercer el poder. En tanto que la creación de una nueva ontología ha de entenderse como la explicación del principio que se constituye en condición de posibilidad de todo lo existente; principio discursivo que nos remite a otro universal, a un nuevo sujeto colectivo.

La filosofía feminista de Irigaray aporta a la crisis de la modernidad el pensar al sujeto fuera de la lógica única falocéntrica, dado que el trabajo conceptual no es neutro, sino marcado por el sexo. Su voz participa en el juego de voces disonantes que demandan el respeto a su diferencia, en la búsqueda de la representación alternativa de su subjetividad. Las mujeres no pertenecemos al Género Humano, ni al Sujeto Universal neutro y abstracto, como tampoco al genérico Mujer. Las mujeres no podemos ser sujetos desde lo genérico porque no somos idénticas, sino sujetos compatibles con las diferencias existentes entre las mujeres mismas; por lo cual, el sujeto diferencial femenino corresponde a las mujeres y no a "la Mujer".

La teoría crítica feminista de Irigaray coincide con la filosofía de la diferencia, en donde destacan filósofos como Nietzsche, Derrida, Foucault y Deleuze, quienes

evidencian la crisis del logos de la ontología clásica, poniendo en cuestión al sujeto filosófico, racional, monológico, equiparado con la idea normativa de ser, parámetro de la identidad sustancial que sirve de referente ante el cual la diferencia es contemplada negativamente, como una copia, un subconjunto, lo "otro", imagen especular de lo "mismo".

Para la filosofía de la diferencia no hay unidad del ser. El ser sólo se dice de las diferencias; aquello de lo que se dice ser, difiere. De suerte que el canon masculino es un falso universal convertido en fetiche del humanismo occidental, inadecuado para representar a las mujeres. De donde se desprende la necesidad *de formular una nueva ontología, la cual lejos de abordar la identidad a la manera aristotélica, según el axioma básico de su lógica representado por $A=A$, fundamento de la ontología y epistemología occidental, nos propone una identidad basada en la lógica de la diferencia.*

Al quedar liberada la diferencia de lo idéntico, de la universalidad de un supuesto sujeto de conocimiento, el sujeto no busca la continuidad, ni la unidad, por tanto, la diferencia no es el "mal". La diferencia no es oposición, ni contradicción, ni negación, ni incompatibilidad, ni desigualdad, sino relación y posición. Las diferencias son un hecho real; diferencias desde las cuales obtenemos diversas posibilidades, percepciones e interpretaciones del mundo. Consecuentemente, lo que está en juego no es la eliminación de las diferencias, sino hacerlas valer

positivamente, para redefinirlas en términos de equidad, produciendo en las mujeres un nuevo posicionamiento. La diferencia es el lugar de tensión conceptual indispensable en el nuevo proyecto feminista, comprometido con las propuestas alternativas de empoderamiento. Corresponder a un género significa pertenecer a un universal sexuado y a la relación entre dos universales. Diferencia que, dentro de un mundo en donde se reconoce cada vez más la diversidad, representa una estrategia para recrear y transfigurar imaginativamente la propia identidad. El usar la diferencia en el sentido fuerte del término, le ha valido a Irigaray ser considerada como una "teórica radical", "maximalista".

Irigaray recoge el legado de Simone de Beauvoir sobre la "otredad" del sujeto femenino, pero se aparta de éste al concebirlo de manera diferente. Supera las demandas del "feminismo de la igualdad", puesto que aun cuando considera que la igualdad representa un buen instrumento de lucha en pro de los derechos de las mujeres, y propician cambios legislativos y estructurales, sin embargo, esto no resulta suficiente. La diferencia proporciona los elementos para una transformación de carácter más radical: la lucha contra un constructo de dominación simbólica masculina, al mismo tiempo que reivindica la otredad. Ésta no es "alteridad" desvalorizada, sino positiva; representa tanto el trasfondo como el futuro, es decir, es un horizonte a través del cual las mujeres han de reinventarse; horizonte, por otra parte, siempre provisional, transitorio, como diría Rossi Braidotti "nómada". Por tanto, la alteridad de las mujeres, no se entiende, ni

como marca de inferioridad, ni como esencia, sino como un punto estratégico para establecer diferencias positivas, que entrañan el potencial extraordinario para producir el cambio y la pluralidad.

Alteridad que es ampliamente tratada por Irigaray en su **Ética de la Diferencia Sexual**, en donde la diferencia sexual es ontológica, "otredad" irreductible. La negación que hay entre un hombre y una mujer es diferente porque pertenecen a diferentes mundos, no sólo biológicos, sino principalmente culturales; diferencia, por cierto, nunca superada, aunque autónoma y de respeto recíproco, que nos posibilita para entender otras diferencias. A partir de la alteridad irreductible elabora su "Ética de la otredad", -apoyada ésta en la filosofía de Levinas-, así como su "Ética del amor", creando una revolución en las relaciones afectivas, las que a su vez inciden en una transformación de las relaciones políticas. Las relaciones sin sumisión entre hombres y mujeres hacen posible otro tipo de configuración histórica.

Irigaray es una constructivista al desarrollar el concepto de género introducido al feminismo por Simone de Beauvoir, que conduce a la identidad entendida como construcción; pero trasciende este concepto por medio de la lógica de la diferencia. Para Beauvoir los géneros se construyen sobre la determinación biológica, a partir de cuerpos sexualmente diferenciados, según el esquema cartesiano binario, distinguiendo entre sexo y género, naturaleza y cultura. Así, los roles de género

quedan atrapados en una ley de dialéctica y negación, parte de la dialéctica fundamental que estructura la conciencia humana, en donde el varón es el representante de lo humano y la mujer lo "otro". Otredad que Beauvoir tratará de superar, puesto que la contempla negativamente. Irigaray supera dicha tesis dentro del llamado "debate sexo-género" donde reformula la teoría sobre el género. Si bien el género está fundamentado en la diferencia sexual, ésta a su vez es interpretada, por lo que no es posible hablar de identidad natural e identidad construida: toda identidad es una construcción. En las posiciones dicotómicas de sujeto femenino y masculino encontramos una multiplicidad de subjetividades, no ajustadas a un modelo único, sino a una diversidad de diferencias, siendo así, la dialéctica hegeliana queda abolida. Los géneros son contemplados como variables espacio-temporales móviles, modificables, transitorios, porque no hay referentes originales. De manera que el género supera la noción de valor sustantivo, con su correlato de género binario y heterosexualidad compulsiva, para interpretarse como un proceso normativo, una tecnología, una ficción, una posición dentro de redes de poder, una simple estrategia de lucha; todo lo cual puede ser deconstruido para encontrar nuevas definiciones: desde la producción de nuevos géneros de la no coherencia sexo-género, hasta la abolición, la proliferación o la neutralización genérica o "posgénero".

El sujeto "mujer" lejos de representar una esencia monolítica, fija, es el sitio de experiencias complejas, contradictorias, que se superponen. "Ser "mujer" implica múltiples versiones de un ser plurifacético y cambiante, que no apunta a la esencia sino a la existencia. Se trata de un sujeto en transición, que se mueve entre fronteras fluidas, sin centro, sin sitios originarios, ni identidades auténticas, porque lo femenino no existe aún. No obstante se trata de un sujeto consciente de su pasado, de su historia, de su itinerario; lo que permite resignificar y recodificar sus huellas, recuperando su genealogía, a la "madre poderosa", la madre primigenia, punto de referencia obligado para reinterpretar la experiencia de la alteridad de manera creativa, irreductible, al margen del pensamiento falocrático. Si bien las identidades no son automáticas, ni fijas, sino contingentes y modificables, identidades que representan un sitio de ruptura, una ficción, un error, una confusión, un conflicto, una resistencia, no obstante, son en tanto instancias relacionales, estrategias de lucha política para lograr nuevos posicionamientos.

La filosofía feminista de la diferencia propuesta por Irigaray se apoya en el postestructuralismo, el cual considera que la realidad se configura a manera de texto, donde el lenguaje es un sistema verbal que construye significados y categorías, establece identidades individuales y colectivas, organiza prácticas culturales, interpretaciones del mundo, relaciones humanas e instituciones. El discurso es una estructura histórica, social e institucionalmente específica de enunciados, términos, categorías y creencias, donde el sujeto hablante garantiza la

significación, y ésta se decide dentro de "ámbitos de fuerza" discursivos. Por lo cual, el sujeto mujer ha de convertirse en un sujeto discursivo capaz de resignificar el mundo y reconstruir su realidad en términos propios. Mundo en donde "nadie puede hablar por nadie", lo que contribuye a que las mujeres se repositionen en el mundo como sujetos parlantes, interlocutoras en el mercado lingüístico, legitimadas dentro de la economía política del signo, puesto que los discursos, así como la subjetividad y los pensamientos conscientes e inconscientes se vinculan con el poder. Si el lenguaje marca las coordenadas existenciales, a partir de un nuevo lenguaje podremos vivir en el mundo como en nuestra "propia morada", rompiendo las "cárceles" construidas a nuestro alrededor con las palabras de otros, dando lugar a esquemas y estructuras de dominación inscritas en nuestro inconsciente. Siendo así, la filosofía de Irigaray es tanto constructivista como deconstructivista; entendiendo dicho término a la manera derrideana, como "desestructuración" o "desedimentación" de los estratos de sentido.

El nuevo universo simbólico al que alude Irigaray, en donde la categoría de la "diferencia sexual" resulta fundamental, representa un nuevo capital simbólico para las mujeres; dado que se trata de una estructura tanto de significación y valoración, como relacional; representa la posesión de otros capitales a los que las mujeres resignifican: económico, jurídico, ético, sexual, social, físico, religioso, todo lo cual se subsume en lo que Irigaray llama "cultura de la diferencia sexual", la que les sirve como instrumento de lucha estratégica para contender en la

arena política y ganar una posición afirmativa desde la cual moverse hacia un momento constructivo. Cultura apoyada en el "feminismo de la diferencia" sostenido, por las italianas, principalmente. Es esta tesis la que nos permite ubicar a Irigaray entre las dos principales corrientes del feminismo: la corriente culturalista y el postestructuralismo, creando el espacio de una tercera vía: el de la posición; es decir, la mujer, más que un conjunto de atributos objetivamente identificables, es una posición dentro del universo simbólico, traducido, finalmente, en términos políticos.

La propuesta de Irigaray es materialista al enfatizar la estructura corpórea sexualmente diferenciada, como punto de partida en la adquisición de la subjetividad; éste es un proceso de prácticas tanto materiales, institucionales, como discursivas o simbólicas, cuyo objetivo central es alcanzar el empoderamiento, al margen de cualquier posición voluntarista. Para Irigaray la metafísica no es una construcción abstracta, sino una ontología política, por lo cual contempla la identidad de las mujeres cruzada por múltiples variables. El objetivo del feminismo de la diferencia es transformar el mundo desde el cambio de vida de las mujeres.

A partir de la lógica de la diferencia, lógica analógica que tiene que ver con la vida y no con conceptos mercantilistas que la sustituyen, Irigaray integra elementos aparentemente contradictorios, a través de la categoría de "trascendental

sensible"; categoría central para el planteamiento de una nueva ética, y un nuevo contrato social, en donde tratará de reconciliar el cielo y la tierra, lo humano y lo divino, lo universal y lo particular. En otras palabras, la identidad femenina, será planteada al margen de cualquier principio dicotómico, de manera que no puede haber separación entre sujeto-objeto, immanencia-trascendencia, igualdad-diferencia, uno-otro, privado-público, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, sexo-género. Términos que serán en todo caso relativos, nunca absolutos, en vista de que la realidad es un todo orgánico, irreductible a simples principios antagónicos.

La identidad femenina que nos propone Irigaray es un proceso que se construye a varios niveles de praxis, en ritmos temporales distintos y en varias escalas especiales (físicas, culturales, éticas, políticas y sociales) donde inciden diversas lógicas y diferentes tipos de relaciones sociales. La identidad planteada puede manifestarse en varios niveles o privilegiar alguno, según coyunturas históricas. 1) El que se obtiene en el mundo simbólico masculino: universo que puede servir de punto de apoyo para nuevas alternativas. 2) El que se forja como contra-identidad, polarizando su ser con respecto a lo masculino. Etapa sintetizada, dentro de la obra de Irigaray, por la figura de Antígona, la "antimujer". 3) El que se logra por medio de la deconstrucción de las nociones fijadas para las mujeres como identidad genérica.

El sujeto que las mujeres han de construir las convierte en "viajeras" lanzadas a un trabajo sin fin en la construcción de sus vidas, para lo cual han de reconceptualizar pasado y futuro, la carne y la divinidad, la genealogía y a Dios. Al ofrecer resistencia a la lógica de dominación en nombre de la lógica de la libertad y de la dignidad, se convierten en sujetos "peligrosos" y "malignos", en tanto transgresoras de la tradición, lo familiar, lo petrificado y cristalizado. Como "antisujetos", se convertirán en "lo más pavoroso", realizando así su más caro derecho: "el derecho al mal".

En un momento en que todo pareciera escaparse de continuo, las que parecen no detenerse son las mujeres. Si la característica del nuevo milenio es el vivir una odisea cuyo curso es inesperado y sorprendente, hace tiempo que las mujeres hemos emprendido el viaje; el que se diferencia del de Penélope porque en su eterno comenzar y recomenzar, no retornamos a "lo mismo". A esta aventura es a la que la obra de Irigaray nos convoca, brindándonos como "hilo conductor" la diferencia radical; diferencia que hemos de resignificar a cada momento, en un proceso sin fin. Mostrar ese camino es el propósito de esta tesis.

I.- HACIA UNA NUEVA ONTOLOGÍA

"La mujer sin identidad es un bien doméstico, bien natural, corresponde a una civilización construida por el hombre, entre hombres...".

Luce Irigaray
Amo a tí

"Se que la llave que trato de hacer girar está en mí misma"

Lawrence Durrell
Justine

"Hay palabras que sólo pueden ser dichas hacia abajo. Yo estoy abajo"

José Saramago
La Caverna

Para la teoría feminista ha sido importante referirse a la categoría de "mujer" e investigar lo que queremos decir con ello. Las mujeres silenciadas, ausentes de la historia de la cultura, han sido escritas, dichas y representadas por los otros. "La mujer no está siempre demasiado presente de ella misma, y por consecuencia no ha devenido mujer todavía" [Andreas-Salomé, p. 28]. De manera que hablar de las mujeres es evidenciar tanto una ausencia, como una presencia, por fin representada y posicionada cultural y socialmente.

El yo para existir ha de identificarse. La identidad es el sentido del yo, del sí mismo, es la posibilidad de percibirnos y ser percibidos o reconocidos por los otros, por lo tanto, es una cuestión tanto privada como pública [Careaga, 119]. Se habla sobre la identidad¹ a partir de un sistema de referencias. En el caso de las mujeres el sistema de referencia a través del cual se identifican ha sido el sistema patriarcal. La identidad de las mujeres ha estado vinculada al padre, al marido, al hijo, en calidad de madre, hija, esposa; su identidad ha sido vicaria. Identidad que se traduce en estereotipos, los cuales son la principal causa de la incapacidad de las mujeres para reconocerse. El haber vivido por milenios como "segundonas" en el sistema de socialización ha borrado su propia identidad.

El falocentrismo en tanto sistema representacional, tiene tres formas de describir la posición de las mujeres dentro de la cultura patriarcal. Los dos sexos son: 1)

¹¹ Identidad del latín (Idem), entendida como: persistencia de una individualidad o mismidad inalterable de una persona a través del tiempo y diferentes circunstancias.

idénticos; 2) opuestos; 3) complementarios. Uno de los dos términos determina la posición del otro. Es decir, un término es tomado como la norma en contra del otro que es definido. Otredad que se hilvana a través de relaciones de poder que se ejercen sobre los cuerpos y los deseos [Foucault 1, p. 120]. Siendo así, las mujeres no son sólo una categoría social, sino también un sentimiento de sí mismas, una identidad subjetiva consciente de haber sido culturalmente condicionada o construida según los requerimientos del sistema patriarcal. El sujeto es efecto de una formación discursiva, una versión dada por la política representacional; la misma que se supone posibilita su emancipación, dado que el poder crea sus propias resistencias.

Tanto las descripciones de su opresión, como su perspectiva histórica o cultural, han hecho que las mujeres mismas reconozcan y descubran una identidad común para resistir a formas de representación abstractas. Afirmar que lo femenino puede ser expresado en la forma de un concepto, es permitir ser atrapadas, otra vez, en un sistema de representaciones "masculinas"; sistema de significados al servicio del sujeto masculino. Según Luce Irigaray, para la elaboración de una teoría sobre el sujeto femenino, lo "femenino" no existe como tal, tiene que ser creado, tiene que dársele forma simbólica. Si la "mujer", dentro del discurso masculino, es la falta, la deficiencia, la imagen o imitación negativa del sujeto, las mujeres se encuentran a sí mismas "sin hogar". Por tal motivo, Irigaray se propone reescribir la topografía de la diferencia sexual, en un intento por

otorgarles a las mujeres un espacio como sujetos simbólicos. Ámbito en donde las mujeres traten de hablar en su propio nombre, hablar *como mujeres*. Hablar dentro de una economía de la verdad que ha tenido un carácter universal, masculino, al mismo tiempo que ha justificado la exclusión de las mujeres.

Para Irigaray el concepto "mujer" nos remite a una esencia y ésta no es algo dado, detrás de nosotras, sino una creación colectiva, frente a nosotras, un horizonte. Cuando Luce Irigaray señala que la mujer ha de ser aún inventada, coincide con Luis Villoro cuando apunta que la identidad es algo más que un conjunto de características peculiares que descubrimos, "es... una representación ideal por proyectar, o una imagen por construir, con base en una reformulación de la tradición, a partir de fines elegidos". La identidad depende de la capacidad para proyectar una imagen ideal desde la cual poder reconocernos, integrando coherente y armónicamente las diferentes imágenes que tenemos de nosotras mismas con base en lo que quisiéramos ser y con lo cual nos identificaríamos a partir de nuestros propios deseos y actitudes reales [Villoro, pp. 149-150]. Siguiendo esta misma línea de pensamiento Edith Butler, por su parte, apunta que lejos de considerar a la identidad personal en términos de características internas de la persona, lo que llevaría a pensar en una cierta continuidad coherente a través del tiempo, propia de una identidad sustancializada, es un ideal normativo socialmente instituido y mantenido. El género es una "actuación, en donde está en juego la imitación de un ideal [Butler 3, p. 17]. Labor que requiere una revolución

en el lenguaje, la creación de un ámbito simbólico propio en donde podamos ser representadas por nosotras mismas, fuera del sistema masculinizado y jerárquico, patriarcal, desde el cual crear palabras, conceptos y categorías, para poder nombrarnos en nuestros propios términos, creando así, para nosotras, un futuro con sentido. Todo lo cual nos conduce hacia una nueva ontología, ontología diferencial, la cual implica la creación de otro universal, de un nuevo sujeto colectivo. Ontología que requiere tanto de un proceso de deconstrucción como de reconstrucción del universo simbólico. Alternativa en la que podemos advertir la influencia en Irigaray de Lacan, de la lingüística estructural de Saussure, así como del deconstructivismo derrideano.

1. Símbolo y disrupción

Mientras que los hombres continuamente crean teorías, construyen grutas, chozas, mujeres, pueblos, lenguaje, conceptos, las mujeres viven "sin hogar" en el orden simbólico [Assiter, p. 125]. Con este desamparo simbólico que viven las mujeres es con lo que Irigaray se involucra. Está preocupada por "la política de la autorepresentación" en un momento en donde la misma existencia del sujeto femenino está en cuestión, es decir, es problemática.

El lenguaje es el *habitat* humano, el medio por el cual construimos las coordenadas de nuestra existencia, de manera que toda teoría del lenguaje es una teoría del sujeto. Siendo así, resulta comprensible el énfasis que Irigaray pone en la creación de un "lenguaje" de mujeres. Su preocupación es que la mujer situada en calidad de objeto, de predicado, llegue a ocupar la posición de sujeto. Al abrir un espacio dentro de la maquinaria discursiva se convierten en coautoras, suspendiendo la pretensión de un orden y una significación unívoca.

Irigaray sigue a Lacan quien considera que la cultura, lo Simbólico, es un tejido de significaciones, las que aunque no son necesarias tienen el poder de trastocar la naturaleza, lo Real, y subvertirla, creando así una nueva naturaleza. Las significaciones, según Saussure, se producen a través de un signo, según el lugar que ocupa en un sistema relacional. Siendo así, la estructura cultural está formada de relaciones y oposiciones. Por medio de ordenamientos arbitrarios, artificiales, surgen la demarcación y los límites, apoyados en principios invariantes o universales, clasificatorios, jerarquizantes y evaluativos. Dichos universales operan como fuerzas externas, llámese "ley natural", "dios", "hombre", los cuales organizan y dan sentido al mundo. Dentro de este contexto el macho y la hembra son simbolizaciones primarias que se articulan por medio de cadenas clasificatorias. Lo femenino pertenece a la simbólica de exclusión, en tanto ente desvalorizado, enigma y amenaza del orden humano establecido [Serret 2, pp 45-60].

Siguiendo a Lacan, una vez organizado el universo simbólico por medio del lenguaje, el yo se construye en una dialéctica de identificaciones imaginarias. Entendiendo por Imaginario el registro subjetivo, la forma en que los sujetos se piensan y perciben; percepción siempre cambiante y sólo en apariencia coherente, organizada por un orden simbólico, el que aun cuando no lo determina, sí lo constituye. Posición que desde el psicoanálisis los sujetos, para ser tales, han de transgredir, haciendo un corte en la totalidad simbólica. De manera que el individuo deviene sujeto gracias a la pérdida originaria, a su designación en el lenguaje, a su ubicación de un sitio, a la asignación de un nombre que lo singulariza, creando nuevas significaciones, e imaginarios, representaciones a través de las cuales repensarse y re-percibirse, recreando así su identidad. La que aunque ficticia no es irreal [Serret 2, pp. 50-51] .

Para Irigaray, siguiendo la línea de pensamiento estructuralista, el acto transgresor es posible porque la persona es tanto el producto mediado de la sociedad, como la que reproduce y transforma potencialmente a ésta, es decir, el sujeto puede cambiar las estructuras que lo forman. En consecuencia, ni el sujeto es autónomo, realidad ontológica que genera el primer movimiento, como tampoco es una copia mecánica del orden social [Shotter y Gergen, p. 6]. Al asumir que la realidad se construye a manera de texto en donde el sujeto hablante garantiza la significación, se establece el vínculo entre lenguaje, subjetividad y poder, por tanto, rechaza cualquier posibilidad de definir a la mujer como tal, porque no

acepta significaciones fijas. Cualquiera que quiera definirla está equivocado, y más aún, es políticamente reaccionario.

Si aceptamos con Heidegger que "la palabra es la casa del ser", las mujeres en tanto sujetos discursivos reformulan el mundo y se convierten en creadoras de una nueva realidad. Realidad a través de la cual ellas puedan nombrarse y definirse, provocando con ello una revolución a nivel simbólico; elemento fundamental para su liberación. Por tal motivo, la creación de un nuevo orden simbólico representa una tarea impostergable.

2. Momento de la Deconstrucción

Irigaray se suscribe a la deconstrucción derrideana, dado que el feminismo y la esencia de la deconstrucción coinciden en su búsqueda por los procesos básicos que subyacen más allá de la conciencia individual humana. Búsqueda que usualmente vuelve al análisis del lenguaje y a las prácticas simbólicas como la clave para ser descifrada.

El deconstructivismo se aboca a la tarea de desedimentar a la metafísica occidental, con el fin de deshacer lo que desde la filosofía griega constituyó una tradición dominante en el pensamiento occidental, la misma que subyace en las

raíces de nuestro entendimiento del sentido común, dando lugar a la identidad y la jerarquía, así como a las metáforas que revelan la lógica que les sirve de sustrato, que usualmente consiste en una simple oposición binaria: varón/mujer, sujeto/objeto, cultura/naturaleza. Demuestra que en esas oposiciones un lado es siempre superior al otro, tanto, que no hay una diferencia pura sin dominación. Por tanto, la constitución de la identidad es un acto de poder: "al establecer una jerarquía violenta entre los dos polos, el segundo se reduce a la función de un accidente opuesto a la esencialidad del primero..." [Hall, pp. 233-234].

Para el deconstruccionismo las oposiciones derivan su significado de la interrelación dinámica entre términos, de manera que el otro está siempre implicado en cualquier definición del yo. Por ejemplo: el hombre se define frente a la mujer. El sexo se hace visible y pensable en la filosofía occidental sólo cuando es contemplado como complementario: hembra y macho, pene y vagina, el adentro y el afuera.

La deconstrucción implica dos momentos. En el primer momento se rompe con la oposición para revertir la jerarquía; en un segundo momento, se obstaculiza la oposición por medio de un mecanismo llamado "indecidible", es decir, los términos, que en un momento marcaban la oposición entre lo mayor y menor, ahora resulta que no son ni lo uno ni lo otro.

Si la deconstrucción tiene algo de interés para el feminismo, éste estriba principalmente, en someter a análisis las oposiciones binarias, sin que se incline sobre uno de los lados, sino que intenta cambiar la estructura y la coherencia de dicha lógica [Phillips, p. 24]. Al ir más allá de la oposición binaria se abre la posibilidad de una perspectiva del sexo no-binaria, no-oposicional. Lo que implicaría la ingerencia de una multiplicidad de voces sexualmente marcadas. Así, las sexualidades, como las diferencias sexuales, proliferarían.

En contra de la lógica de la identidad, basada en la oposición y la jerarquía, el deconstruccionismo trata de buscar en cada término su opuesto: cada término *contiene tanto a sí como a su otro*. Considera que todo lenguaje y comunicación existe como un sistema de "différences", las que describen relaciones, no entidades. Enfrenta a la filosofía de la presencia que considera que hablar y pensar son co-presentes e introduce la huella, lo ausente: "la différence", elemento clave que trastoca nuestra forma de pensar. Tesis basada en la metáfora freudiana que sugiere que la presencia aparente del habla está mediada por la huella no-presente, lo inconsciente. La deconstrucción al atacar la presencia e introducir la huella, nos enfrenta una identidad como proceso sin fin [Derrida, p.10].

El deconstruccionismo, al tratar de encontrar las zonas marginales, lo irrelevante, las ausencias, las diferencias, se topa con las ideologías entendidas como los

rastros socio-históricos contenidos dentro del sistema de lenguaje que permean el núcleo de la personalidad. La ideología constituye a la persona como un sujeto en primera instancia, precede a la conciencia y hace que los individuos vivan su respectivo rol, dentro de la sociedad. Considerar que cualquier concepto, más que ser natural o simple reflejo de la realidad, es ideológico o culturalmente construido, tiene necesariamente repercusiones en el concepto de sujeto, como instancia construida por la sociedad. En el caso del sujeto femenino, éste no posee un núcleo esencial o "natural"; las mujeres siempre han sido definidas como una diferencia subyugada dentro de una oposición binaria: varón/mujer, cultura/naturaleza, positivo/negativo. De manera que afirmar una diferencia de género esencial o innata, como lo hacen las feministas culturales, es volver a invocar esta estructura oposicional.

Por otra parte, para el deconstruccionismo el sujeto autocentrado, "auténtico", no se puede descubrir bajo la cubierta ideológica, porque es una construcción del mismo discurso humanista. El sujeto no es el sitio de un actor, ni tiene atributos naturales o conciencia privilegiada. Los sujetos se encuentran descentrados porque no son completamente conscientes y dueños de su auto-presencia; han sido afectados por su relación con el orden simbólico, gobernado por un proceso sin fin de "différences", siempre habitado por la no presencia que funda la presencia. En suma: el deconstruccionismo con su sujeto multidimensional y sin centro, sin integración jerárquica, representa una perspectiva que enfrenta todas las nociones que implicaban la supremacía del sujeto [Samson, p. 2].

Si bien las mujeres pueden representar la ruptura, deconstruir el discurso falocéntrico, en tanto discurso esencialista que genera jerarquías, apoyándose en la propuesta deconstructivista de Derrida, ésta, sin embargo, no es aceptada acriticamente: 1) Si para el deconstructivismo el concepto "mujer" es una ficción, esto no resulta útil a la política feminista, por lo que los esfuerzos feministas se encauzan a dismantlar dicha posición. 2) Hay quienes encuentran la postura de Derrida ambivalente y hasta masculinista al leer la deconstrucción de la identidad metafísica como una deconstrucción también del feminismo, en tanto producido por el falocentrismo. Lo que resulta perjudicial para los movimientos de liberación de las mujeres, por razones obvias. 3) El señalar que todos los textos son indecibles tampoco puede ser útil a las feministas. La percepción del sexismo desde la indecibilidad, resultaría una perspectiva limitada y sesgada, donde la misoginia podría ser leída como útil más que dañina para la causa de las mujeres. Igualmente, si la categoría de "mujer" es fundamentalmente indecible no podemos ofrecer ninguna concepción positiva que sea inmune a la deconstrucción y nos quedamos con un feminismo cuya política se vuelve inmediatamente problemática. ¿Cómo podemos hacer demandas políticas en nombre de las mujeres, si éstas no existen?

Por nuestra parte, consideramos que el rechazo de la subjetividad y la definición del sujeto como mera ficción, nos conduce a la tesis del pensamiento clásico liberal, según el cual las particularidades individuales como raza, clase, género, son

irrelevantes, "porque en el fondo todas las personas somos iguales". No existe ningún núcleo natural sobre el que construir o al que liberar o maximizar. Si bien, el deconstructivismo ha brindado sugestivas perspectivas en la construcción de la subjetividad femenina y masculina y ha dado un alerta crucial contra la creación de un feminismo que vuelva a invocar los mecanismos del poder opresor, sin embargo, termina por limitar al feminismo a las tácticas negativas de reacción y deconstrucción, al desacreditar la noción de una subjetividad específica, epistemológicamente significativa.

Beauvoir sostenía que puesto que los rasgos femeninos debilitaban a las mujeres, entonces deberían trascenderlos con el objeto de liberarse y escapar de su posición de "otro" permanente. Bajo la influencia de la deconstrucción, Irigaray trastoca la estrategia de Beauvoir al re-instalar el cuerpo femenino y tratarlo como sitio central en las políticas feministas. La otredad o alteridad, está aquí vinculada positivamente a la instancia de la diferencia sexual. Si como hemos visto, para el deconstruccionismo el sujeto que se creía portador de una identidad esencial es un ser construido por la sociedad, el sujeto que nos ocupa, el sujeto mujer, ni esencial ni "natural", es construido dentro de una oposición binaria que ha de romper para subvertir la estructura misma y afirmar la diferencia total. Y así, ser aquello que no puede ser restringido o subyugado dentro de la jerarquía dicotómica. Es esta la tarea que Luce Irigaray emprende al proponer la identidad femenina desde una perspectiva de la diferencia sexual, como diferencia radical.

Puesto que la deconstrucción implica que el mundo es textualidad, escritura dentro de la cual no hay un significado trascendental, su lectura siempre apunta a una cuestión de intertextualidad, a una pluralidad de interpretaciones o de sentidos, que no pueden decidir la superioridad de unos sobre los otros en cuanto a la objetividad del mundo. La realidad está construida por medio de un conjunto de versiones en diferentes sistemas simbólicos. De esta manera no hay versiones privilegiadas, no hay interpretaciones mejores que otras [Grosz, p. 15]. Por tanto, no se trata de cambiar una hegemonía por otra.

La deconstrucción termina por neutraliza las marcas sexuales; pero sabemos que el sujeto es el hombre. En filosofía este tipo de signos son habituales: el "ego", el "yo pienso", etcétera. El sujeto trascendental, tradicionalmente pensado sin género, es de hecho el sujeto masculino. En la medida en que se hable de neutralización, podemos estar seguros de que sólo es un ardid masculino, una forma de confirmar su poder. Por esto Irigaray enfatizará la diferencia sexual y privilegiará el término subordinado en el acceso de las mujeres a la subjetividad. Demanda que Derrida contempla como falocéntrica, ya que toma a la mujer como un indecible. Una vez que ha deconstruido la oposición, no necesitará más el nombre "mujer" [Assiter. P. 31].

Todo esto lleva a Irigaray a pensar la deconstrucción con reservas. Ella no sólo quiere ser relegada a otro espacio, fuera de la cultura, en sus márgenes, ella

quiere pensar la diferencia sexual y traer la genealogía maternal al pensamiento, recuperando así la posición y la palabra de la "madre poderosa", la que opera como nuevo referente, condición de posibilidad de la construcción de un universo simbólico femenino. Lo que no debe hacernos pensar que la teorización de la identidad femenina se limita a una simple reversión de la metafísica patriarcal, sino que representa un intento de resimbolización, desde "otro lugar". Irigaray tomará de Derrida lo que convenga a sus propósitos; pero señala en **Este sexo que no es uno**, que su posición respecto a la deconstrucción, como en relación a la metafísica, es diferente a la del filósofo varón. Señala que las mujeres han de establecer un nuevo lenguaje y explicitar lo que subyace en los discursos, en donde las posiciones sexualizadas se llevan a cabo, dado que los filósofos tienen una ubicación sexual en su enunciación.

En suma, Irigaray, en su intento por reformular el orden simbólico, recoge uno de los grandes temas del feminismo: la creación de un espacio donde las mujeres puedan ser agentes/hablantes como *mujeres*. La deconstrucción de la identidad no implica desvincular al deconstructor de la persona, ésta sería un sujeto corporeizado, y en cuanto tal, posicionado socialmente.

Irigaray sabe que habla como mujer desde un lugar que no-existe, que éste tiene que ser creado o inventado en el proceso. Está consciente de que no hay posición fuera del fallogocentrismo. Los movimientos de la deconstrucción no destruyen las

estructuras desde fuera, sino que funcionan sólo desde el interior de éstas, utilizando sus estrategias y sus recursos económicos de subversión. Tarea necesaria, aunque no exenta de riesgos, porque se puede reproducir el falocentrismo.

Es preciso, desde la diferencia sexual, reconceptualizar el feminismo y rescatarlo del gesto falogocéntrico de "lo mismo". El discurso feminista es una posibilidad del "otro entre otros", porque al escapar de la sombra de lo "mismo" se han abolido todas las jerarquías o hegemonías. Lograr una posición dentro de la enunciación del discurso nos lleva a crear un espacio cultural dentro del pensamiento para escapar así del pasado, al mismo tiempo que creamos las condiciones de un futuro diferente. La deconstrucción, cuyos límites y alcances estarán dados por los diferentes sujetos discursivos, es no sólo un hecho negativo, sino también creativo, en donde hemos de recurrir no sólo a lo antes nombrado, sino incluso a lo innombrable.

3. Simbólica alternativa

El sistema representacional, incapaz de contemplar a las mujeres como seres humanos, sino sólo como cuerpos marcados por la falta, necesita ser problematizado. Las culturas patriarcales sólo nos han presentado visiones del mundo unidimensionales propias de una realidad abstracta e inexistente, puesto que las mujeres, que han sido el apoyo y el sustrato del sujeto masculino, han sido simbolizadas como carencia, deficiencia, imitación, lugar de exclusión, negación en tanto sujeto.

Al calificar lo femenino como lo no-masculino, el género gramatical femenino mismo fue desaparecido como expresión subjetiva. Al encontrarse las mujeres negadas dentro del orden lingüístico patriarcal, no pueden hablar de ellas mismas, ni tampoco ser oídas. Por tanto, para que tengan acceso a su subjetividad, para crear su propia identidad, necesitan llevar a cabo la invención de un orden simbólico cuyas palabras resulten resistentes al significado que los otros les han dado.

En el universo simbólico las mujeres han tenido que asumir dos opciones, según Freud: 1) Identificarse con los hombres y hablar y actuar como ellos al margen de cualquier tipo de diferencia, exponiéndose con ello a sufrir el "complejo de masculinidad". 2) Aceptar su "castración" y su "inferioridad" admitiendo su

posición dentro de lo simbólico sólo como mediación hecha por los hombres. Por tal motivo, Irigaray trata de romper con el círculo falocéntrico en el que las mujeres se encuentran sólo como objetos, entre y para los hombres, y sugiere la necesidad de que entren en posesión de su autonomía, que asuman sus derechos de hablar y ser escuchadas *como mujeres*, que se conviertan en interlocutoras legítimas dentro de los diferentes universos simbólicos conformados por los diferentes.

Consecuentemente, no es posible seguir aceptando la existencia de un lenguaje neutro o universal que hable por todos y todas, aunque la defensa del género masculino como universal se sigue apoyando en "un principio de economía y una mayor eufonía" [Marías, p. 90]. El lenguaje requiere ser enriquecido por la creación de un lenguaje femenino adecuado a su cuerpo, sexo e imaginario, capaz de expresar la especificidad de su deseo. Lo cual implicaría buscar los restos, las huellas del erotismo femenino y la corporalidad que excede las representaciones patriarcales, para reconcebir el cuerpo femenino como una positividad, más que como falta, realizando así "el punto-ciego de un viejo sueño de simetría" [Whitford, p. 162].

Por tanto, las mujeres no deben alejarse fuera de ellas para alcanzar el universal. La tensión entre singular y universal se supera en el horizonte de la identidad genérica. Su pertenencia al universal significa reconocer que son lo que son: una

mujer cuya singularidad tiene una historia particular, una genealogía, una cultura. Lo universal está ya en mí, no es algo que esté por construirse fuera de mí. No tengo que salir de mí, ni renunciar a mi naturaleza para alcanzarlo. Pertenecer a un género representa un universal que se debe realizar por medio de un destino particular; conjugándose así pasado-presente-futuro.

La introducción de la especificidad femenina al orden simbólico no está referida sólo a nuevas palabras, sino a nuevas estructuras de conocimiento, nuevos sistemas de verdad y cientificidad, nuevas metodologías que legitimen discursos diferentes para superar las representaciones patriarcales restrictivas. Se trata de emprender la tarea de desafiar cada teoría, cada pensamiento, cada lenguaje existente, monopolizados hasta ahora por los hombres. Esto lleva a redefinir la filosofía, puesto que el logos filosófico debe su dominio, en gran parte, a su poder de reducir a los otros a la economía de lo "mismo". Al erradicar dicha economía y abrir espacios de representación de las mujeres, se reabren las figuras del discurso filosófico, dando paso a nuevas categorías [Irigaray 1, p. 74].

Hablar como mujer significa destruir toda subordinación a las codificaciones culturales de lo femenino y lo masculino, trascender los límites y las oposiciones, hablar desde en medio de las posiciones binarias deshaciendo las polarizaciones, hablar con significados que son tanto corporales, como conceptuales, inmersos en la pluralidad y la polivocidad.

En el proyecto que nos presenta Irigaray del desarrollo de un nuevo sistema simbólico, el lenguaje femenino es un lenguaje del "cuerpo vivido", un "territorio". Al reinsertar su cuerpo en los discursos de los cuales han sido borradas, las mujeres pueden establecer un espacio discursivo autónomo o posición desde la cual hablar de su sexo, al mismo tiempo que contribuyen a la interpretación y construcción del mundo. Sin embargo, al presentarnos Irigaray el lenguaje de la "alteridad", no nos está ofreciendo el lenguaje de las "mujeres", porque en sentido estricto no hay "mujer". La esencia de las mujeres no puede ser caracterizada, no puede ser definida, debido a su condición de mero sujeto de cambio [Assiter, p. 68]. Por tanto, en vez de describir el lenguaje de las "mujeres", nos ofrece metáforas de la morfología femenina para el nuevo discurso, el cual hay que construir. El que a diferencia del discurso "fálico" que privilegia la unidad, acentuaría la pluralidad: discurso semejante a la genitalidad femenina-plural.

Si la "mujer" es precisamente el "otro" de cualquier locus del discurso teórico occidental, la pregunta es ¿cómo puede la mujer estar hablando en este momento? Irigaray no quiere colocarse enteramente fuera del "orden simbólico", no puede hacerlo, lo que efectúa es el cambio en él a través de alteraciones graduales en la maquinaria del imaginario masculino [Whitford, p. 50]. Como punto de partida considera indispensable dinamizar el lenguaje para escapar de las propiedades con las que las mujeres han sido fijadas, confinadas en la genealogía paterna; puesto que "las mujeres son nómadas, su "casa viviente" ha de moverse

con ellas" [Whitford, p. 162]. Asimismo, enfrenta problemas tales como: de qué manera crear para las mujeres un imaginario y un hogar simbólico; cómo introducir la diferencia sexual en la economía simbólica; cómo formular una identidad en donde haya dos economías interrelacionadas fuera de la identidad de lo "mismo" y movilizar la "doble sintaxis"; de qué manera la existencia de dos "clases" tendría un efecto en la humanidad; hasta dónde el género masculino quedaría también afectado.

Puesto que la situación lingüística nunca es sólo lingüística [Bourdieu 2, p. 128], sino que es también lugar social y lucha política, las injusticias, el sexismo generalizado, las concepciones sobre la verdad y la reestructuración del orden social con base en la equidad, sólo se pueden llevar a cabo al resignificar las leyes del lenguaje. Consecuentemente, cambiar el lenguaje, en tanto instrumento de la cultura, resulta tan apremiante como la redistribución de los bienes en sentido estricto [Irigaray 4, p. 21]; no se puede tener lo uno sin lo otro, ambos factores se corresponden. El lenguaje, en primera instancia, nos permite corregir el balance de poder en relación a los sexos. Puesto que al neutralizar el género gramatical se elimina la diferencia entre subjetividades sexuadas, para que las mujeres puedan representarse como sujetos y lograr su liberación, la transformación en las reglas del lenguaje se impone como tarea ineludible.

Las mujeres rompen el silencio, dejan de "pedir permiso para hablar", reconstruyen su "hogar en el lenguaje". En posesión de la palabra, convertidas en sujetos, en interlocutoras legítimas en el mercado lingüístico, trastocan el orden simbólico, lo enriquecen, amplían el horizonte de significatividad, al mismo tiempo que participan en la construcción del "hogar común". La nueva simbólica alternativa expresa la marginalidad, el Otro, el afuera. Simbólica capaz de operar con lógicas y sentidos propios de una sociedad diversa, incluyente, participativa, particularista.

II. - DESDE NUESTRAS ANCESTRAS

"...Pero si es necesaria una definición para el papel de identidad, apunte que soy mujer de buenas intenciones y que he pavimentado un camino directo y fácil al infierno"

Pasaporte

Rosario Castellanos

"A la diferencia no le es fácil crearse espacios. El espacio se abre... a golpes de espada. Haciendo un vacío... En estas expresiones hay violencia y no se si es posible evitarla..."

Angela Putino

Donna Guerriera

1. El legado de Simone de Beauvoir

La deconstrucción implica recuperar y confrontar nuestro propio pasado. En este capítulo trataremos de mostrar la forma en la que la propuesta de Irigaray es reivindicada a partir de la filosofía de Simone de Beauvoir, la propuesta más significativa del feminismo, planteada en términos de igualdad; lo que nos lleva al debate sexo-género así como a la reformulación de la categoría de "la diferencia sexual".

La obra y la vida de Simone de Beauvoir está cruzada por la idea de libertad. Tanto su trabajo como filósofa, como su propia vida, abren un nuevo horizonte a la vida de las mujeres. Recoge las intuiciones utópicas de las mujeres desde el proto-feminismo hasta el feminismo liberal y sistematiza todo este caudal de impresiones, deseos y anhelos de liberación; al mismo tiempo que devela mitos, teorías y creencias en torno a la supuesta inferioridad de las mujeres, que están al servicio de la dominación patriarcal.

Simone de Beauvoir partió de la pregunta sobre lo que significó para ella ser mujer. Su investigación representó una iluminación para las mujeres al convertir el "yo" en "nosotras". Mostró a las mujeres los mecanismos que obstaculizaban su humanización. La lectura del **Segundo Sexo**, el libro que causó el mayor impacto en las mujeres en el siglo XX, abrió una nueva perspectiva, una nueva

percepción. La formulación de la tesis de que las mujeres somos construidas como inferiores en nuestra sociedad, resultó un descubrimiento en extremo perturbador.

La vida misma de Simone de Beauvoir resulta ejemplar para las mujeres al desafiar los convencionalismos sociales con gran valor, transgrediendo su estatus de "joven formal", para convertirse en una intelectual eminente y libre, comprometida consigo misma, con la marginación, y con el momento histórico que le tocó vivir. Su teoría proporciona lo que Graciela Hierro llama "conocimiento vital", aquél que procede del "cuerpo vivido", el que atraviesa y transfigura nuestras vidas [Hierro, 2, p.7].

Simone de Beauvoir representa la piedra angular del feminismo de la segunda mitad del siglo XX. Su feminismo se ubica dentro del llamado "feminismo de la igualdad", apoyado en dos paradigmas filosóficos: el hegeliano, a través de la figura del amo y del esclavo y la ética del existencialismo sartreano; marco teórico desde donde se ubican las tesis fundamentales del **Segundo Sexo**: 1) La vinculada con la categoría de género², a través de la formulación: "la mujer no nace, sino que se hace a través de la cultura". En otras palabras, "no se nace mujer, sino que se nace con un cuerpo que adquiere significación en el mundo"

²² Si bien Margaret Mead, en 1935, había introducido el concepto de género como una instancia cultural y no biológica, en los 40s y 50s la perspectiva biológica dominaba en el estudio del comportamiento humano. Fue en ese momento en el que S. De B. retoma esa categoría, como cultural y la introduce al feminismo.

[Lagarde, p. 6]. 2): La determinación de las mujeres como "otro". Lo "otro" es una categoría, una dimensión, una manera de ser, una "infraestructura ontológica del ser humano". En tanto "otras" las mujeres somos seres caídos; "otredad" que es vivida como situación injusta, como mal moral. Nuestra existencia queda degradada en en-sí y nuestra libertad se transforma en facticidad. Las mujeres reducidas a la "otredad" somos constituidas en objeto, coartadas en nuestra libertad e impedidas de llevar una existencia auténtica, es decir, propiamente humana. 3) El dualismo libertad-necesidad. La perspectiva existencialista mantiene que los seres humanos nos encontramos entre el ser y la nada, es decir, el ser humano se distingue por su constante trascendencia hacia un indefinido futuro abierto. Lo que hacemos de nosotras mismas no está determinado por la historia, la biología o la naturaleza innata, sino por nuestros actos libres; los que nos "condenan" a hacernos y rehacernos, constituyendo nuestro proyecto en el mundo. La existencia auténtica consiste en trascenderse como conciencia en proyectos libres, que liberen la libertad.

Construcción genérica

Si no hay naturaleza fija, entonces no hay "eterno femenino" que dicte a la mujer su rol como madre/esposa. Si las mujeres somos construidas y según el *dictum* sartreano somos fundamentalmente libres, entonces las mujeres estamos en libertad de cambiar nuestra situación en el mundo y superar nuestro condicionamiento social, nuestra "otredad", para asumirnos como seres

verdaderamente humanos. En otras palabras, "llegar a ser" significa que no sólo estamos construidas culturalmente, sino que además, poseemos un cierto margen de acción para modelarnos a nosotras mismas. De manera que, el género es tanto construcción cultural, como elección. Lo que coincide con la concepción sartreana de la libertad: "aquello que hacemos con lo que otros hacen de nosotros".

El cuerpo se convierte en el *locus* corpóreo de significados culturales, tanto recibidos como innovados. Para Sartre uno puede sobrepasar el cuerpo, porque éste lejos de ser estático, es un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. Esto es así porque todos los seres humanos tienden hacia posibilidades aún no realizadas; están "más allá de sí mismos". Lo que coincide con Merleau-Ponty, para quien el cuerpo no es una materia, sino una constante materialización de posibilidades. El cuerpo es una situación histórica. El "yo" va tomando cuerpo, de manera que lo que se corporeiza son las posibilidades.

Inmanencia-Trascendencia y Necesidad-libertad

Beauvoir conceptualiza la opresión de las mujeres como un antagonismo básico entre los seres humanos; cuando dos categorías humanas están juntas, cada una aspira a imponer su soberanía sobre la otra: "Cada conciencia pretende plantearse sola como sujeto soberano. Cada una intenta cumplirse reduciendo al otro a la esclavitud" [Beauvoir, T. I, p. 181]. El que todos los seres humanos traten de

imponer su voluntad sobre los otros lo considera un hecho ineludible. Por tanto, no es raro que un hombre quiera dominar a una mujer. No obstante, situándose en una perspectiva moral, Beauvoir plantea la supresión de la "otredad" como una utopía alcanzable, aun cuando dentro de la dialéctica de las libertades, la opresión puede volverse a presentar bajo nuevas figuras.

Señala un paralelismo entre la descripción de Hegel sobre la relación amo-esclavo y la relación de sojuzgamiento entre hombres y mujeres: "Ciertos pasajes de la dialéctica en los cuales Hegel define la relación entre amo y esclavo, se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre con la mujer" [Beauvoir, T. I, p. 89]; pero advierte que existen ciertas diferencias, como puede ser el que las mujeres "participen en la conspiración", a través de lo que llama "el agravio", la complicidad en el despojo de su autonomía, la "caída en una mala moral".

Por otra parte, si en la dialéctica hegeliana el trabajo representa un factor liberador, en las mujeres no tiene el mismo impacto. Aunque en cierta forma el esclavo está encadenado, a través del trabajo que realiza es independiente y creativo. Por su trabajo va a transformar la tierra en un mundo histórico, y a elevarse a sí mismo [Koyève, pp. 27-37]. En el caso de las mujeres no se supera la sumisión, porque siguen sumidas en la división sexual del trabajo. Los hombres, por su creatividad y capacidad de inventiva, se colocan más allá de lo meramente biológico, fuera de lo que caracteriza la vida de las mujeres dominadas.

por los procesos de reproducción. Ambos aseguran la continuidad de la vida y sirven a la especie; pero los hombres, además, crean valores, remodelan el rostro de la tierra, inventan nuevos instrumentos y formas de futuro, construyen mundo, crean cultura: "La representación del mundo es una operación de los hombres; éstos la describen desde su punto de vista, la cual confunden con la verdad absoluta" [Beauvoir, T. I, p. 184]. En tanto que los hombres trascienden la vida, las mujeres sólo la reproducen. La invención creativa de los valores del hombre es vista como lo propiamente humano, mientras que la existencia de las mujeres, esencialmente rutinaria y repetitiva, cargada por las funciones de la reproducción, las asemeja a los animales.

Si seguimos la lógica según la cual "la tarea y potencial grandeza de los mortales radican en su habilidad en producir cosas, actos y palabras, que merezcan en cierto grado ser imperecederos... por su habilidad en dejar huellas imborrables..." [Arendt, p. 31], es fácil darnos cuenta del por qué Simone de Beauvoir considera que la causa más determinante de la situación subalterna de las mujeres se debe a haberse consagrado esencialmente a la reproducción de la especie. Convertidas en el "objeto" instrumentalizado por el hombre, sólo podían liberarse asumiendo una existencia de "sujeto" libre, actuando en el mundo con base en fines propios. Por tanto, el medio de borrar la desigualdad de su condición pasaba por la eliminación de las diferencias naturales. En otras palabras, las mujeres

necesitaban afirmar la identidad más allá de las diferencias de los sexos [Agancinski, p. 52].

La interpretación de Agancinski sobre la tesis de Beauvoir sobre la necesidad de superar las diferencias de los sexos, equivale a rechazar su feminidad, lo cual se debe a que cae en dos trampas de la filosofía existencialista:

1) Aceptar tal cual la jerarquía masculino/femenino, con las oposiciones a las que se encuentran asociadas: inmanencia y trascendencia. Lejos de realizar una crítica a la descripción clásica de la diferencia sexual, la adopta tal cual, como si la mujer tuviera un handicap natural unido a su cuerpo y a su "función biológica". Cuerpo que la aprisiona en la pasividad erótica o en el parir, a manera de objeto, instrumento del deseo de la actividad masculina; por lo que toda la libertad está en el otro [Agancinski, p. 52]. En ocasiones pareciera que Beauvoir se refiere a dos formas de enajenación de las mujeres: una adquirida, artificial, fabricada por la historia; pero detrás de esta mujer construida existe la segunda mujer, natural, enajenada biológicamente, víctima de su pertenencia a la especie, a la fecundidad, a la procreación. El énfasis que pone Beauvoir con respecto a la trascendencia en oposición a la inmanencia, nos recuerda lo señalado por Bourdieu, cuando apunta que dentro de la dominación masculina, se pone en práctica una percepción y una apreciación en los dominados, producto de la asimilación de las clasificaciones androcéntricas [Borudieu 1, p.51].

2) El uso y abuso de otra oposición: naturaleza y libertad de la ética existencialista, heredera de una metafísica dualista, que opone el alma al cuerpo, lo inteligible a lo sensible, la cultura a la naturaleza. Oposición que mantiene una relación esencial con la diferencia de los sexos y su jerarquización. Dentro de esta tradición, la feminidad siempre se encuentra asociada al cuerpo, a la sensibilidad, a la naturaleza, por tanto, queda metafísicamente desvalorizada.

La libertad, en sentido existencialista, es esencialmente la posibilidad para un sujeto de actuar, trascendiendo más allá de su condición natural. Libertad esencialmente negativa que consiste en el poder de decir no. Supone una oposición rígida entre la necesidad y la libertad, la immanencia y la trascendencia, el en sí y el para sí, es decir, el ser que no es más que lo que él es, como un simple objeto, y la conciencia que se elige libremente, verdadero sujeto. Siendo así, hombres y mujeres no son en absoluto iguales ante la libertad. La mujer es menos sujeto que el hombre. Mientras que el hombre es sujeto activo y trasciende su realidad dada, el destino biológico de la mujer, al parecer, la lleva a la pasividad. El modo de actividad creadora es natural para el hombre, que desde el *homo faber* se realiza existiendo a través de sus proyectos. El orden de libertad se valora aquí con la valoración del trabajo. Este representa la actividad por excelencia, que transforma la realidad, la trasciende y la niega: expresión privilegiada de la libertad [Ibid.).

Consecuentemente, para salir de esta lógica necesitaríamos discutir el principio de dichas oposiciones simplificadoras. Bajo una nueva óptica veremos que la maternidad, que es la circunstancia bajo la cual las mujeres realizan su trabajo, las esclaviza, debido a que ésta se contempla desde una ideología productivista, a través de un proyecto de enriquecimiento y expansión [Beauvoir, T. I, p. 17]; carece de lugar en el sistema moderno de valores, no fabrica mercancías, no aumenta los recursos, no desarrolla la "actividad" y no da a las mujeres ninguna experiencia de libertad. La maternidad pierde su valor liberador porque no es asumido como proyecto deliberado que implica una elección, soberanamente decidida, sino como destino soportado pasivamente, efecto de un imperativo natural, a manera de instinto.

Desde nuestro punto de vista, cabría esperar una filosofía que se atreviera a discutir la ausencia de sentido imputada a la procreación. Igualmente, que en lugar de adoptar la oposición existencialista de la trascendencia y de la inmanencia, de la libertad y de la naturaleza, del sujeto y del objeto, de lo activo y lo pasivo, se cuestionara más críticamente acerca de estas parejas conceptuales jerárquicas. Filosofía que encontraría en la maternidad un medio de trascendencia, aunque no el único; la maternidad lejos de ser pasiva y de padecer la impronta del sacrificio, contemplada a través de un prisma de libertad puede convertirse en proyecto de vida. Lo que de ninguna manera ha de interpretarse como una reducción de las mujeres a la función maternal. Dado que como veremos en otro

capítulo, ni la mujer se reduce a la función maternal, ni la procreación se reduce a la maternidad.

Radicalización de la Otredad

Al considerar la situación de las mujeres como no dada, sino producida culturalmente, Beauvoir enfatiza la posibilidad de cambiar la vida de las mujeres para no ser más las subordinadas de los hombres. La pregunta que surge en este momento es si debemos las mujeres luchar para ser reconocidas como iguales a los hombres. Beauvoir pareciera contestar a esta pregunta afirmativamente, ya que abandona los valores tradicionalmente femeninos, con el afán de ser aceptada en el mundo masculinizado. Al respecto señala Betty Friedan que, "... encerradas en la reacción en contra del rol tradicional de las mujeres, se puede imitar un rol masculino estrecho y obsoleto... sin entender que el poder y la promesa de una vida futura consisten en trascender... los roles sexuales, en el trabajo y en la familia" [Citado por Mc Geny y O'Connor, p. 381]. La pregunta que podemos hacernos es si de lo que se trata es de abandonar los roles tradicionales para volvernos seres masculinizados o neutros, que es lo que parecerían proponernos Beauvoir y Friedan, respectivamente, o bien, resignificar esa "otredad" reivindicando nuestra diferencia, al mismo tiempo que redefinimos el poder, como nos lo propone Irigaray.

Según Elaine Marks, la emancipación y superación de su marginalidad, exigía a Simone de Beauvoir rechazar la función de la maternidad, como el rasgo más distintivo de la feminidad, y así reivindicar su condición de sujeta activa, lo que la posibilitaría para convertirse en escritora exitosa, aceptada por el mundo masculino. Ser ante todo "como los hombres" era la forma mejor de ser libre. Las mujeres se liberaban de la alienación histórica y la alienación natural, no por medio de su feminidad, sino contra ella. Por tanto, para el feminismo de la igualdad la lucha se dará hasta que se reconozcan hombre y mujer como iguales, es decir, en tanto la feminidad sea trascendida como tal [Marks, p. 7].

Desde nuestra personal lectura, consideramos que el planteamiento de Beauvoir en defensa de la igualdad, lejos de llevarla a rechazar su feminidad nos muestra una nueva forma de ser mujeres, si aceptamos que no hay un modelo original de lo que debe ser una mujer. Beauvoir vive un momento en el que impera un cierto esencialismo, al grado de que adoptar actitudes y proyectos que no eran contemplados como "propios de mujeres" conducía a que su vida fuera percibida como masculina y su feminismo se calificara de androcéntrico. Desde nuestra perspectiva consideramos que al rechazar Beauvoir la maternidad como el sentido de su vida, se debe a que su ser lo define orientado al trabajo, a otro tipo de trabajo. La feminidad para Beauvoir no está unida a la carne y a la maternidad como instrumento pasivo, según la metafísica androcéntrica ancestral. Su identidad no está construida en términos "del otro", no es una identidad vicaria.

Confiesa que "para vivir la felicidad y el amor dejaría todo", pero agrega que, "no podría dejar el único lugar donde su trabajo y lo que escribe pueden tener sentido" [Gornick, p. 96]. En otras palabras, Beauvoir realiza una auténtica redimensión de eros. Se dice que el centro de la vida de las mujeres es el amor, mientras que en los hombres lo constituye el trabajo. Yo considero que el trabajo mismo es una expresión amorosa, de manera que cuando Beauvoir se decide por el trabajo, no renuncia al amor, sino que lo expande, lo redimensiona, [Romo, p. 51] y con ello lleva a cabo una reformulación de la identidad femenina.

Resignificación de la dialéctica

Lonzi cuestiona los modelos filosóficos en los que se apoya Beauvoir, principalmente, el argumento del modelo hegeliano y la dialéctica asimétrica del amo y del esclavo son rechazados por considerar que la dialéctica misma es la elaboración monológica de una economía de significado masculinista. "La relación hegeliana amo-esclavo es una relación interna del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de la toma del poder. La discordia mujer-hombre no es un dilema para el que se haya previsto una solución, puesto que la cultura patriarcal no la ha considerado un problema humano, sino un dato natural" [Lonzi, p. 18]. En todo caso, señala Lonzi: "la idea de las mujeres como sujeto social, es el "Sujeto Inesperado por la dialéctica amo-esclavo" [Laurentis 1, p. 97].

Agrega Lonzi que en Hegel coexisten dos posiciones: una que ve el destino de la mujer ligado al principio de feminidad, y otra que descubre en el siervo una esencia, no ya como principio inmutable, sino como la condición humana que realiza en la historia la máxima: "los últimos serán los primeros". Si Hegel hubiera reconocido el origen humano de la opresión de la mujer, como reconoció la opresión del esclavo, se hubiera visto obligado a aplicar al caso femenino la misma dialéctica amo-esclavo. Sin embargo, tal como fue contemplada, la liberación de la mujer no puede encajar dentro de los mismos esquemas; en el plano mujer-hombre no existe una solución que elimine al otro, de manera que la toma del poder sea totalmente vana. Debido a que la lucha de vida y muerte entre dos conciencias independientes no toma parte en la relación que Beauvoir establece entre amo-esclavo y hombre-mujer, ella no hace ninguna distinción entre el esclavo antes, durante y después de la lucha. Ella desarrolla tanto las similitudes como las diferencias entre la dialéctica del amo-esclavo y la relación hombre-mujer sin aparente contradicción. Beauvoir fracasa en dicha comparación por carecer de desarrollo el cambio que el esclavo experimenta en Hegel. Para Hegel el esclavo encuentra finalmente recursos para avanzar en la progresión dialéctica del Espíritu a través del poder transformador del trabajo [Lonzi, pp. 221], mientras que las mujeres carecen de los medios para reivindicarse, para agruparse en una unidad que se definiría como oposición. Todo está construido para que las mujeres fracasen como sujetos.

Irigaray, por su parte, también lleva a cabo una relectura de la dialéctica hegeliana. Estima que una reinterpretación de Hegel, con respecto a la transformación del esclavo, cuya situación es propia de la condición humana, por tanto extensiva a las mujeres, puede resultar crucial. El esclavo transforma su conciencia no a través de aspirar a los mismos "valores" que su amo, aunque no deja de demandar el reconocimiento a la igualdad, en tanto seres humanos. A través del trabajo el esclavo trasciende todos los aspectos de su ser que lo definen como un esclavo, es decir, deshace su existencia natural y con ello transforma su dependencia en independencia. Las mujeres, a partir de su diferencia y no de la igualdad "sin más", es que logran la trascendencia, la cual puede estar sustentada en una inmanencia reformulada a partir de la superación del pensamiento dicotómico, en donde trascendencia e inmanencia están implicados, formulados como "trascendental sensible". Esto es posible bajo una nueva lógica no jerarquizada, lógica de la diferencia, que propicia la diversidad. Lo que significaría una dialéctica no triádica, sin el tercer momento de la síntesis, puesto que la dialéctica, en donde el papel de la antítesis, en tanto fuerza de negación, garantiza el salto dialéctico hacia una realidad nueva, la síntesis, termina en la lógica de lo "mismo. En otras palabras, mientras que la dialéctica busca restaurar la unidad del ser, la diferencia se convierte en unidad última que remite a las restantes diferencias [Gabilondo, 140]. Irigaray va más allá de la dialéctica, porque la alteridad no sólo no es aún representada sino irrepresentable dentro del esquema

de la representación. La mujer como otro está fuera del marco falogocéntrico [Braidotti, pp. 186-187].

Dentro de la lógica de la diferencia, la auto-afirmación para las mujeres significa ante todo afirmación de su diferencia con respecto al hombre, más que identificación, imitación y competencia [Stevens, p. 236]. Las mujeres en vez de aspirar a los mismos disvalores que los hombres, han de tomar en serio lo que significa ser mujeres y asumir los riesgos que habría al afirmar su feminidad; feminidad formulada en los términos de las mismas mujeres, al margen de los roles impuestos desde fuera, desde el poder androcéntrico, fuera de la dialéctica del amo y del esclavo.

Irigaray al tomar la estafeta de Beauvoir, al pensar a la mujer como "otro", radicaliza dicha "otredad". Considera que hacer desaparecer la "otredad" de las mujeres no significa superar la opresión, sino por el contrario, permanecer cautivas en ella. Ve en el feminismo que se confina a la clásica pregunta por los derechos iguales, la tiranía de lo "mismo". En su idealización abstracta de la individualidad e igualdad, ella encuentra que no hay emancipación para las mujeres, sino la repetición del dogma que las encadena. Al especificar lo femenino como "otro", insiste en que si la explotación de las mujeres está basada sobre la diferencia sexual, entonces su solución vendrá sólo a través de ésta. Apunta que: "Necesitamos tanto luchar contra la explotación y la subordinación, como

reinterpretar la diferencia sexual y afirmar su carácter positivo" [Chanter, p. 76]. Asimismo, plantea una especie de identidad múltiple, puesto que las mujeres no necesitan ser exclusivamente una, ni rígidamente otra; más bien pueden ser tanto lo uno como lo otro. Esto es así porque la opción entre la igualdad y la diferencia, finalmente, nos conduce a la multiplicidad; estar en más de un lugar, o ser mujeres de múltiples maneras.

Al afirmar Beauvoir que "uno no nace, sino que se vuelve mujer", se entiende a la mujer como un término en proceso, un constructo, un devenir, que no puede ser entendido ni como origen ni como término; tesis que la coloca dentro de la metafísica de Ernst Bloch del "aún no"; Metafísica del "llegar a ser", dado que para Beauvoir nunca es posible volverse finalmente una "mujer", como si fuera un telos que gobernara el proceso de aculturación y construcción [Butler 3, p.33]. Lo que equivale a decir que las mujeres no tienen ningún tipo de esencia. Irigaray coincide con Beauvoir, cuando aquélla señala que la identidad de la mujer está en el horizonte, está por ser inventada o construida: se inventa la posibilidad para su experiencia, incluida la posibilidad de no llegar a ser nunca una "mujer" sustantiva.

Conclusión

La aportación de Beauvoir a la condición de las mujeres ayudó decisivamente a construir el feminismo. Su feminismo de la igualdad sirvió de apoyo para nuevas alternativas. La estrategia contra los estereotipos culturales a través del énfasis en

las semejanzas potenciales entre los sexos, continúa siendo crucial para las luchas feministas por la igualdad, pero el feminismo debe mirar más allá de ésta. El argumento de Beauvoir de que las mujeres son construidas por la cultura, es un argumento del que el feminismo ha sacado muchos beneficios. El feminismo de la diferencia concentra sus estrategias en pensar sobre lo que significa ser "otro", en términos de diferencia sexual. Es decir, reformula la herencia de Beauvoir, la aborda críticamente, y lleva el argumento del "otro" hasta sus últimas consecuencias.

A principio del nuevo milenio, "el feminismo postbeauvoireano se divide entre, hijas y matricidas de Beauvoir" [López Pardinas, p. 17]. Luce Irigaray, aun cuando rechace ser hija espiritual de Beauvoir, según lo dicho por ella en una entrevista reciente [Hirsh, Olsen, p.15], más que cometer el matricidio retoma el legado de Simone de Beauvoir. Sin Beauvoir sería difícil entender las propuestas del feminismo de la diferencia, puesto que está presente siempre como su interlocutora. Beauvoir continúa siendo la gran presencia dentro del feminismo, la gran ancestra, "madre simbólica", punto de referencia obligado de la genealogía que las mujeres tratamos de reconstruir.

2. Debate Sexo-Género

Una de las cuestiones suscitadas por el feminismo de la diferencia de Luce Irigaray es la relación entre sexo y género, en donde éste no es tratado como categoría aislada, sino que es visto como parte de un proceso de la construcción social.

El género como categoría de análisis representa una de las instancias más significativas para las ciencias humanas de los ochenta. Se ha considerado su problematización como "el avance más importante de la teoría feminista" [Showalter, p. 12]. El género, junto con el lenguaje, es el proceso mediante el cual los seres humanos son introducidos a la cultura. Se adquiere al ingresar al sistema simbólico regido por la Ley del Padre, mediante la cual nos convertimos en seres generizados al tomar la posición de "él" o "ella". Como categoría que organiza la relación entre los sexos dentro de una cultura, codifica la diferencia mediante procesos simbólicos, de donde se derivan categorías de carácter metafísico, ontológico, político y ético. De manera que quienes pretenden deconstruir el género, deconstruyen el lenguaje mismo, subvierten el orden simbólico.

El género nos remite a los orígenes sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres, a partir de los datos proporcionados por nuestra constitución anatómica o biológica. Se trata de un sistema simbólico o de significados

compuesto de categorías complementarias, jerarquizadas y mutuamente excluyentes, según una lógica dicotómica y binaria. Esto es así, porque dentro de la lógica de dominación masculina se realiza una jerarquización de carácter cósmico, de donde se desprenden todos los demás órdenes: social, individual, corporal, sexual, genérico [Bourdieu 1, p. 33]. Lógica de dominación y de poder bajo la cual se elaboran derechos, deberes, roles y posiciones de fuerza, distribuidos diferencialmente. Todo lo cual da sustento a la división del trabajo: la fuente más significativa de las diferencias con que hombres y mujeres respondemos en la sociedad.

El género representa la forma primaria de relaciones de poder al transformarse el proceso de simbolización de la diferencia sexual en desigualdad. Las vaginas y los penes no son sólo rasgos biológicos, sino que se aprehenden como signos cargados de significados que representan las categorías de género. El poder se legitima al ser inscrito en lo biológico, calificado de "natural", dando lugar a símbolos, mitos, normas y prescripciones expresadas a través de construcciones teóricas, filosóficas, religiosas, pedagógicas, científicas, jurídicas; implementadas por medio de instituciones y organizaciones sociales; apoyadas en ritos, tabúes y códigos, asumidos inconscientemente. Lo que configura los estereotipos masculino y femenino originando sistemas de prestigio.

Antes del surgimiento de la teoría de género, el sexo se vinculó a la naturaleza, a la biología, en tanto que el género era contemplado como producto de la cultura, de la historia. El sexo se asociaba a los hechos (ciencia), y el género se relacionaba con los valores (ideología). Se creyó que las características sexuales binarias eran fijas y servían para construir el género, siendo éste un mero reflejo de aquél, a partir del cual se asignaban actividades, funciones y relaciones sociales, formas de comportamiento y de subjetividad. En tanto que la formación genérica se consideraba flexible, culturalmente dada y por tanto maleable. Se creía que tener un cuerpo determinado y una vida acorde con éste era algo que procedía de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la identidad se definía según el sexo biológico, como algo fijo, referida a un cuerpo asumido a manera de sustrato invariable. Tesis que la teoría de género pondrá en cuestión.

El debate esencialismo/antiesencialismo surge de la oposición sexo/género. Los no esencialistas sostienen que lo masculino y lo femenino no son propiedades esenciales. Ser hombre o ser mujer son instancias modeladas por la cultura. Ninguno nace con características psicológicas ligadas al sexo. Los esencialistas, en cambio, creen en características definidas como masculino y femenino en tanto universales. Para ellos la neutralidad psicosexual en el nacimiento es una falsa concepción; lo femenino y lo masculino contienen cualidades que son independientes de las diferencias culturales. Sin justificar la superioridad masculina, señalan características innatas para hombres y para mujeres.

Consideran que el hombre es asertivo y autónomo, así como las mujeres son pasivas y dependientes.

La aportación más importante de la categoría de género es que permite sacar la diferencia entre los sexos del terreno de lo biológico para colocarlo en el terreno de lo simbólico. Si bien existen diferencias sexuales derivadas de un programa genético, hormonal y biológico, dichas diferencias son mínimas y no implican la superioridad de un sexo sobre otro. La biología *per se* no garantiza las características de género. La asignación de género es una construcción social de una interpretación de lo biológico. Si el sexo se vinculara sin más a las características de género, dichas características serían universales. Sabemos que hay formas femeninas y masculinas cuya anatomía no corresponde al género asignado. Incluso se habla de un tercer género, el transexual, diferenciado en dos géneros: mujer/masculina, varón/femenino, hasta alcanzar a cuatro el número de géneros posibles, según las combinaciones de lo masculino y lo femenino. La adquisición y asignación de una identidad tiene mayor peso que la biológica. En tanto que la asignación de género se realiza a partir de la apariencia externa de los genitales, la identidad de género se establece en el momento en el que se adquiere el lenguaje. Identidad que una vez adquirida resulta difícil cambiar [Lamas, p. 113].

El género se nos presenta como la instancia que "desnaturaliza" lo humano. El sexo como "rasgo físico", dato inmediato y sensible, pertenece al orden natural, pero la diferencia sexual a la que nos conduce ese dato es un acto interpretativo, cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario. Lo que se asume como una percepción "natural", física y directa, es ya una "formación imaginaria", en donde los rasgos físicos constituyen una red de relaciones según son percibidos. Siendo así, los límites del género parecen menos restringidos por la anatomía que por las instituciones que interpretan dicha anatomía. Si el género es una forma de existir el cuerpo, y éste es una situación, entonces el sexo y el género son completamente culturales.

Las características que servían para distinguir el sexo del género se han vuelto insostenibles, como lo son las distinciones entre naturaleza/cultura, mujeres/hombres, biología/historia. Las condiciones de la clínica moderna hace susceptible a la identidad genérica de cambio, al grado de poner en cuestión la necesidad de conservar la identidad sexual con la que "una ha nacido". Hay inestabilidad no sólo en el género, sino también en el sexo. Sabemos que las funciones biológicas, incluyendo estatura y fuerza, niveles hormonales y desarrollo cerebral, cambian considerablemente en relación al cambio de entorno [Low y Hubbard, p. 41]. Es fácil advertir que en la medida en que las mujeres se introducen a las actividades tradicionalmente consideradas masculinas, muchas diferencias sexuales disminuyen y aun desaparecen.

El problema de la relación sexo/género no es actual. Freud, en **Los Tres Ensayos**, contempla la definición de masculinidad y feminidad referida a hombres y mujeres como problemática. Apunta: "lo que llamamos sexualidad es determinada por las experiencias de vida desde la infancia y no es sólo una cuestión de herencia bioquímica y otros factores orgánicos..." [Chanter, p. 40]. Sabemos actualmente, que la "identidad genérica" es un término a trabajar, debido a que las categorías de sexo/género están intrincadamente mezcladas.

Tanto Freud como Lévi-Strauss y Lacan teorizan sobre la categoría de género, como instancia que domestica a las mujeres. Freud, creador del psicoanálisis como teoría de género, considera que éste es un sistema simbólico, en donde la "feminidad" está vinculada al "complejo de Edipo", aparato que produce la personalidad sexual a través de la "envidia del pene" y la "castración". Lacan, por su parte, acepta que el lenguaje es la clave para posicionar al individuo en el orden simbólico, y el que construye la identidad de género. El falo es la categoría que encarna el estatus masculino, lo que desencadena la crisis edípica; etapa que se supera cuando la libido y la identidad de género se han organizado conforme a las reglas de la cultura que domestica. Lévi-Strauss define al género como un sistema de prohibiciones expresadas por medio del lenguaje. El parentesco es donde está enclavado el género, cuya esencia es el intercambio de mujeres, como "regalo" y "tabú"; hechos que marcan la humanización.

Gayle Rubin está de acuerdo en que tanto los sistemas de parentesco como la fase edípica, dividen los sexos. Mientras que los sistemas de parentesco reglamentan y gobiernan la sexualidad, la crisis preedípica asimila las reglas y los tabúes, teniendo por resultado la tiranía heterosexual. Por tanto, plantea como labor de los movimientos feministas el reorganizar el campo del sexo y el género, con el propósito de que la experiencia edípica de cada individuo sea menos destructiva [Lamas, p. 78]. Propone una revolución en el parentesco que repercutiría en la solución de la crisis edípica. Bajo un nuevo orden de cosas, si la división del trabajo distribuyera el cuidado de los niños entre adultos de ambos sexos por igual, la elección del objeto primario sería bisexual. Si la heterosexualidad no fuera obligatoria, no tendríamos que suprimir el primer amor representado por la madre, ni se sobrevaloraría el pene, traducido en falo, en poder. Si los sistemas de propiedad sexual se reorganizaran de manera que hombres y mujeres gozaran de los derechos que les corresponden, y si no hubiera intercambio de mujeres, ni género, el drama edípico desaparecería. La revolución del parentesco eliminaría los papeles sexuales obligatorios. Lo que conduciría a una sociedad andrógina y sin género, aunque no sin sexo, en donde la anatomía sexual no influiría en nuestra identidad [Lamas, p. 85].

Joan W. Scott, desde una posición historicista, lanza una crítica a Freud y Lévi-Strauss. Considera que si bien los sistemas de parentesco y el "complejo de Edipo" son útiles para explicar la construcción de la identidad, existen procesos más

amplios que influyen en la estructura psíquica. El "Edipo" circunscrito al ámbito familiar y doméstico se desvincula con otros sistemas sociales, como pueden ser la economía, la política, el poder, la educación, el trabajo, de donde proceden los ordenamientos asimétricos entre hombres y mujeres en la vida cotidiana.

Marta Lamas coincide con Scott al señalar que la identidad de género no puede basarse sólo en el factor psíquico. En la construcción de la subjetividad participan tanto elementos de carácter psíquico, como cultural, que tienen peso específico diferente. El sujeto en la formación de su identidad lleva a cabo negociaciones tanto con elementos culturales como psíquicos; sólo que mientras que las diferencias culturales varían de acuerdo al momento histórico, y tipo de cultura, la diferencia sexual, es decir el ser heterosexual u homosexual, permanece como referente universal, base de la simbolización de género, así como de la estructura psíquica. En todo caso, agrega Lamas, lo que sí cambia es la interpretación y simbolización de dicha diferencia. La diferencia sexual desde el psicoanálisis, implica la existencia del inconsciente; desde la biología incluye diferencias no visibles tales como las hormonales y genéticas; desde las ciencias sociales está referida a la diferencia entre los sexos. En suma: la diferencia sexual es una realidad corpórea y psíquica presente en todos los humanos, culturas y épocas, lo que nos constituye corpórea, cultural y biológicamente [Lamas, pp. 330-331].

Lamas nos advierte de no confundir, como Scott, la construcción cultural de la identidad de género y la estructuración psíquica de la identidad sexual. La identidad de género está construida a través de procesos simbólicos que en una cultura dan forma al género. En tanto que la identidad sexual, o estructuración psíquica de una persona como heterosexual u homosexual, no cambia, dado que siempre ha habido personas con dicha identidad, la que según el psicoanálisis, resulta del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y la resolución personal del drama edípico. La identidad sexual se deriva de la reacción individual ante la diferencia sexual, mientras que la identidad de género está condicionada históricamente, según la ubicación que la familia y el contexto social le den a una persona a partir de la simbolización de la diferencia sexual [Lamas, pp. 250-251].

En suma, Lamas nos hace observar la presencia de tres tipos de identidad: 1) la identidad genérica, que nos construye a partir de procesos simbólicos, como seres masculinos y femeninos. 2) La identidad sexual, como estructura psíquica que nos hace identificarnos como heterosexuales u homosexuales. 3) La identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o la masculinidad [Lamas, p. 350]. En todo caso, consideramos que es en la identidad genérica en donde podemos tener más influencia, en tanto sujetos, puesto que es el género la forma en la que vivimos nuestra diferencia sexual, la cual puede adquirir múltiples modalidades, en tanto que la identidad sexual, como sabemos, no está sujeta a mero voluntarismo.

Conviene señalar algunas precisiones que Butler hace en **Gender Trouble**, respecto al género. Está en desacuerdo contra la noción de "persona" considerada con prioridad ontológica respecto a los roles y funciones que le permiten visibilidad social y significado. Según la teoría social del género los sujetos están socialmente constituidos dentro de contextos específicos, de manera que las personas sólo son inteligibles al volverse generizadas, según estándares reconocibles de inteligibilidad genérica. Asimismo, está en contra de la presunción de un sistema de género binario, que implica la creencia mimética de género y sexo, en donde el género refleja el sexo. Señala que aun cuando los sexos parezcan binarios en su morfología y constitución, no hay razón para asumir que los géneros deberían ser dos. Recordemos lo señalado por Lamas con respecto a los transexos. Siendo así, el género no es un mero reflejo del sexo sino un artificio, por lo cual "hombre" y "masculino", podrían significar un cuerpo tanto femenino como masculino, y "mujer" y "femenino" un cuerpo masculino tanto como femenino. El "sexo" es una construcción cultural como lo es el "género". Así pues, no tiene sentido para ella definir al género como la interpretación cultural del sexo, si el sexo mismo es una categoría generizada. Consecuentemente, el género no es a la cultura, como el sexo a la naturaleza. El sexo no es una instancia "prediscursiva", anterior a la cultura: superficie políticamente natural sobre la cual la cultura actúa.

Por otra parte, Butler está consciente de que la categoría de género entendida como construcción resulta problemática, porque sugiere un cierto determinismo social. Si el cuerpo, anatómicamente diferenciado, es considerado como recipiente pasivo de la "cultura" que "construye" el género, la cultura juega el papel de ley inexorable del género determinado y fijado. En este caso la cultura fungiría como "destino", como antes lo fuera la biología. Si bien el género no es un acto de creación radical, implica la interpretación de una realidad cultural, por lo cual se trata de un proyecto por medio del cual se renueva la cultura en términos corpóreos de cada uno. El cuerpo "en situación" representa una relación entre cultura, elección, existencia.

El espectro de posibilidades de que dispone el género está en relación con los límites discursivos condicionados por un discurso hegemónico de estructuras binarias, que pretenden representar la racionalidad universal del lenguaje. El género se presenta como una "dimensión", una "marca", una diferencia lingüística; la significación que un cuerpo diferenciado sexualmente asume está en relación con otra significación opuesta. El género es un punto de convergencia entre relaciones culturales e históricas. Razón por la cual Butler estima que la relación sexo/género es una autodeconstrucción continua, la que produce estructuras que son llamadas naturales porque olvidamos que son estructuras.

Si el sexo natural es una ficción, cabe pensar que lo distintivamente femenino es un fenómeno puramente histórico en el proceso de desarrollo de la categoría de género, lo cual implicaría una serie de problemas para los feminismos que sostienen que la diferencia sexual es algo irreductible [Butler 3, p. 322]. Este podría ser el caso del feminismo de la diferencia que representa Luce Irigaray, si no fuera porque su posición no es esencialista, sino que para ella la "esencia" es una construcción sin modelo prefijado de "mujer" por alcanzar. Por tanto, lo femenino queda abierto a modalidades inimaginables; aun cuando, como Lamas antes señaló, lo que permanece es la diferencia, la cual nunca puede disolverse porque la identidad requiere de la relación con lo otro.

Ante tal inestabilidad tanto del sexo como del género, en tanto constructos, surgen diversas propuestas. Wittig plantea la posibilidad de una sociedad sin sexo, en donde la definición personal se establezca más allá de la definición de hombre y mujer. Butler por otra parte, propone la proliferación de géneros. Lo que coincide con la propuesta de Teresa de Laurentis, en **Tecnología de Género**, donde señala que el género sugiere un sujeto múltiple. A su vez, Lamas concuerda con este planteamiento cuando apunta que la identidad es una instancia demasiado compleja para limitarla a ser hombre o ser mujer. Las variadas expresiones de la libido polimorfa y la amplitud de la adscripción de género, trascienden una ambigüedad andrógina y apuntan hacia una multiplicidad de combinaciones.

Deleuze, por su parte, sugiere que para superar el dualismo sexual y las polaridades de género se trascienda el género, se alcance el "posgénero". Las mujeres, a través de una estructura multisexualizada podrán reclamar todos los sexos de las que fueron privadas, recuperando así una feminidad no restrictiva, construyendo a una mujer no edípica, liberando las múltiples posibilidades del deseo entendido como positivo. Lo que a juicio de Braidotti, con la que estamos de acuerdo, produciría un sujeto impersonal, múltiple, semejante a una "máquina deseante" [Braidotti, pp. 137-148].

Irigaray se declara por la indistinción de las categorías sexo/género, en tanto que ambas son producto del discurso y de la cultura, aunque coincide con Alcoff, al considerar la pertinencia del uso del género como arma estratégica, arma política y elemento operacional. El "sexo" es una categoría igualmente estratégica, que nos permite rescatar la especificidad corporal femenina: la diferencia. Diferencia que posiciona a las mujeres en el universo simbólico que tratan resignificar.

Asociada a su tesis de la diferencia sexual, Irigaray introduce el concepto de "derrocamiento". Mientras otros filósofos han pretendido el derrocamiento del platonismo, el asesinato del padre, la desaparición del antepasado con el afán de crecer, Irigaray refiere el derrocamiento hacia sí misma: ella era el otro de/para el hombre. Al respecto dice: "Intenté definir la alteridad objetiva de mí para mí en cuanto perteneciente al género femenino. Operé un derrocamiento de la

feminidad que me era impuesta para intentar definir lo femenino correspondiente a mi género: el en-sí para-sí de mi naturaleza femenina" [Irigaray 3, p. 98].

A partir de una comprensión del género en tanto institucionalización de la desigualdad, podemos construir instancias de convivencia más equitativas y democráticas, abriendo espacios donde la identidad se reconstruye por medio de la negación y la reinterpretación de la normatividad. Si bien la lógica del género está imbricada en el lenguaje y en los procesos simbólicos, las fronteras del género son dinámicas y negociables, a través de contextos políticos y culturales. Una vez que reconocemos que las categorías de sexo y naturaleza son históricamente específicas y que ningún concepto puede ser tratado como si fuera un concepto universal estable, la deconstrucción de la relación entre sexo y género se vuelve tarea inaplazable. Si las personas recibimos significados culturales, también podemos innovarlos y reinterpretarlos construyendo nuestra propia versión de los mismos. Subversión que conduce a la proliferación que desborda el marco binario, o a su disolución. Revolución simbólica que lleva a la proliferación de proyectos identitarios que conllevan la ruptura con los estereotipos de género existentes, producto del modelo hegemónico, y donde la diversidad lejos de empobrecer al ser humano lo enriquece.

3. Reformulación de la diferencia sexual

Para el pensamiento crítico feminista el concepto mismo de diferencia es demasiado rico e importante, no hegemónico, sino comprometido con las propuestas alternativas de empoderamiento. La diferencia es el sitio de tensión conceptual indispensable en el nuevo proyecto feminista como proceso epistemológico, ético, político y ontológico. La diferencia sexual no es una diferencia entre muchas, sino una estructural básica, fundamental, sobre la que se apoyan todas las demás diferencias. Afirmar el carácter positivo de la diferencia sexual es oponerse a la identificación milenaria de las mujeres con un sujeto universal masculino, para postular a un sujeto femenino. Representa el sitio de las contradicciones, de luchas de poder.

Existe una cierta confusión entre diferencias y desigualdades. Las primeras pueden ser naturales, sociales, culturales o económicas. Las segundas se manifiestan como políticas y se expresan principalmente a través del valor, los deberes y los derechos que atribuimos a las personas o grupos. Si en algún lado las diferencias sustentan valoraciones desiguales de los seres humanos es en las relaciones entre hombres y mujeres, equiparando desigualdad con diferencia [Rivera, p. 18].

La conceptualización de la diferencia sexual está gobernada por el imaginario masculino, como si sólo hubiera un sexo y cuya racionalidad fuera el paradigma; mientras las mujeres son equiparadas con la naturaleza. Criterio que se observa en Aristóteles y se continúa desde la Ilustración hasta nuestros días. Por tal motivo los diferentes feminismos han cuestionado el principio de racionalidad, para marcar las diferencias entre hombres y mujeres. El varón ha sido el paradigma, mientras las mujeres han sido concebidas como menos racionales y más naturales que los hombres. Esta diferencia ha sido la que ha legitimado la desigualdad de las mujeres, la que ha hecho que asuman su lugar "correcto" en la sociedad [Nicholson, p. 67].

Irigaray trata de reivindicar la diferencia sexual en la esfera filosófica debido a que ha sido una cuestión excluida de la filosofía, en tanto filosofía "oficial", coto masculino. La filosofía no contemplaba la diferencia sexual porque se declaraba neutra. En **Speculum**, advierte que el mundo como representación ha sido una proyección del sujeto masculino, es decir, de "lo mismo". Para ser sujeto desde "lo mismo" basta con verse reflejado. Por tal motivo considera la necesidad de situar la pregunta sobre la diferencia sexual en el mapa filosófico y reconceptualizar la filosofía desde el momento en que las mujeres sufrieron su exclusión, esto es, desde sus inicios. El análisis de Irigaray de la Filosofía Occidental trata de mostrar la pertinencia de llevar a cabo una transformación radical en el imaginario social, a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

través de una configuración nueva en el pensamiento, lo que tendría repercusión en todos los demás órdenes de la realidad.

Hay un marcado paralelismo entre la representación de la mujer en la filosofía de Irigaray y la filosofía de la diferencia representada por filósofos tales como Derrida, Foucault, Deleuze, quienes evidencian la crisis del logos de la ontología clásica, poniendo en cuestión al sujeto filosófico, racional, monológico, equiparado con la idea normativa de ser que continúa siendo el "mismo": el sujeto varón, blanco, clasemediero, heterosexual, parámetro de la subjetividad; identidad sustancial que sirve como referente ante el cual la diferencia, en este caso las mujeres, son contempladas negativamente, como una copia, un subconjunto, lo "otro", imagen especular de "lo mismo". Para la filosofía de la diferencia no hay unidad del ser. El ser sólo se dice de las diferencias. El ser se dice en un solo sentido, pero las modalidades no son las mismas, porque aquello de lo que se dice difiere. De manera que el canon masculino es un falso universal convertido en fetiche del humanismo occidental, inadecuado para representar a las mujeres.

Al quedar liberada la diferencia de lo idéntico, de la universalidad de un supuesto sujeto de conocimiento, el sujeto no busca la continuidad, ni la unidad, por lo que la diferencia no es el mal. Por tanto, "lo esencial no es buscar lo común en lo diferente, sino en pensar diferencialmente la diferencia" [Angel Gabilondo, p. 14]. Consecuentemente, la diferencia no es oposición, ni contradicción, ni negación, ni

incompatibilidad, ni desigualdad, sino relación. Las diferencias son un hecho real de carácter tanto genético, como hormonal, cerebral, psicológico e histórico; diferencias desde las cuales obtenemos diversas posibilidades, percepciones e interpretaciones del mundo. Siendo así, lo que está en juego no es la eliminación de las diferencias, sino hacerlas valer positivamente, para redefinirlas en términos de equidad, produciendo en las mujeres un nuevo posicionamiento.

Asimismo, puede observarse una cierta semejanza entre la representación de la mujer en la filosofía de Irigaray y el proyecto heideggeriano de **Ser y Tiempo**, donde se señala cómo la metafísica desde Platón canceló, no sólo el significado de la cuestión del ser, sino la pregunta misma, por lo que hace un análisis con el objeto de que la pregunta sobre el ser surja desde las diversas distorsiones a la que los filósofos metafísicos la han sujetado sistemáticamente. Así como Heidegger señala la cuestión del ser como la pregunta olvidada por la tradición filosófica, Irigaray sugiere que la cuestión que permanece oculta, de la que dependen nuestras formas de pensar y teorizar, es la diferencia sexual. Parafraseando a Heidegger apunta que "la diferencia sexual es una de las preguntas importantes de nuestro tiempo". Así como la pregunta sobre el ser era puesta de lado por la tradición metafísica, suponiendo su aparente universalidad, indefinibilidad y auto-evidencia, la diferencia sexual sufría la misma suerte en manos del feminismo acrítico, que abrazaba el ideal de la igualdad. En otras palabras, la diferencia sexual es lo que se pasa por alto, pero permanece como el

sustrato del feminismo, como el ser es lo olvidado aunque permita a los seres aparecer. Si lo que preocupa a Heidegger es el pensar la diferencia ontológica o la relación entre ser y seres, para Irigaray es la diferencia sexual, o la relación hombre-mujer, lo que demanda su atención. [Chanter, p. 127]. El problema que se presenta es ¿Cómo ser sujeta desde lo Otro? ¿Cómo ser sujeta en un mundo de representación masculina?

Es en el cuerpo diferenciado como Irigaray encuentra la respuesta. En contra del esencialismo, a través de la fenomenología, recupera el cuerpo como "cuerpo vivido". Es decir, las experiencias corporales no son instancias abstractas, ni el cuerpo es un objeto positivo, duro, indeformable, intemporal y extraño. El cuerpo es intencionalidad, proyección, percepción, sensación, asociación, intersubjetividad. Es cuerpo-carne, por tanto, sexuado, con vivencias específicas. El "ser-en-el-mundo" heideggeriano que permite dar cuenta de las experiencias corporales que superan el dualismo cartesiano, Irigaray lo conceptualiza como ser-en-el-mundo-sexuado.

Por otra parte, la diferencia ha resultado problemática aun para los discursos feministas. Permaneció por mucho tiempo sin ser pensada por el feminismo porque representaba una distracción de sus fines. Asimismo no ha habido un consenso unánime en la relación entre igualdad y diferencia. De cómo se asuma la articulación entre estos dos términos se determinan los diferentes feminismos.

Igualdad y diferencia referida por una parte a la reivindicación de la especificidad femenina frente al paradigma de racionalidad, y/o frente a la demanda de derechos específicos:

1) En la historia del movimiento feminista, sobre todo en sus inicios, el feminismo de la igualdad, representado por Beauvoir, consideró que era por medio de la igualdad perseguida como la meta máxima, que se habían de articular sus conquistas. La demanda al derecho de las mujeres de ser tratadas y valoradas como iguales a los hombres, se tradujo en igualdad de oportunidades, de condiciones de trabajo, salario, educación y respeto. Estrategias que se han adoptado en un afán de semejanza básica de los sexos, alejando la atención de cualquier cosa que distraiga de lo común entre hombres y mujeres, de donde se deriva el mensaje de que la diferencia sexual no tiene importancia. Para el feminismo de la igualdad la diferencia sexual resulta tan evidente que no se tiene que pensar en ella. "Ya que los hombres no se van a "igualar", queda a las mujeres hacer suyo el código masculino" [Amorós, p11]. Por tanto, lo más pertinente es olvidar las diferencias dado que sólo trabajan a favor de los hombres y en contra de las mujeres. Puesto que pensar la diferencia sólo conduce a exacerbar su significado, lo recomendable entonces es minimizarla. La diferencia sexual ha de ser contemplada sólo cuando nos permita ganar la igualdad a través de la consideración de las diferencias de género, aparentemente flexibles y sujetas a cambio.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

2) El feminismo culturalista considera que las mujeres poseen cualidades innatas, privilegiadas. Nace enfrentado a la denigración de la naturaleza feminizada dentro del racionalismo, por lo que trata de revalorizar lo femenino. Contra las pretensiones de una cultura racionalista celebra la irracionalidad femenina, invocando una fuerte noción de diferencia, apoyada en la naturaleza, el cuerpo, la intuición. Este proyecto pretende reivindicar mejor a las mujeres en su diferencia específica, y no como copias masculinizadas. Asume las diferencias sexuales como dadas, más que como construidas.

3) El post-racionalismo, por su parte, se declara en una posición ni dentro ni fuera de la estructura racionalista, ni a favor o en contra de la diferencia. El post-racionalismo trata de trascender el discurso del racionalismo y ofrecer una nueva y descentrada narrativa de oposición y de racionalidad. La diferencia es vista como un artefacto del mismo sistema de dominación al que se opone, por tanto, es deconstruida; provocando así una proliferación de diferencias. Dentro de este contexto, afirmar la especificidad femenina tiene una gran carga retrógrada, se puede volver un peligro, una desventaja. Por lo que es preferible trascender la diferencia sexual, y ubicarse más allá de las polaridades.

Mientras que por un lado, el anti-racionalismo preserva la figura del sujeto femenino diferenciado, por el otro, lo mantiene atado a las convenciones de la feminidad a expensas de su transformación y liberación. Por su parte, el post-

racionalismo se disuelve en una multiplicidad de diferencias, ninguna privilegiada teórica o políticamente y todas construidas.

Irigaray más cercana a la posición post-racionalista, es decir, a una tercera vía, apunta que la racionalidad categorizada como masculina, no tiene por qué considerarse como lo opuesto a la racionalidad femenina. Sugiere una más adecuada conceptualización en donde se integren lo femenino y lo masculino. Estima que no es necesario un corte entre elementos opuestos porque sus bordes pueden fluctuar. La intercomunicación no es necesariamente amenazante [Griffiths, p. 121].

El feminismo de la diferencia considera que es necesario pronunciarse por la diferencia con el objeto de deconstruirla a niveles simbólicos y prácticos, en diversos y específicos ámbitos [Saraceno, p. 242]. Diferencia traducida en posiciones y necesidades específicas, por lo que exigen el reconocimiento, no a la igualdad sino a la equidad que esto conlleva; diferencia que tiene propósitos estratégicos.

El feminismo de la diferencia sexual, para desafiar los términos en los que el debate feminista se juega, rompe con las oposiciones, al mismo tiempo que evidencia las demandas por la igualdad como obsoletas. Considera que es una falta grave al pretenderse las mujeres iguales a los hombres porque con ello se

contribuye a borrar la realidad específica de la identidad. Además de cometer el propio suicidio, priva también al hombre de la posibilidad de definirse como persona sexuada. "Soy lo que soy o quien soy: una mitad del mundo, del género humano" [Chanter, p. 30], lo que permite la construcción de un todo. Ser hombre o ser mujer equivale a no ser el todo del sujeto, ni de la comunidad. Yo no soy todo: soy hombre o mujer. Y no soy un simple sujeto, pertenezco a un género. Estoy limitada objetivamente por esta pertenencia. Corresponder a un género significa pertenecer a un universal sexuado y a la relación entre dos universales. Irigaray por tanto, propone la creación de una nueva ontología, en donde las mujeres son la mitad de la humanidad, con identidad específica, asumidas como sujetos discursivos, por tanto, legítimas constructoras de realidad. Aun cuando Irigaray está consciente de que al respecto estamos aún en nuestra infancia cultural.

Recapitulado lo anterior advertimos que el feminismo de la igualdad ha enfrentado el mundo androcéntrico con un espejo crítico consiguiendo leyes y normas que mejoran la vida de las mujeres. En tanto que el feminismo de la diferencia consideró que aspirar a las mismas oportunidades que los hombres resultaba necesario, pero no suficiente. Desde una perspectiva más radical, exploró con su *speculum* nuestras propias ignotas diferencias para, desde ahí, crear un mundo, cambiar las estructuras y los derechos básicos de las mujeres. Mientras que el feminismo de la igualdad pretende la igualdad *con* los hombres, el feminismo de la

diferencia aspira a la igualdad *entre* hombres y mujeres. La igualdad con los hombres significaría aceptar la copia de un patético modelo [Sendón, pp. 3-7].

La demanda de ser igual presupone un punto de comparación: ¿con quién igualarse? Puesto que la explotación de las mujeres está basada en la diferencia sexual, la solución llegará, entonces, sólo a través de ésta. La equidad entre hombres y mujeres sólo se logra con una teoría del género en tanto sexuado, así como una reformulación de los derechos y obligaciones de cada sexo, *qua different*. Lo importante es definir los valores pertenecientes a un género, sin que dejen de ser válidos para cada uno de los dos géneros [Irigaray 4, pp. 12-13].

Irigaray, al ir más allá de la igualdad entre los sexos, alerta a las mujeres para que no caigan en simples concesiones, puesto que el discurso de la igualdad al ofrecer acceso de oportunidad y protección para todos neutraliza tanto el sexo como el género. Aunque ya sabemos que el término "todos" está destinado específicamente al hombre, blanco, clase mediera, heterosexual. En la misma línea de pensamiento, Carla Lonzi, se pregunta si queremos, después de milenios, insertarnos con el título de iguales, en un mundo que han proyectado los otros. Mundo masculino que se encuentra en un proceso de devaluación global [Lonzi, p. 16].

Lonzi coincide con Irigaray, una vez más, sobre la necesidad de hacer énfasis en la diferencia. Si bien la igualdad es un principio jurídico, así como un ideal ético, denominador común presente en todo ser humano, la diferencia es un principio existencial que se refiere a la peculiaridad de sus experiencias, esto es lo que nos permitiría señalar que la identidad implica tanto igualdad como diferencia. El mundo de la igualdad, tal y como ha sido concebido por la cultura androcéntrica, es el mundo de la unidimensionalidad. Es esto lo que lleva a Lonzi a apuntar que el mundo de la diferencia entre hombres y mujeres es la básica de la humanidad; mundo de la variedad, de la multiplicidad vital [Lonzi, pp. 16-17].

Puesto que la diferencia ha sido percibida sólo como deficiencia, al ser equiparada con la desigualdad, al ser registrada sólo como falta, la única solución es hacer buena esa carencia, contemplarla desde otra perspectiva para revalorarla. Es decir, reconceptualizar los términos del problema y rehusarse a pensar la diferencia sólo privativamente, e insistir en el significado positivo de las diferencias de las mujeres respecto a los hombres. La diferencia sexual no es sólo construida teniendo como referente la norma masculina, sino que se trata de una diferencia original. Originalidad que traducimos por su posición dentro de lo simbólico. Aunque cabe advertir que una de las causas del fracaso para la conceptualización positiva del género femenino, es la resistencia a pensar la otredad aparte de lo "mismo", o la diferencia al margen de la totalidad, cuando la diferencia es lo "otro", entre muchos "otros", es decir, entre una multiplicidad de diferentes.

Las críticas al feminismo de la diferencia que sostiene Irigaray proliferan. Amelia Valcárcel señala que "aceptar e incluso reivindicar la diferencia es resignarse a la imposición de una heterodesignación" [Valcárcel, p.184]. Lynne Segal considera que Irigaray fortalece y celebra la ideología patriarcal, porque al privilegiar lo femenino apoya al sistema de oposiciones binario devaluado por la lógica fálica. Cynthia Cockburn señala que la diferencia no es una diferencia verdadera, porque las cualidades deben ser para unas y otros [Whitford]. Apoyar la diferencia sexual le ha valido a la filosofía de Irigaray el ser calificada de histerocentrismo, porque se supone que privilegia el útero y las funciones maternas, en vez del falo. Como si la especificidad femenina se redujera a una función y un órgano y el falo estuviera referido a lo biológico, cuando sabemos que simboliza al poder. Defender la especificidad femenina no es lo mismo que privilegiarla, porque en ningún momento Irigaray propone una hegemonía por otra.

La diferencia sexual que sostiene Irigaray le valdrá el adjetivo de "esencialista", aunque más bien de lo que se trata es de lo que Joan W. Scott llama "esencialismo sin esencializar" [Lamas 1, p. 14]. El sentido libre de la diferencia consiste en no vincularse a determinados contenidos, o modos de ser, cualidades específicas, sino en poder disponer autónomamente de todo lo que forma parte de la condición humana, es decir, la diferencia no está regida por un modelo único [Puissi, p, 5]. Coincidirá con Virginia Woolf, cuando ésta señala que "la educación debería de buscar fortalecer más bien las diferencias que las semejanzas"

[Izquierdo, p. 42]. Ante un modelo que reduce y define a las mujeres en términos de masculinidad, el propósito de Irigaray es recategorizar a las mujeres y su feminidad, de manera que sean capaces de ser autónomamente definidas según los intereses creados por ellas mismas; para lo cual necesitan su propia lengua, religión, valores y política. Necesitan estar situadas y valer, ser ellas con relación a ellas mismas. Este es un llamado a las mujeres a "convertirse en mujeres", en términos propios. Todo lo cual será producto de un largo y complejo proceso.

Para tal empresa no basta sólo con recuperar la tradición de las formas positivas en las que las mujeres se han identificado a sí mismas como mujeres y descartar las imágenes negativas, sino que es una cuestión más radical, la de crear nuevos modelos e imágenes para las mujeres, que no sucumban a las limitaciones del discurso patriarcal, en donde las mujeres sólo pueden representarse a través de la pérdida de su subjetiva identidad sexuada y la adopción de lo que consideran "una posición neutral".

Con respecto a la disolución de la identidad sexuada mediante la neutralización de las dicotomías de género, Irigaray considera que esto provocaría la dispersión de la sexualidad; una sexualidad múltiple que terminaría por socavar las pretensiones feministas de redefinir el sujeto femenino, constituyendo una amenaza en el proceso de reivindicación de una subjetividad política. Siguiendo la idea de Caren Kaplan sobre la "política de la localización", el posicionamiento es un instrumento

político y metodológico que hace respetar las diferencias. La diferencia sexual es una posición que desempeña un papel fundamental, punto de vista situado de sujetos corporizados femeninos, desde donde trazamos nuestros propios itinerarios, nuestros mapas políticos. Por tanto la defensa de la alteridad sexual es una estrategia para afirmar la subjetividad femenina, cuestión central en el debate feminista [Braidotti, pp. 146-148].

Si la identidad de las mujeres es construida heterónomamente por el discurso masculinizado, falocrático, es entonces al interior de éste que obtenemos las armas para su misma deconstrucción. Desde un nuevo universo simbólico que significa introducir la diferencia sexual en todos los órdenes de la vida, así como desde una lógica de la diferencia, surgen las condiciones de posibilidad de la reconstrucción de una identidad autónoma. Diferencia que nos servirá de estrategia para formular un nuevo universo ontológico, es decir, otro universal, un nuevo sujeto colectivo y una nueva identidad, donde se rompa con toda oposición y dicotomía, a favor de la diversidad. Pero donde la igualdad y la diferencia representan dos frentes ineludibles, desde los cuales todos necesariamente jugamos, para negociar nuestra autoconstrucción, dado que lo que está verdaderamente en juego es la reivindicación de las mujeres en tanto seres humanos.

III.- ETICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

"Si nadie me hubiera dicho que eso era el amor,
yo habría pensado que se trataba de una
espada desnuda"

(Texto atribuido por Rudyard Kipling
a un antiguo poeta indio, citado por
José Luis Borges)

Edipo en el Camino
Henry Bauchau

"Me pregunto quién inventó el corazón humano.
Dímelo y muéstrame el árbol donde lo
ahorcaron.

Justine
Lawrence Durrell

El amor es a la vez amor a sí y amor a otro... El
existente encuentra en sí todos los otros
quienes ama, en los otros hay partículas de
uno, almas propias dispersas por quienes
secretamente alcanzan a amarle".

Eugenio Trías.
Meditación sobre el Poder

"Tener alma de esclavo es no poder ser contrariado,
no poder ser mandado. El amor del amo llena el alma
a tal punto que el alma no toma más distancia".

Emanuel Levinas
La Huella del Otro

La ética de Irigaray se interroga sobre la diferencia sexual en un momento en el que la inclusión de las mujeres no está aún asegurada en el discurso, cuando su existencia misma está en cuestión como sitio de debate. Irigaray tiene como apoyos teóricos de su ética a Hegel, a la teoría feminista y a Levinas, representadas dichas instancias a través de: 1) Antígona: 'la antimujer'; 2) la ética de la otredad; 3) la ética del amor.

En la ética de la diferencia sexual hay tres puntos principales a destacar: 1) el vínculo que une a lo masculino y lo femenino debe ser tanto de carácter vertical como horizontal, terrenal como celestial, inmanente y trascendente, universal y personal. 2) El amor es reconceptualizado como instancia liberadora, por lo cual el encuentro sexual es una celebración y no un disfraz o forma polémica de la relación amo-esclavo. 3) La ética de la diferencia sexual ha de representar asimismo, una posible "morada" para cada sexo, para cada cuerpo. Entendiendo que son irreductibles: "Nunca podré estar en el lugar de un hombre, nunca un hombre estará en el mío", [Irigaray 5, p. 13]. Lo que plantea una nueva universalidad y racionalidad ética, instancias indispensables del proyecto político feminista.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. Antígona: la "antimujer"

Luce Irigaray realiza un análisis del mundo hegeliano, apoyado éste en la tragedia griega. Acude a la mitología por ser la forma "que todavía impregna nuestro imaginario" [Irigaray 9, p. 28]. La mitología y la tragedia son importantes debido a que manejan una perspectiva que se instala en la imaginación y que después se convierte en ley. Mitos que representan nuestras raíces psíquicas, a manera de taquigrafía que hace posible la comprensión de los códigos narrativos simbólicos. La reinterpretación de la mitología clásica cobra importancia debido a que muestra una lucha entre las genealogías maternal y paternal. La relectura de **Antígona** forma parte del proyecto de renovar la genealogía femenina.

Antígona representa el agravio humano, fundamentalmente femenino. El enfrentamiento entre Creonte y Antígona constituye no sólo el conflicto entre la ciudad y el hogar, la vida pública y la vida privada, las leyes sagradas y las leyes de los hombres, sino que es principalmente la lucha entre el hombre y la mujer representada por la polaridad de los sexos. A través de Antígona podemos cuestionar los fundamentos de nuestro orden simbólico antropocéntrico, generador de una cultura que ha asignado a las mujeres una posición de marginalidad e inferioridad. Antígona representa a la mujer vista desde la perspectiva de la diferencia sexual, la que lejos de imitar la racionalidad masculina, lleva sus diferencias hasta las últimas consecuencias, proponiendo el reconocimiento de otro tipo de racionalidad [Irigaray 2, pp. 266-281].

Irigaray llama a Antígona la "antimujer", figura que debe ser sacada a la luz, "fuera de la noche, fuera de la sombra, fuera de la parálisis total experimentada por un orden social que se condena a sí mismo tanto como la condena a ella" [Irigaray, 5, pp. 118-119]. Coincide con Josette Féral, quien considera que "Antígona no es una mujer, o al menos no responde a la imagen social de una mujer... y paga por su transgresión de las leyes con su muerte" [Chanter, p. 81]. Para el mismo Sófocles, Antígona "sobrepasa... los límites impuestos por la naturaleza de su sexo" [Sófocles, p. 14].

Antígona defiende el derecho humano y divino de enterrar a sus muertos, al dar sepultura a su hermano Polinices, quien al volverse contra la polis pierde su derecho a ser enterrado. Antígona, quien no está versada en el lenguaje de la razón androcéntrica, no sigue su lógica, sino que se guía por el corazón, por su pasión. "Se apodera del cadáver que empieza a disolverse, que se derrama como un recuerdo" [Yourcenar, p. 54]. Se levanta como defensora de una nueva moralidad que crea el derecho del individuo a seguir sus propios principios, por encima de las imposiciones del Estado, en conciencia plena de las obligaciones impuestas por una ley moral no escrita. Su acto no está referido a la polis, apela a la sangre, habla por su naturaleza; en tanto criatura amorosa, expresa sus sentimientos familiares y su devoción fraterna. La heroicidad de Antígona no es por obtener un bien divino, sino porque prefiere morir antes que transigir en sus

principios y adaptarse a un mundo corrupto, aunque con ello, "literalmente sustituye el cuerpo del hermano por el suyo propio" [Steiner, p. 115].

La forma universal de la ley humana, substancia ética que aparece en la comunidad, es manifestada por Creonte. A diferencia de ésta, la ley que representa Antígona es la individual, ley femenina, divina, del corazón, substancia ética expresada en la inmediatez de la familia, que es una "comunidad ética natural". El acto subversivo de Antígona transforma "lo que simplemente ocurrió", la muerte de Polinices, en un trabajo deliberadamente hecho, intencionado, humano. De esta manera, Antígona, relegada al reino de lo meramente natural, según el rol destinado a su sexo, va más allá del simple sometimiento ante la naturaleza: la supera y la trasciende. Antígona da significado a la posibilidad general de la esfera ética en general, aunque, desde la perspectiva hegeliana, pese a haber experimentado la más alta intuición ética, ella no está consciente de ello.

La cultura androcéntrica legitima las leyes por medio de la naturaleza. Al equiparar a las mujeres con la naturaleza y a los hombres con la cultura, le asigna a cada sexo un cierto tipo de normatividad. La anatomía de la sexualidad de las mujeres, considerada inactiva e indiferenciada, calificada de inferior, es por tanto, incapaz de desarrollar la conciencia ética y actuar en el ámbito político. Para Hegel, en el camino seguido por la dialéctica, la mujer está colocada del lado de lo inmediato:

“su función es la de quien al realizar un acto, es mirada como se mira a una piedra: estando simplemente ahí” [Clément, p. 70].

Antígona transgrede la racionalidad del Estado poniéndose fuera de su jurisdicción. Al rechazar las expectativas a las que su rol debería de circunscribirse por las necesidades del Estado se convierte en “outsider” y transforma la racionalidad del sistema. Al radicalizar su rol femenino se vuelve un elemento subversivo y un reto para el orden establecido. Dicho acto rompe el molde femenino de simplicidad y materia indiferenciada asignada a su sexo y trastoca toda la mitología en torno a la pasividad esencial que la cultura le ha asignado. Altera el principio de inactividad al que su sexo, según Hegel, está confinado y desmiente la creencia de que las hembras son esencial y necesariamente reactivas, limitadas a su rol de guardianas de la familia.

Para Hegel, siguiendo a la ciencia de su tiempo, las mujeres son copias imprecisas de los hombres, opuestas a lo autodiferenciado, por tanto inactivas, subdesarrolladas. Las mujeres son reducidas a mera biología, de donde se desprende una ética femenina vinculada a su cuerpo sexuado. Destinadas al ámbito privado, son el sustrato del dominio público, la polis. La familia es la contraparte necesaria del Estado, su antítesis. Las mujeres, consideradas como simples receptáculos, se vuelven unas con sus cuerpos. En su calidad de recipientes, proporcionan un lugar seguro tanto en el período de gestación, para

dar a luz, como en el momento de la muerte. A través de los ritos sepulcrales aseguran el pasaje a la otra vida y transforman la muerte de fenómeno natural en acto espiritual; articulan la ley divina y la ley humana.

La función natural de Antígona es unir y amar, al margen de las acciones políticas. Al enterrar a su hermano no toma en consideración la traición de éste contra el Estado, ni el asesinato de Etéocles; ella sólo reconoce la sangre que los vincula y así realiza la función que, según Hegel, le es propia. Ella no puede corregir los errores de su hermano, pero sí puede preservar la ley que ella representa. Antígona se identifica completamente con la ley divina, al grado de oponerse a Creonte. Este, por su parte, en tanto regidor de la comunidad del Estado, necesita equiparar a Antígona con la familia, como su función y su deber. Sin la ley de Antígona, la ley de Creonte también faltaría. Lo humano es complemento de lo divino, y viceversa.

La cuestión de la conciencia ética de Antígona toma forma no sólo en términos del posicionamiento de las mujeres, también incorpora una referencia hacia la necesidad hegeliana de totalizar, unificar, universalizar, sintetizar, para lo cual subordina cada oposición a un tercero; somete cada detalle a lo que Irigaray llama el imperio de "lo mismo". En la necesidad de síntesis todos los detalles están subordinados a su lógica, por lo tanto, el acto desafiante de Antígona incide en la "ley superior" de la comunidad.

La rebeldía de Antígona resulta más comprensiva al compararla con su hermana Ismena, dado que ambas representan los dos principios fundamentales de la psique femenina, tal y como se la imaginan o representan los hombres. La diferencia entre Ismena y Antígona estriba en que la primera niega el rol que le es prescrito, con lo cual viola la ley que la identifica como guardiana de la familia como tal; en tanto que Antígona asume su rol hasta las últimas consecuencias. Según Anouilh, Antígona es fiel a sí misma, es la no conformista [Villaverde, pp. 26-34]. W. Jäkel considera que Ismena es algo más que el mero contraste de Antígona. Ismena representa la salud mental en una familia de locos. Da la norma de conducta sana y ética para medir la acción del resto de los personajes, porque su visión moral no está ennegrecida por el mal. Por otra parte, M. Linforth, señala que Ismena es digna de lástima, porque no tiene ningún propósito superior que la convierta en figura heroica. En tanto que para Donal Davie, Ismena es la heroica, "lastimosamente razonable" [Steiner, p. 115]. Para Sófocles, Ismena es la prudente. Convencida de que la solución de Antígona es insensata, le hace decir a aquella: "es preciso que consideremos... que somos mujeres no hechas para luchar contra los hombres y... que nos mandan quienes tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas mucho más dolorosas" [Sófocles, p. 251, 60ss]

El debate entre las dos hermanas se concentra en la cuestión del papel de las mujeres en el Estado. Sófocles es el único entre sus contemporáneos que introduce heroínas viriles, las que toman en sus manos su destino, e imponen su

voluntad a los hombres. Antígona, frente a Ismena, la mujer pusilánime, juega el rol del hombre fuerte, arrojado, imprudente, arrogante. Feroz en su superioridad viril, representa el valor. Ismena, encarnación de la timidez, se pliega ante el poder, mientras que la otra lo desafía. Ambas simbolizan el eterno diálogo entre la audacia y la debilidad, que tiene lugar en todas las tragedias. De manera que no hay Antígonas sin Ismenas [Fraise, pp. 52-53].

Mientras que Antígona radicaliza la diferencia y transgrede la ley de los sexos, Ismena conserva su limitada especificidad. Antígona hace estallar la ley: "acto propio del reprimido de su cultura y de su sociedad, dado que su regreso al ámbito social y cultural es un retorno explosivo" [Cixous, p. 58]. Creonte manifiesta un desprecio condescendiente ante Ismena, representante del extremo de la feminidad, "simple caricatura": débil, miedosa, obediente, sumisa, llorosa, enloquecida e histérica. Mientras que Antígona le despierta cierto respeto y temor, lo que expresa al decir: "yo no soy hombre ya, es ella quien lo es... si ella no paga con su muerte su insolencia" [Irigaray 2, pp. 270-271]. Estas palabras revelan la naturaleza o la esencia del crimen de Creonte, para quien, los únicos valores son masculinos [Irigaray 5, p. 120].

Antígona se rebela contra la Ley del Padre. Encerrada en vida, sola en una cripta, con el alimento apenas necesario para subsistir, repite el gesto de muerte de su madre. Mientras el hermano actúa usando a la hermana como un "espejo

viviente" para sus acciones mientras está vivo, y dejándola ser la guardiana de sus ritos mortuorios, la acción no es recíproca. No hay nadie que esté para reconocer el acto de Antígona. La ley de la polis está fundada sobre su supresión. Confinada a las relaciones familiares y al entierro de los muertos, ella no actúa en el universal como su hermano. Así, Antígona no está actuando para ella misma; ella es "lo otro de lo mismo", llenando una función para el Estado. Silenciada en su acción, encerrada, paralizada, no es ni amo ni esclavo. Puesto que trastorna el orden de la dialéctica, el suicidio es el único acto que le queda [Irigaray, 5, p. 119]. Es decir, el acto de Antígona, que representa la negación dentro de la dialéctica, en el que ciertamente sucumbe, es ahogado, borrado, sepultado, y con ello la significación de liberación, de la toma de conciencia de su libertad, de su independencia y despertar. El acto subversivo de Antígona queda anulado.

Antígona es, supuestamente, una personalidad basada en el impulso, en la irracionalidad, la expresividad y la emoción, en contra de la personalidad racional masculinizada. Antígona significa el momento de transición de la genealogía maternal a la paternal. La transición al patriarcado prohíbe a la hija respetar los lazos de sangre de la madre. Transplantada a la genealogía del marido, tiene que vivir con él, llevar su nombre, así como sus hijos. "Antígona en su tumba, enterrada viva, es una imagen de la mujer en el patriarcado, incapaz de ser oída" [Whitford, pp. 118-119]. Se conduce más allá y por encima de sí misma, funda una nueva estirpe, un arquetipo, la estirpe de los enmurados vivientes, "los

encerrados en el círculo mágico de la fatalidad... en sepulcro de piedra o en soledad bajo el tiempo" [Zambrano, pp. 217-220].

Con Antígona, el decreto hegeliano de que "lo personal no puede ser político", se convierte en una de las reivindicaciones del feminismo: "lo personal puede ir al ágora" [Amorós, p. 52]. Lo político no es algo que sucede entre los hombres solamente. El orden supuestamente natural de las relaciones entre hombres y mujeres es en sí mismo político. No hay nada que sea intrínsecamente político o intrínsecamente personal. Lo que es considerado privado es una decisión política. Lo privado se convierte en asunto de escrutinio público. Hegel se pierde lo más significativo de la acción de Antígona al trascender la "ley de la mujer" como "vida ética natural" para convertirse en un yo particular: acto de carácter eminentemente político, pero finalmente acallado.

Antígona representa "el sentido de justicia de las mujeres", no reconocida como "ley" objetivamente válida, porque ésta se identifica con lo masculino. Ley femenina que se deriva de concebir la realidad más integralmente [Simmel, p. 179]. Para Antígona vivir supone respetar el amor, las leyes de la naturaleza, así como las de la ciudad. Su ley no es simplemente natural, ni simplemente civil, ni simplemente religiosa; no parece vacía ni abstracta, porque no atañe sólo a los bienes sino que también involucra a las personas. Mientras que "el poder de

Creonte no tiene en cuenta las necesidades naturales, es arbitrario " [Irigaray, 7, pp. 94-98].

La ética hegeliana considera a Antígona al margen de la ética, debido a que es consecuente con el proyecto de la Ilustración, en donde el individuo es un sujeto moral autónomo, ciudadano propietario, principio de fundamentación del orden jurídico que legitima el orden político, situación que no se hace extensiva a las mujeres que carecen de estatus de ciudadanas y de sujetos autónomos. Antígona queda sujeta al ámbito de lo "doméstico" y de la regulación pública, como todas las mujeres, debido a su diferente estatus "ontológico" existencial; fuera del orden del discurso, en tanto marginales; al no ser designadas por el logos son excluidas del terreno de la justicia, en donde se lleva a cabo la racionalización del proyecto ético ilustrado, formal y abstracto, con su pretensión de universalidad [Serret 2, p. 103].

La actitud de Antígona nos enfrenta con esa otra moral, diferente a la de los hombres, aquella que según Freud se debe, a que el super ego de las mujeres demasiado emocional, nunca es tan impersonal. Siendo así, las mujeres no podrían alcanzar el nivel de madurez ético expresado por la ética de Kohlberg, para quien las etapas respecto al crecimiento moral culminan en la autonomía, expresada ésta por medio de la adopción de normas de carácter postconvencional fundamentadas en principios, superando el estadio de lo concreto [Hersh, et al ,

pp. 55-56]. Ética analizada y refutada por los diferentes feminismos, ya que los criterios con los que se han contemplado las diferencias del psiquismo y experiencias de las mujeres, se ha basado en normas masculinas.

La ética de Antígona pareciera corresponder a la ética propuesta por Carol Gilligan, "ética del cuidado", ética femenina, sustentada en el "pensamiento maternal", la que, a diferencia de la ética masculina basada en principios, obligaciones y deberes abstractos y racionales, está informada por la nutrición y el cuidado; abordada en términos más concretos y contextuales, según la orientación distintiva de las mujeres [Benhabib y Cornell, p. 180]. Lo que se explica por el hecho de que las mujeres no contemplan a los actores éticos como oponentes en competencia de derechos, sino como miembros de una red de relaciones, de cuya continuidad dependen. Mientras que los hombres deciden los problemas éticos en términos de sistemas de lógica y ley, las mujeres los deciden a través de la comunicación en las relaciones, de cuidado. Entendiendo por cuidado, lo que señala Nel Noddings: noción que aprehende la realidad adhiriéndose lo más posible a la experiencia del otro; lo que al poner a un lado lo propio, establece una íntima relación con el otro, al margen por supuesto, de sentimentalismos y paternalismo [Grimshaw, p. 215]. Y agregaríamos, al margen del sentimiento de abnegación, entendido como la anulación de los propios intereses.

Desde nuestro punto de vista, la ética femenina del cuidado de Gilligan, sigue inscrita dentro de la dicotomía de la lógica de dominio masculino. Si bien el cuidado ha sido característica femenina, ésta no se deriva de ninguna esencia, sino de la posición que han guardado las mujeres en el mundo. El cuidado es propio de lo que llamaría Irigaray: "identidad relacional", [Irigaray 11, p. 31] que caracteriza a las mujeres. Pero, lejos de darse al margen de la razón, genera un nuevo tipo de racionalidad, la misma que da pie a nuevos principios, a otra lógica y a otra ley. No se trata de pensar que la moral femenina sea inherentemente superior a la de los hombres, sino que se refiere a una ética desprendida de una vida y una experiencia distinta, que posibilita a las mujeres a percibir lo peligroso, lo ruinoso y lo inhumano. Al haber vivido la violencia que significa haber sido excluidas de lo simbólico, de lo público, a través de su larga historia de dependencia, las mujeres se volvieron más sensibles a las relaciones y a su soporte emocional.

Ni Kohlberg, ni Gilligan representan la ética integral. La tercera vía propuesta en la ética de la diferencia, al mismo tiempo que trata de rescatar la especificidad de la ética de las mujeres, elimina las polaridades de la lógica dicotómica masculina, conformada a través de la categoría del "trascendental sensible": concepto fundamental dentro de dicha ética, para conciliar los opuestos y terminar con la esquizofrenia cultural. Con el fin de que las mujeres puedan amarse a sí mismas, ser-para ellas mismas, las mujeres necesitan poder moverse libremente de lo más "subterráneo" a lo más "celestial", transitar por las profundidades tanto como por

las alturas, para que el destino de Antígona no se repita. De igual manera, los hombres necesitan asumir su carácter subterráneo y dejar de circunscribirse a las actividades humanas "más elevadas". El "trascendental sensible" integra las oposiciones y evita así el "universo cerrado" en el que el absoluto mata lo vital [Irigaray 5, p. 82]. La noción de "trascendental sensible" combina las categorías de immanencia y trascendencia, abstracción y materialidad, cuerpo y espíritu, lo humano y lo divino, lo particular y lo universal, con el objeto de insistir en la necesidad de recuperar el "sendero entre cielo y tierra" por donde han de transitar todas las "Antígonas" al mismo tiempo que reivindican su radical diferencia.

La ética de la diferencia propuesta por Irigaray, desprendida de la lectura que ésta hace de Antígona, va más allá de una figura insubordinada ante la Ley del Padre, cuya impronta está dada por la producción, el comercio, la posesión de bienes, el poder. Antígona representa el reconocimiento a la validez de las acciones que brotan de un conjunto de leyes diferentes: el respeto por el orden cósmico, el orden terrenal, la genealogía maternal, la posibilidad de engendrar vida, el respeto a los dioses y el derecho a ser enterrado. Irigaray, a través de la acción de Antígona, enfatiza la importancia de que los códigos civiles contemporáneos atiendan la especificidad de los derechos y deberes de las mujeres, lo que implica hacer visible lo no escrito, lo no reconocido; la aceptación a las leyes secretas que han caracterizado las relaciones entre mujeres.

La ética de las mujeres es el polo opuesto de la racionalidad instrumental impersonal y el auto-interés. No es una ética irracional, sino de una racionalidad de carácter valorativo. Ética como práctica situada. Si bien es cierto que la ética femenina es más personal y particularista, esto se debe a que la complejidad de las situaciones humanas no puede reducirse a un mero principio o universalidad abstracta. Entre más concreta y detallada sea una situación, menos podemos usar de principios y reglas generales.

La ética que nos propone Irigaray pugna por la garantía de derechos, oportunidades, respeto, autonomía y libertad que nos permita hacer viable el proyecto político feminista. Ante el sujeto sustancial de la moral universal y abstracta, nos propone una universalidad acorde con la llamada universalidad interactiva, a través de una racionalidad propia de sujetos situados, contextualizados, discursivos. En posesión de una identidad narrativa, responsables de la cadena de significaciones, en donde al abolir la distancia entre lo público y lo privado se conjugan la justicia con la buena vida, nos permite movernos en los niveles superiores del proceso moral implantados por Kohlberg, los "postconvencionales, los que están regidos por principios, niveles de mayor abstracción. Entendiendo, no obstante, que dichos niveles "son producto ideológico y cultural de grupos específicos, por lo que no se pueden considerar universales para todas las culturas" [Ling y Stephenson, p.32]. Siendo así, desde su especificidad, la ética de la diferencia sexual no es una ética del consenso, ni

del reconocimiento, sino de la posibilidad de negociar acuerdos propios de un universo plural y diverso.

Una vez que la ética de la diferencia sexual se eleva por encima de las leyes, las normas y los derechos abstractos, a partir de una nueva ontología, las mujeres se posicionan del centro de su propio discurso para deconstruir el universo neutro masculino y reclamar una universalidad de las diferencias. De manera que el imperativo kantiano es traducido como "obra de tal manera que tu comportamiento abra posibilidades diversas de realización humana" [Sendón, o. 13]. Lo universal, como señala Laclau "no tiene un contenido concreto propio, sino que es un horizonte, siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. "Si la democracia es posible, es porque lo universal no tiene ni un cuerpo, ni un contenido necesarios, por el contrario, diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporal, una función de representación universal" [Laclau, pp. 67-68]. Según Serret, el problema de la universalización no se halla en proponer al concepto razón como rasero de igualdad, sino en atribuir contenidos peculiares, a lo que no es sino una capacidad formal. Sin embargo, la única garantía para que una peculiaridad no pretenda imponerse sobre otra es contar con un referente general bajo el cual cualquiera pueda ampararse, con la condición de no descalificar al otro. La identidad ha de afirmarse al lado de otras, no encima ni contra las demás [Serret 1, p. 162]. El referente general puede ser el principio

kantiano según el cual los seres humanos somos fines y no medios. En tanto fines en sí mismos las mujeres, en sus particularismos, reclaman el respeto a su diferencia, la que no es una diferencia más, sino que cruza todas las demás diferencias; de aquí que resulte la principal reivindicación dentro del discurso democrático.

2. Ética del amor

En la ética de la diferencia sexual hay implícita toda una teoría del amor como fuente de liberación. El amor que las mujeres han experimentado, en la mayoría de los casos, les ha restado movilidad. Se trata del "mal amor", al que alude Graciela Hierro en su **Ética del Placer**, que obstaculiza a las mujeres a crecer y realizarse plenamente [Hierro 4, p. 150]. Si el amor tiene como punto de partida el amor a sí mismo, las mujeres han carecido de éste dado el lugar asimétrico que han experimentado en el orden del mundo, en las relaciones de poder, en sus relaciones amorosas.

Las mujeres sin lugar propio en el mundo simbólico, en su calidad de madres, han representado el lugar para el hombre; tal límite significa que ellas se convierten en cosa: envoltura, continente, punto de partida desde el cual el hombre se limita a sí mismo. Las mujeres, siendo un lugar para otros, carecen de lugar propio.

Esto las lleva a crearse una envoltura artificial por medio de ropas, joyas y maquillajes; o bien, el hombre les proporciona un lugar: una casa, un encierro y un límite. Lo opuesto del sitio ilimitado en el que la sitúa idealmente. Las envuelve con muros mientras se envuelve a sí mismo con su carne. La naturaleza de estas envolturas se convierten en prisión. Si tener un lugar propio, simboliza el amor a sí mismo. Todo esto lleva a Irigaray a plantear la necesidad de construir un lugar posible para que habite cada sexo, cada cuerpo, cada carne.

Las mujeres necesitan escapar del lugar en el que el amor las ha confinado. El amor, en lugar de haber sido un ángel, un vehículo de liberación, ha sido delegado a las mujeres como una instancia de desamparo, de enclaustramiento. Las mujeres no sólo han sido encerradas en la casa, sino también en la ley, en la genealogía del "otro", separándolas del acceso a su propio espacio-tiempo. Dentro del territorio masculinizado donde las mujeres han experimentado el amor. Su experiencia amorosa ha sido vivida a través del deseo y el lenguaje del amante. De esta manera, el amor se ha convertido en el lugar de la impostura, del disfraz, de la inautenticidad. El amor ha sido vivido por las mujeres como "vaciamiento de sí". Al ser absorbidas por el amante, viven no desde sí mismas, sino desde el otro. Colocadas en el hogar, bajo arresto, "sin la movilidad propia del amor en libertad, quedan despojadas de su voluntad... de su propio ethos" [Irigaray 5, p 199].

El amor para las mujeres ha significado la experiencia de la expulsión del paraíso perdido, "la caída". "La amada es arrojada a las profundidades, mientras el amante es elevado a las alturas: los dos polos son inseparables" [Irigaray 5, p. 198]. Se trata de un amor degradante, que achica, que angosta el horizonte vital. La amada, convertida en la sombra muda del amado, es reducida a objeto. Sin identidad propia, dada su calidad de cosa, ella se deja tomar, pero sin darse a sí misma, con lo cual cancela cualquier real donación de sí que le permita expandir su ser. El amor vivido de esta manera por la amada se asemeja a la miseria vital mostrada por alguien que vive bajo condiciones de esclavitud: "no sirven ni para juntar bienes porque no tienen nada que les pertenezca, ya que ni ellos mismos se pertenecen" [De la Boétie, p. 56].

La degradación de la identidad femenina a través del amor ha dado lugar a una extensa literatura. Alejandra Kolontay apunta que el amor representa el fundamento de la liberación. Señala cómo las heroínas a principio de siglo, luchaban por sus derechos, afirmaban su personalidad y protestaban contra la servidumbre, como representantes de un "nuevo sexo". Se trata de mujeres "célibes", enfrentadas a la mujer tradicional, a la "esposa" que sirve sólo de resonancia, e instrumento del marido. La mujer "célibe" posee, en cambio, su propio mundo interior, vive entregada a los intereses humanos generosos, así como al servicio de su propia experiencia. Para dicha mujer, los tesoros que ofrecía la vida no se limitaban al amor. O más bien, como en algún otro lugar lo

señala Kolontay, "ponía alas a eros". Esta "mujer nueva" trataba de defender su derecho a gozar de los placeres terrenales, al margen de la máscara hipócrita de la "pureza". Mujer que no era ni hembra, ni sombra del hombre, sino una "individualidad" [Kolontay, pp. 16-53]. Ante tal situación la soledad es elegida como la mejor opción, puesto que "es preferible al sometimiento al hombre que es un estrago, al aplastar su singularidad" [Verhaeghe, p. 82].

Por otra parte, Graciela Hierro, ante las patologías y perversiones del amor, nos habla de "la mujer sola", quien no ha consolidado una pareja por haber transgredido las expectativas que la cultura espera de ella. La "mujer sola" es la mujer con conciencia de género, habitante de la "tierra de en medio", la que no se adecua al ideal genérico tradicional, la que transgrede el orden social para alcanzar libertad "a su manera". Responsable de sí, se convierte en ser autónomo, involucrado con su misión ética: "la vida buena, la búsqueda de placer y el erotismo". La mujer autónoma se hace responsable, genera un sitio con el amante y "se convierten ambos en mensajeros del futuro, mediadores del secreto, la fuerza y el orden que toca también lo divino" [Hierro 1, pp. 43-56]. Siendo así, el mismo calificativo de "mujer sola" tendría que resignificarse, puesto que se trata de mujeres cuyo ámbito existencial y relacional se ve expandido y enriquecido.

El desigual reparto de los roles amorosos se convierte en una verdadera polémica social. Al descubrir las mujeres que el amor es una prisión y el matrimonio una

esclavitud doméstica, sexual y sentimental, "uno de los espectáculos más lamentables del mundo" [Chopin, p. 10]; "institución perversa", según Swift, se multiplican las denuncias relativas a las mitologías del amor. Hay quienes como Ti-Grace Atkinson, llega al extremo de declarar que "el amor es la reacción de la víctima a una violación. Amor que lejos de identificarse con la mística del corazón, se la describe como política del macho" [Lipovetsky, p. 23].

Irigaray estima que dentro del contexto tradicional del amor, el fruto del amor mismo se ve degradado, puesto que está al servicio de la identidad, la genealogía y la seguridad del padre. El amor y el deseo de la amada se han quedado en el umbral; su seducción ha servido sólo como un puente entre el padre y el hijo. En el amor, la amante, la mujer, no tiene lugar; esconde su desamparo en la complicidad con algún otro. En su desesperación, secretamente desea entregarse sin darse o sin violar su intimidad [Irigaray 5, p. 203].

Para Irigaray, el amor como desencuentro o fracaso se debe, entre otros muchos factores, al abismo que existe en la forma en la que hombres y mujeres experimentan el amor. Mientras que las mujeres privilegian las relaciones entre sujetos, los hombres conceden prerrogativas a las relaciones entre objetos. Situación que lleva a las mujeres a vivir el amor bajo la jerarquía del poder, sin reciprocidad ni respeto. Cuestión que resulta fundamental en el amor, en la relación entre personas, dado que es lo que permite tender puentes entre dos

identidades distintas. El amor para Irigaray, lejos de establecer relaciones de propiedad en donde está en juego la aniquilación del otro al reducirlo a objeto poseído, transformado en bien, ha de ser un encuentro, un "kairós", la constitución de una temporalidad en unión, una proximidad existencial.

El amor connota misterio porque exige mirar juntos lo invisible: "Te percibo, pero lo que percibo no es el todo de tí, y el todo de mí no se reduce a la percepción... Entonces me haces ver lo invisible. Lo invisible esta ahí. Eres visible e invisible" [Irigaray 7, pp. 55-60]. En el amor está involucrado el misterio porque están en juego dos intencionalidades que no pueden reducirse a una. No basta mirar en la misma dirección, el hombre y la mujer, fieles a su identidad, no tienen el mismo proyecto existencial, no son del mismo género, no ocupan el mismo sitio en la genealogía. Aun cuando podamos asumir compromisos según acuerdos que compatibilicen nuestros proyectos: "Tú nunca serás yo o mío y tú no puedes saber quién soy; pero puedes asistirme a ser; puedes ayudarme a devenir siendo siempre yo misma" [Irigaray 3, pp.164- 170].

El amor requiere de un espacio de silencio, con el objeto de estar atenta a la diferencia del otro: "Debo salvaguardar el silencio en mí y debo respetar el silencio del otro. Así el silencio ya es dos... un dos irreductible al uno" [Irigaray 7, p. 82]. El silencio nos recuerda que nuestro yo y el del otro no pueden confundirse. Para hacer posible ese silencio, es necesario que la identidad de cada

uno esté protegida por el derecho propio, el que le asegure a cada uno tanto su silencio como su palabra.

En la ética del amor no cabe el matrimonio como contrato, o como una relación de sometimiento, a manera de amo y esclavo: "nada que mantenga mi vida en... sumisión al otro, nada tampoco que constriña mi naturaleza a la reproducción" [Irigaray 3, p.170]. El matrimonio debe considerarse como una nueva etapa de la existencia. Aquella que nos permite realizar nuestro género en una identidad específica. En donde el tú adquiere el misterio de la irreductibilidad del otro, aquél o aquélla que me trasciende en mi horizontalidad.

La relación amorosa, apunta Irigaray, no es un intercambio de bienes, sino un modo ético de ser: acceso a su propio espacio-tiempo de fertilidad y de creación. El intercambio amoroso no significa una clase de armonía pre-establecida entre los sexos o el fin del conflicto y la agresión. Más bien se trata de una nueva organización de la economía de los impulsos de vida y de muerte. La división dentro del yo significa que siempre habrá conflicto para ser negociado, tanto internamente como externamente. Además de que cada sexo tiene sus propios intereses, necesidades y deseos; cada sexo está vivo, móvil, fértil, puede crecer y desarrollarse: "El amor puede ser el motor de la transformación que permite a cada uno su propio crecimiento... cada uno debe conservar su cuerpo autónomo. Ninguno debería de ser la fuente del otro, en otros términos, cada amante debe

ser sustento de sí mismo. Dos vidas deberían abrazarse y fertilizarse mutuamente, sin que el otro sea una meta preconcebida para ninguno" [Whitford, p. 166]. El amor lejos de destruir al otro "... crea valor en el sentido que hace del amado un ser objetivamente valioso en alguna forma" [Singer, pp. 5-6].

Es necesario que en el amor se conserve la individualidad, es decir, seguir siendo "dos"; para esto es necesario que ambos gocen de los derechos que les son propios, con el fin de que su alianza esté garantizada por una palabra que tenga valor para cada uno. Relación que, como ya vimos antes, se establece en términos de ser, más que de tener, en donde la salvaguarda del ser pasa por el reconocimiento de la existencia de dos humanos diferentes. Además, el amor sólo puede ejercerse en libertad, para que represente una verdadera morada: casa que nos arroje sin encerrarnos, desatándonos y uniéndonos al otro; es decir, "uno debe alcanzar el corazón de la habitación propia con el objeto de cohabitar" [Irigaray 7, p. 82]. El acto amoroso es un habitar dentro, con el yo y con el otro, mientras se deja al otro ir, dejándolo ser con el mundo, en libertad, respetando sus límites, sin absorber al otro, sin olvidar que existe como sujeto deseante. "Para poder dejar a alguien tranquilo, hay que amarlo mucho". No paralizar su deseo traduciéndolo en imagen mía. Permitirle al otro ser de otra manera, implica construir la relación sobre la base de esta diferencia [Verhaeghe, p. 83].

Una ética de la diferencia sexual es una ética que reconoce en el amor la subjetividad de cada sexo; lo que implica abolir la división simbólica que coloca lo material, lo corporal, lo sensible, lo "natural" para lo femenino, y lo espiritual, ideal, inteligible, trascendental, para lo masculino. División que se anula a través del "trascendental sensible" que concilia lo oscuro y lo luminoso. Dicha categoría nos recuerda a William Blake cuando señala que "el cuerpo es una porción del alma acotada por los cinco sentidos" [Woodman, p. 1992]. Una ética sexual o carnal, reconstruye el mundo amoroso integrando las oposiciones: lo horizontal y lo vertical, lo terrenal y lo celestial, lo más pequeño y lo más grande, lo más íntimo y lo más político. En la alianza entre los opuestos el encuentro sexual se convierte en una celebración festiva y no una forma de relación amo-esclavo.

Estamos de acuerdo con Carol Lewis cuando señala que el amor "hace girar el mundo" [Lewis, p. 49]. La reformulación del amor plantea tanto la recuperación de sí mismo, a través del amor propio, como la expansión del amor, a manera de eros platónico que penetra todo y a todos. Eros que "irradia en todas direcciones" [González, p. 186]. El amor es desplazado del centro de la vida de las mujeres, hasta alcanzar niveles máximos de expansión. El amor sin jerarquías, no circunscrito a la genitalidad y a la maternidad, ni marcado por la relación amo-esclavo, permite un renacimiento en el que cada uno da la bienvenida al nacimiento del otro, amándose cada uno como las personas que son, encarnadas

en cuerpos erotizados, deseantes, en donde el amor constituye la vía de libertad, realización y felicidad.

3. Ética de la otredad

El amor, dentro de un contexto falocrático, sólo ha representado el encuentro del sujeto con su propio reflejo y no con un primario otro autónomo. La ética de la diferencia sexual se propone repensar el encuentro entre sujeto yo-mismo y un irreductible otro sexualmente diferente, realizando un intercambio entre dos seres que deben presumirse diferentes.

Irigaray, en **Speculum**, cuestiona la alteridad de lo femenino, definida desde el punto de vista de un sujeto masculino, en donde la mujer no puede ser más que el complemento, lo inverso, el resto, la necesidad, el otro del hombre. El otro que se queda atrapado en el horizonte de un solo sujeto. Irigaray coincide con Lou Andreas-Salomé cuando ésta apunta que en la pareja ambos constituyen dos mundos, a tal punto, que en la medida en que evolucionan se acentúa su complejidad; lo cual no debe llevarlos a concebirse como dos mitades, porque eso sería tan erróneo como considerar que lo femenino es receptáculo pasivo del elemento activo y creador masculino [Andreas-Salomé, p. 14].

Al preguntarse Irigaray sobre la diferencia sexual, contempla, al mismo tiempo, la dificultad de pensar y hablar de la otredad de manera diferente. La pregunta que se plantea es: ¿Cómo nos volvemos otro de este otro que la historia ha designado para nosotras? ¿Cómo podemos pensar a las mujeres como otras, sin sistematizar la otredad en un discurso totalizador que define a la mujer como otro? Al buscar una ética basada en el reconocimiento de la alteridad, más que modelada en el yo, Irigaray encuentra en la filosofía de Emmanuel Levinas un modelo para repensar la cuestión de la diferencia sexual, según una relación en la que el otro puede retener su alteridad sin ser reducido a las categorías neutrales de "lo mismo". En contra de la tradición filosófica según la cual, el otro, al manifestarse como ser pierde su alteridad; es reducido al "mismo", en tanto "egología". Por tanto, plantea la necesidad de partir de la alteridad [Levinas 2, p. 15]. Lo que da lugar a otro modo de ser y de decir [Ibid., p. 31].

Tanto Irigaray como Levinas desafían la lógica de la metafísica por la cual uno no puede concebir la otredad sin referirse al concepto de lo "mismo" como principio rector. Pensar lo "otro" de manera que no sea reductible a lo "mismo" implica una revolución en donde la diferencia sexual es pensada por primera vez, como diferencia radical, más que como variante de lo "mismo". Ambos han tratado de romper con la tradición desde Parménides, que ha juzgado la imposibilidad de pensar la otredad abstraída de la semejanza, para concebir la diferencia con relación a lo "mismo" como una repetición de lo "uno". Para Levinas, "hay una

posición excepcional de lo femenino en la economía del ser". La alteridad femenina es la "alteridad por excelencia", la que proporciona la más fructífera posibilidad de la ruptura radical con la hegemonía eleática, permitiendo al "otro" ser "otro", sin ser reducido a la lógica de lo "mismo" [Chanter, pp. 202 208]. De donde se deriva precisamente, la posibilidad de la creación de una nueva ontología.

Levinas trata de repensar la filosofía empezando desde la relación cara-a-cara, al cuestionar la prioridad convencional que la ontología ha disfrutado sobre la ética. Para Levinas la ética precede a la ontología porque el sujeto está constituido en y a través de su relación con el otro. No hay un sujeto y luego una relación con el otro. Por su relación con el otro descubre no sólo su responsabilidad, sino su misma subjetividad. La relación con el otro, que es rostro, se realiza a través del discurso (dis-cours, camino), de un lenguaje entre seres que han llegado a la posesión de sí mismos, conscientes de que su intransferible diferencia es lo que les posibilita el diálogo.

Para Levinas la otredad es concebida de manera diferente al modelo hegeliano del mutuo reconocimiento de dos autoconciencias de sujetos iguales. El otro es irreductible y no es material recíproco de apoyo del sujeto. El sujeto está expuesto al llamado del otro, quien le abre a los otros, a las cosas, al mundo mismo. Al ser escogido por el otro, el sujeto se posiciona como una "identidad" ubicada como un ser en espacio y tiempo. La otredad del otro es la precondition de la identidad del

yo. El otro no es su enemigo, ni su complemento, pero sí lo involucra y le descubre recursos cuya riqueza no había imaginado. El otro lo interpela y le significa una orden por su misma indigencia; llamado ante el cual no puede sustraerse de su responsabilidad y solidaridad ante él [Levinas 2, pp. 57-63]. Así, el otro necesariamente hace la pregunta ética; la respuesta al llamado del otro es el campo de la ética: una responsabilidad ante las necesidades del otro [Levinas 1, p. 218].

El sujeto moral tradicional, según Levinas, presupone la analogía de los sujetos. A diferencia de la creencia cristiana, en la que debo amar al otro como a mí mismo, y según el *dictum* kantiano yo debería tratar a los otros como desearía que me trataran a mí, Levinas considera que la ética empieza no de una analogía entre el yo mismo y el otro, sino precisamente desde sus diferencias. La inequidad original y la asimetría de la relación cara-a-cara precede y es la condición de la universalidad de la ética. En la relación cara-a-cara, el yo experimenta una obligación infinita con el otro.

Cuando Levinas señala que la relación cara-a-cara es por excelencia una relación de inequidad, ésta no está referida a la superioridad inherente de algunos. La inequidad de la relación consiste en una alteridad que el otro mantiene en términos de una trascendencia absoluta. La inequidad de la relación cara-a-cara estriba, precisamente, en su invisibilidad para cualquiera que esté fuera de la

relación misma. La inequidad es convertida en igualdad cuando es considerada desde otro punto de vista, externo a la relación misma. "La equidad es deducida de una inequidad original" [Levinas1, pp. 192-193]. Decir que la relación es originalmente asimétrica es otra forma de caracterizarla como inicialmente no-recíproca. Desde luego, hay reciprocidad reconocida en la moral establecida por la comunidad, pero las relaciones recíprocas están basadas sobre la no-reciprocidad.

La verdadera relación entre hombres y mujeres, para Levinas, es una relación ética, es decir, que no depende de una carencia, de una necesidad o de la búsqueda de una satisfacción personal, sino del reconocimiento de su irreductible otredad [Seligson]. Para Levinas la ética de lo humano no es distinta a la ética divina, sino que es el corolario de la visión de Dios. En la moral de la alteridad de Levinas, el otro se fenomenologiza en el rostro, donde luce toda la dignidad de la humanidad. La percepción del rostro del otro es una fenomenologización del noumeno, manifiesto en relación no violenta, de diálogo y no-poder. La relación cara-a-cara, relación ética por excelencia, contraria a la relación amo-esclavo que conduce a la negación del otro. Es una relación entre libertades. En contra de la dialéctica que es una lógica de dominación, el método de la ética de la diferencia o de la otredad, sostiene el método ana-léctico que es el pasaje del justo crecimiento desde el otro para "servirle" creativamente [Levinas 1 ,p. 176] ". "Amar es temer por otro, socorrer su debilidad" [Ibid., p. 266].

Tanto Levinas como Irigaray coinciden con el pensamiento de la posmodernidad sobre el carácter irreductible de los sujetos y el papel que juega el amor en la constitución de la persona, al definirla como "una presencia, que es a veces más ausencia, porque es irreductible... Tenemos que respetar al otro... tocarlo a través del amor" [Beuchot, pp. 48-49]. Levinas estima que el existente, lo otro, lo completamente otro, es soledad absoluta, ausencia. La irreductibilidad se manifiesta principalmente en el acto amoroso, en donde la distancia es siempre mantenida con el otro. Éste está "encerrado" en él, constituyendo la "dualidad". El amor no es fusión, ni pérdida de límites y contornos precisos de cada cuerpo, dentro de un universo fluido donde la percepción de ser dos personas se vuelva indistinta, sino que se trata de una energía producida por ambos, resultado de la irreductible diferencia de los sexos [Chanter, pp. 166-167]. Posición que converge con la de Irigaray, para quien, si bien el amor es "efusión y aliento compartidos", que crea puentes entre los dos sexos, no por ello hay pérdida de límites, ni conduce a la fusión en la cual uno y otro desaparecen, sino que se trata de un cruzamiento mutuo de fronteras donde la identidad no es absorbida [Irigaray, 5, p. 167]. No es en la fusión o en el éxtasis del "uno", donde se supera el dualismo entre sujeto y objeto, sino en la encarnación de los dos, un dos irreductible al "uno": el hombre y la mujer, cada uno su propia unidad [Irigaray 7, p. 75].

A diferencia de Sartre, para Levinas, el encuentro sexual no es un encuentro sadomasoquista, puesto que implica el reconocimiento de la alteridad del otro. Sartre concibe una lucha de poder necesaria entre amantes, una clase de competencia en la que cada uno procura convertirse en el ideal del otro; esto es derivado de la relación hegeliana de amo-esclavo, en donde cada autoconciencia trata de contener y controlar la autonomía del otro en una lucha a muerte. Levinas, por el contrario, considera que la caricia corporal del intercambio amoroso, incluye el reconocimiento de sus diferencias, sus límites y especificidades; el contacto entre el sujeto y el otro implica la radical exterioridad de cada uno. Siendo así, la proximidad de la caricia carnal representa una siempre elusiva, alejada imposibilidad de cualquier posesión de la alteridad [Grosz, p. 143]. Irigaray coincide con Levinas cuando señala que la unión erótica es "el abismo circunscrito por la inevitable alteridad del otro" [Irigaray, p. 204]. Los amantes, "... se encuentran en un mundo, en el que los dos se parecen, pero lo habitan y se dirigen a él de manera diferente, hacia horizontes irreductibles" [Irigaray 5, p. 207]. Alejados uno de otro, los mantiene vivos esa infranqueable, jamás colmada separación [Irigaray 7, pp. 18]. Yo considero que la complejidad del amor nos lleva a muchas paradojas, en la relación con el otro, aun cuando mantengamos nuestra individualidad, el otro llega a formar parte de la textura de nuestro ser. De manera que su pérdida, aún cuando seamos el sustento de nosotras mismas, nos lleva a sentir no sólo pérdida de densidad de nuestro propio ser, sino también del mundo, nuestro mundo.

En lo que respecta al ámbito público, la ética se vuelve un reconocimiento impersonal de la necesidad de tratamiento justo de los otros, de manera que la relación cara-a-cara se transforma en una relación de iguales, deshaciendo la inequidad esencial, intercambiando la deuda específica del yo enfrente del otro por un llamado general a la justicia; volviendo la asimetría de la relación en simétrica y sustituyendo la especificidad de la relación cara-a-cara por una demanda social que los individuos despliegan en comportamiento razonable. Así, la relación trascendente de cara-a-cara se abre a la universalidad. La universalidad asegura la igualdad. Hace permanente el significado ético del reconocimiento del otro como otro. Crea razones por las que yo debería considerar al otro y con ello cambia la relación ética del cara-a-cara en un dictado impersonal de moralidad pública; tal vez, como principio de una institución. Lo que lleva a Levinas a advertir los nuevos riesgos que trae aparejada la ética social: el de la tiranía, y los efectos neutralizadores de "razones impersonales", o del "poder y dominación". Irigaray coincide con Levinas, dado que para ella no hay un universal válido para hombres y mujeres aparte de la economía natural, como antes hemos visto. Todos los demás universales son construcciones parciales, autoritarios e injustos [Irigaray 7, p.195].

Ante una tradición ética que ha contemplado a los sujetos no encarnados, según el imperativo kantiano para el cual sólo tiene relevancia ética lo universalizable, independiente de cualquier posición subjetiva o de experiencia, la ética de la

otredad de Levinas es fundamental para las preocupaciones de Irigaray, dado su rechazo a concebir tanto al sujeto como al otro como seres descorporizados. Tanto para Irigaray como para Levinas, se trata de sujetos corporizados, sujetos sexuales, capaces de tocar, ver, involucrarse y negociar con la materialidad del otro.

Para Levinas, hay una diferencia entre ética social y la ética erótica. Eros establece una relación que es fundamentalmente refractaria a la universalización; es lo contrario de la relación social porque permanece en la sociedad íntima, la soledad dual, la sociedad cerrada y sin lenguaje. En la relación cara-a-cara los otros están implicados en ella, a través de la demanda de justicia de la ética. Mientras que en eros la intrusión de los otros conduce a la destrucción de la intimidad, en la ética social, por el contrario, la presencia de los otros es la condición de la moralidad. La relación erótica es la suprema alteridad. En el caso de las mujeres, eros resuelve su relación con los otros a través del hijo [Levinas 1, pp. 206-207]. Tesis que no comparto, porque que el hijo no resuelve el enigma de la irreductibilidad de la otredad. La creatividad de las mujeres no puede reducirse a la maternidad; su erotismo tiene alcances mayores que los de la fecundidad física.

La ética de la diferencia de Luce Irigaray, es la senda del reconocimiento, la libertad y la dignidad, al margen de instancias de dominio: "Yo nunca seré tú ni en

cuerpo ni en pensamiento. Respetarte implica respetarte como otro. Me detengo delante de tí como ante un insuperable o un misterio, una libertad que nunca será mía, una subjetividad que nunca será mía, un mío que nunca será mío... Nunca seré tu amo, pero te respeto como diferente". Yo te "reconozco" significa que yo reconozco que tú existes. "Con este reconocimiento marco la incompletitud. Tú no eres ni yo soy el todo, ni el mismo principio de totalización. Nuestra diferencia es irreductible a una jerarquía, una genealogía, una historia" [Irigaray 3, pp. 149-151].

Para la ética de la otredad el encuentro con la alteridad radical es capaz de generar una relación enteramente diferente entre los sujetos, entre sujeto y mundo, entre el sujeto y Dios. Situación que requiere de una revolución en el mundo de lo simbólico en donde todo ha de ser reinterpretado. Lo que se produce a partir de un tipo diferente de intercambio entre los sexos; los cuales no sólo pueden intercambiar fluidos corporales, deseos, producir hijos, también podrán intercambiar puntos de vista, posiciones, palabras, conocimientos, llevando a cabo nuevas significaciones. Este modelo permite una relación recíproca y reversible entre emisor y receptor, donde ninguna posición es reductible u ocupada por el otro, porque ninguno tiene primacía o control sobre el diálogo. Cada uno debe reconocer el lugar específico que el otro ocupa. Ninguno puede subsumir al otro, ni tampoco ser el amo del diálogo que circula entre ellos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Tal tipo de intercambio constituye una revolución ética, ontológica y epistemológica. Revolución ética en la medida en que implica para cada sujeto el reconocimiento a su derecho a formular valores y principios, en términos propios. Se trata de una revolución ontológica dado que se reconoce la existencia de dos seres originalmente diferentes. Es una revolución epistemológica porque implica posiciones y formas de conocer irreductibles, con universos simbólicos y lógicas diferentes. Todo lo cual conduce a un nuevo modo de política y poética, porque si cada sexo está por tomar su lugar dentro del discurso, nuevas clases de habla, nuevas maneras de usar el lenguaje, nuevas clases de significados y de poder pueden ser generados.

La ética de la diferencia sexual resulta una "nueva economía del existir", más allá de la sumisión propia de una comunidad descarnada; economía donde el ser no es ni del dominio, ni de la esclavitud, sino del intercambio vital, cultural, capaz de comunicar y de comulgar fuera de todo intercambio de objetos. Ética que marca un nuevo tiempo. Tiempo de que las mujeres se vuelvan sujetos capaces de palabra y de hablarse a ellas mismas a través del rescate de su propia tradición. Lo que le da el tono a su texto, en donde la palabra no es vertical ni jerárquica, sino intersubjetiva, horizontal, de escucha recíproca. En donde está implicado el respeto por la experiencia del otro, modelo de intercambio en donde no hay amos ni esclavos [Irigaray 3, p. 68].

Dicha ética apunta a la construcción de nuevos espacios de encuentro, donde habitar y compartir [Irigaray 5, p. 17]. Lo que lleva a replantearnos el concepto mismo del amor, dado que "el amor como todas las cosas humanas... es siempre una función de poder..." [Trías 3, p. 63]. En la ética de la diferencia sexual, propuesta por Irigaray, encontramos la vía para la construcción de las mujeres como verdaderos sujetos, en donde la autonomía y la dignidad se conquistan a través de una ética no sacrificial, lúdica, libidinal. Se trata por tanto, de una ética del amor, en donde eros es desplegado a su máxima extensión. Ética en donde el reconocimiento de la otredad irreductible es la operación mediante la cual la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana puede ser superada. Ya no hay poder de uno sobre otro. La irreductibilidad de la diferencia limita la capitalización de un poder cualquiera.

IV.- CULTURA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

"Who
Invisible, foreign, secret, hidden, mysterious
Am I...
Is this me, this no-body...wrapped in veils,
carefully kept distant, pushed to the side
of History and change, nullified, kept out
of the way, on the edge of the stage, on the
kitchen side, the bedside?
For You?
Is that me, a phantom doll..."

Hélène Cixous y Catherine Clément
The Newly Born Woman

"Nuestra visión de la realidad está basada en
nuestra posición... Dos pasos al este y al
oeste y todo el cuadro cambia.

Lawrence Durrell
Justine

"La Isla Desconocida se hizo por
fin a la mar, a la búsqueda de
sí misma."

José Saramago
El Cuento de la Isla Desconocida

La propuesta de Irigaray sobre la creación de una nueva ontología y una nueva órbita significativa, representa un nuevo discurso alternativo al margen del discurso dominante. A partir de un nuevo capital simbólico, de una nueva estructuración valorativa, se introduce la variable de la diferencia sexual, con lo cual las mujeres entran en posesión de otros capitales: económicos, sociales, culturales, físicos, jurídicos, religiosos, generando nuevos tipos de relaciones, nuevos posicionamientos, traducidos en poder; lo que permite a las mujeres redefinirse como nuevos agentes. Todo lo cual las posibilita para crear un espacio, un horizonte desde el cual reformular su identidad, tanto en la teoría como en la práctica. Entendiendo por horizonte "un trasfondo y un campo abierto para futuras percepciones de las cosas" [García Gómez-Heras, p. 336].

La cultura de la diferencia sexual representa la propuesta de una cultura sexuada, específica para hombres y mujeres; cuestión que resulta crucial, dado que nuestra cultura ha estado regida por una sola línea de filiación: la masculina. "Cultura del que *sabe* porque domina, posee y se proyecta fuera de sí misma " [Rossanda 1, p. 124].

La cultura de la diferencia sexual consiste en una labor de rescate de la propia historia, puesto que la cultura femenina, aunque no haya tenido un lenguaje codificado, propio de la dignidad de las culturas escritas y públicamente enseñadas, no significa que no haya existido; detrás de la vida de las mujeres,

como la de cualquier otra minoría social, hay siglos de vivencias y pensamientos de un "yo diferente". La cultura de la diferencia sexual reformula, o recodifica, a partir de un nuevo lenguaje lo que considera la nueva cultura de las mujeres.

La cultura femenina ha funcionado a través de formas mudas, suprimidas o sin ser escuchadas, obscurecidas por la dominación y la pseudo-representación de lo masculino. Las mujeres dentro de nuestra cultura han experimentado la sensación de vivir una identidad "mínima", "incómoda", "inadecuada", debido a que han sido reducidas a naturaleza, a objeto, al bien del hombre; convertidas en lo que Graciela Hierro llama "mujeres domesticadas", o bien, identificadas simplemente con el género masculino. En cualquier caso, la identidad es vivida como un vacío, porque carecemos de puntos de referencia a través de los cuales poder reconocernos; no contamos con una cultura de la sexualidad, de la carne, desde donde expresar nuestra especificidad, nuestras necesidades internas, haciéndolas visibles.

Con el objeto de que las mujeres puedan hablar y ser oídas como seres autónomos, es necesaria una serie de amplias transformaciones: un nuevo espacio simbólico y social donde dicha transvaloración sea posible. Es necesario que las mujeres tengan acceso a una organización social diferente, derechos específicos, una nueva sexualidad, una religión, un lenguaje, una economía propia -economía de no mercado-, un nuevo contrato social. Este nuevo orden

cultural nunca ha existido, pero al mismo tiempo ya está ahí, reprimido, latente y potencial.

La cultura de la diferencia sexual es una cultura adecuada a la identidad de cada sexo, en donde, a diferencia de lo que ocurre dentro de una cultura androcéntrica, los universales propios de la diferencia no permanecen separados, sino que se desposan, generándose lo que Irigaray llama "soberanía de un impoder", que funda nuevas relaciones entre humanos, ya que no se trata sólo de invertir la estructura vertical, sino de confiar la trascendencia a la horizontalidad [Irigaray 4]. Lo que se resume en la categoría antes expuesta por Irigaray de "trascendental sensible", es decir, la reivindicación de la inmanencia misma, puesto que ésta dentro de un nuevo orden de cosas se convierte en trascendente. Esto es así, porque "una cultura no es solamente depósito de nociones, sino un sistema de relaciones..." [Rossanda 1, p. 124]. Lo que llevaría necesariamente a reformular el carácter de la jerarquía misma, así como la creación de nuevos ordenamientos, traducidos en otro tipo de poder al que ha ejercido el patriarcado; produciéndose así, una subjetividad y una comunidad más humanas.

La cultura de la diferencia sexual dotaría a las mujeres de una identidad propia, tanto en la plaza como en la casa, así como generaría las mediaciones para ejercerla. Dado que, como apunta Bourdieu, la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las

conciencias y de las voluntades. La ruptura entre dominadores y dominados requiere de la transformación radical de las condiciones sociales de producción de estructuras de un mercado de bienes simbólicos, en donde la ley fundamental ha tratado a las mujeres como objetos de circulación entre los hombres [Bourdieu 1, pp. 58-59]. En otras palabras, la liberación de las mujeres no se limita a la toma de conciencia y a la voluntad, sino que se requieren condiciones objetivas, materiales, institucionales y simbólicas, a través de las cuales puedan constituirse como sujetos autónomos. Cultura que le permite a las mujeres una nueva posición, una moneda para intercambiar con los hombres, más allá de su propio cuerpo, que ha sido el único capital a jugar dentro de la esfera del poder, en calidad de seducción y mercancía [Rossanda 1, pp. 136-142].

1. Contrato Social

La cultura resulta de la condición del ser humano de alterar continuamente lo que le rodea, tanto en su aspecto material, en un conjunto de artefactos, como en un sistema de costumbres o de normas [Khan, pp22-23]. Dichas normas y hábitos son replanteados, por Irigaray, a la luz de un nuevo orden simbólico, capaz de rediseñar un nuevo espacio-tiempo político, en donde las mujeres sean contempladas en la plenitud de sus derechos, traducidos éstos en instituciones capaces de salvaguardar sus necesidades específicas. Irigaray coincide con

Bourdieu cuando señala que los espacios que perpetúan las relaciones materiales y simbólicas, en lo esencial, se sitúan en instancias propiamente políticas [Bourdieu 1, p. 140]. Si la liberación de las mujeres es tanto una cuestión política, vinculada a la relación amo-esclavo, como un cambio en el ámbito de la significación, la política y la estructura simbólica son instancias no excluyentes, sino que la primera puede ser una precondition de la segunda y *viceversa*. Mejor aún, no se da la una sin la otra, aunque lo simbólico sea puesto antes que lo político con el objeto de evitar una simple reproducción del *statu quo*.

Aun cuando como anota Carol Pateman, el contractualismo fue la teoría emancipatoria por excelencia, debido a que prometía la libertad individual como principio de la era moderna, según el enunciado que señalaba que "los individuos nacían libres e iguales"; sin embargo, el patriarcado convertido en el monopolio político de los hombres, procreadores de la vida política y social, derrota a las mujeres al declararlas políticamente irrelevantes [Pateman, pp. 54-59]. El contrato, que transforma la "naturaleza" en "cultura", ha excluido sistemáticamente a las mujeres, y con ello, las ha marginado del orden simbólico/social, reducidas a su representación como naturaleza.

Rousseau consideraba el "estado de naturaleza" hipotéticamente, en un pasado primitivo, como algo que nunca existió, pero que le permitía entender a la sociedad. Siguiendo a Rousseau, Irigaray señala que para que las mujeres se

incorporen de lleno al orden social, se les tiene que colocar en "estado de naturaleza" de manera imaginaria. Si para Rousseau la "naturaleza" es tanto una humanidad primitiva que hay que desenterrar, como un futuro que también tenemos que crear. De igual manera, Irigaray ubica la diferencia sexual en la "naturaleza", que hay que recuperar, así como un horizonte de pensamiento y acción, a partir de la transformación simbólica [Whitford, p. 191].

Pese a que, como apunta Lévi-Strauss, las mujeres han constituido la infraestructura de la cultura, puesto que se entra a ella por medio de las relaciones de parentesco, sustentadas en el intercambio de mujeres: "valor de uso para los hombres", el contrato social ha estado caracterizado por un respeto exclusivo por la genealogía de los hijos y los padres, y la competencia entre hermanos, según la división sexual del trabajo, del cual el contrato depende. El contrato social es una fraternidad, un pacto entre hermanos, una construcción patriarcal formada por individuos que libremente entran en arreglos contractuales entre ellos y que ocultan otro orden contractual sexual que les da acceso a las mujeres. El pacto sexual oculto es la condición de posibilidad del orden social, del orden simbólico, del orden como tal. El concepto mismo de "individuo" es una construcción patriarcal y está referido a un varón destinado al ámbito público, de manera que las mujeres se limitan a ser objetos de placer e intercambio; razón por la cual, las demandas por la igualdad se vuelven inalcanzables. Igualdad que por otra parte se equipara a la asimilación y homologación. Por este motivo, la construcción de la

diferencia sexual resulta de gran relevancia política, fundamental para una nueva forma de sociedad civil.

Irigaray se pregunta cómo pueden participar las mujeres en el intercambio social, cuando no se tiene disponible moneda en circulación, porque las mujeres mismas son la moneda. Se pregunta qué pasaría si esos "bienes" empezaran a hablar por cuenta propia [Gatens, p.117], es decir, si se convirtieran en sujetos y si se rehusaran a ir al mercado y mantuvieran otra clase de comercio entre ellas mismas [Irigaray 1]. Sin duda, estas condiciones no llegan a darse todavía, salvo en pequeños oasis. Por tanto, de la construcción del nuevo contrato social, producto de una política femenina, no se puede hablar aún, sino sólo de ciertas condiciones que pueden ir acrecentando los núcleos de poder, en los espacios de mujeres hasta ahora existentes. Lo primero a señalar, sería el fortalecimiento de las organizaciones de movimientos de liberación, donde se dejaran oír, cada vez más, desde voces y posiciones diversas, sus demandas, sus sueños, sus esperanzas, sus deseos, sus necesidades, en contra del rechazo sistemático a "mantenerse calladas" ante la explotación, opresión y subordinación experimentadas. Lo cual permitiría a las mujeres crear condiciones para dejar de tener "vidas desérticas, pequeñas en la superficie y enormes bajo tierra", las que florecen sólo en las profundidades y en los paisajes interiores [Pinkola, p. 45].

El pacto social basado en la diferencia sexual requiere de nuevas formas de lucha y nuevos retos, así como la reformulación de categorías políticas, tales como: la jerarquía, la autoridad, la igualdad, el poder, la democracia, así como la diferencia misma. Las mujeres, rompiendo el aislamiento entre ellas, necesitan crear una socialidad más allá de la simple contigüidad, para construir una solidaridad horizontal no paternalista, ni autoritaria, ni asimétrica.

A partir de una identidad civil distinta, producto de una diferente organización social, en donde la diferencia de las mujeres sea representada, simbolizada y codificada, las mujeres tendrán la posibilidad de "gobernar poéticamente", es decir, con imaginación y creatividad, más allá del simple intercambio mercantil o de poder [Irigaray 4, p. 56], dado que para Irigaray el poder es una obsesión masculina [Whitford, p. 20]. Opinión que no compartimos, ya que las mujeres hemos sido, como apunta Rossanda: tanto "sometidas como potentes" al interior de nuestras casas [Rossanda 2, p. 259], no obstante, el ejercicio del poder público resulta crucial para las mujeres, para ser y mantenernos. Según Bocchetti, "para ser hay que poder"; poder que no necesita sólo dominar e imponerse para hacerse visible, sino que debe atravesar tanto los muros de nuestras casas, como nuestros propios cuerpos, para producir discursos, así como otro tipo de saberes y otro tipo de seducción, al mismo tiempo que aseguramos consensos. "Poder como red y no como pirámide" [Bocchetti y Muraro, p. 100].

La transformación del concepto de poder tendría como consecuencia la transformación misma de las estructuras vigentes. El poder no es neutro ni unívoco. En una sociedad estructurada por la dominación significa "dominio". De lo que se trata, por tanto, no es que las mujeres accedamos al poder sin más, sino participar de un poder cualitativamente diferente. Necesitamos crear una ética del poder, en donde el individuo sea contemplado como fin y no como medio, con el objeto de que la política recobre su dignidad.

El nuevo contrato social de la diferencia sexual permitiría a las mujeres resignificar su lugar en el mundo, al ocupar un espacio en donde su palabra, su autoridad, su autonomía, sus derechos y su presencia no vacilaran por "estar fuera de medida", al sentir que juegan un juego que les es ajeno, que les hace percibirse siempre fuera de lugar, "en la nada o en el exceso", [Bocchetti y Muraro, p. 115], pero nunca en el lugar justo, en el que les es propio.

La diferencia entre los movimientos feministas y otros movimientos independientes estriba en que en éstos se da una relación reversible en la que cada partido puede potencialmente convertirse en el opuesto, dado su calidad de adversarios. En cambio, en los movimientos feministas la relación masculino-femenino no es reversible: uno no puede tomar el lugar del otro, ni política, ni simbólicamente. Por tanto, construir un espacio político para las mujeres, no significa cambiar una hegemonía por otra. En la medida en que los márgenes democráticos se amplíen para las mujeres, éstas irán creando las condiciones, las categorías, los

espacios y los tiempos que les permita su inserción. Aun cuando el ámbito político es un espacio inmenso, ocupado por la dominación masculina, permite la apertura a las luchas feministas, creando un espacio original, en el seno de las luchas políticas, en contra de todas las formas de dominación [Bourdieu 1, 15]. Luchas políticas que para Irigaray trabajan en dos frentes: el "global" que se interesa por la opresión de las mujeres a nivel planetario, y consecuentemente, por todos los otros oprimidos, ampliando así su "identidad relacional"; y otro de carácter "local" que se refiere a la especificidad y complejidad de las mujeres y a la situación de cada mujer en particular [Irigaray 11, p. 31].

Si bien estamos de acuerdo, en términos generales, con lo antes expuesto, no debemos perder de vista, que esta nueva forma de hacer política de parte de las mujeres, no ocurre como algo derivado de su condición genérica "sin más". El ejercicio de la política bajo nuevos parámetros de espacio-tiempo de justicia, dignidad, honestidad y democracia, capaz de generar el "bien común", en donde todos estemos contemplados como sujetos, es producto de un largo y penoso aprendizaje.

2. Derechos

Los derechos humanos son concreciones normativas de los valores que se han configurado a lo largo del tiempo. Los derechos que en este trabajo nos ocupan,

los de las mujeres, se desprenden de los derechos de la tercera generación, conocidos como "derechos de los pueblos", de los grupos marginados, que se dieron en los sesenta, en su proceso de descolonización; producto de un largo proceso que se inicia con los derechos contemplados como fundamentales e innatos correspondientes a la propia naturaleza humana, por tanto, inviolables a través del tiempo y el espacio, con base en la convicción de que existe un orden natural que es al mismo tiempo un orden moral. Posteriormente, dichos derechos se contemplaron como productos derivados de creaciones culturales, por tanto artificiales, e históricos. La premisa según la cual "todos los hombres son libres e iguales en dignidad y derechos", no es más que un ideal. Los derechos hay que conquistarlos, siendo la ciudadanía el derecho básico: el derecho a tener derechos [Brunet, p. 171].

Para Graciela Hierro los derechos humanos representan el fundamento último del humanismo. Los derechos de las mujeres son producto de los movimientos de liberación femenina que surgen en los setenta, en Norteamérica y Europa. Iniciándose campañas políticas contra la discriminación, derivada de la conciencia de género, lo que conduce al reconocimiento de la pertenencia al grupo femenino y por lo tanto a las demandas de derechos específicos femeninos [Hierro 6]. Movimiento que se origina desde el siglo XVIII, por medio de las luchas feministas que lanzan los "Cuadernos de duelo", en donde demandan a las asambleas de los Estados Generales sus derechos, cuestionando, asimismo, las condiciones de

miseria, prostitución, e ignorancia en que viven las mujeres. Al mismo tiempo reclaman su derecho al divorcio, a la igualdad política y al trabajo; ocupando el lugar principal en sus demandas el derecho a la educación [Hierro 7, pp. 21-22]. Por su parte, Víctor Hugo Méndez nos hace ver, que en las doctrinas griegas se encuentran prefigurados los derechos y libertades de la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" de 1789, siendo Platón, uno de los antecedentes teóricos más remotos de aquéllos, así como promotor, dentro de su propuesta democrática, de los derechos civiles y políticos de las mujeres. Por lo cual, considera que la propuesta platónica resulta aún más radical que la de las teorías clásicas de Montesquieu y Tocqueville [Méndez, p. 19].

Irigaray recoge todas las demandas de sus antecesoras, pero nos recuerda la importancia de no confundir derechos iguales con derechos sexuados, es decir, específicos de las mujeres. Aun cuando es de suma importancia continuar la lucha por la igualdad de derechos, considera que el feminismo no debe restringirse a esa meta, puesto que los derechos iguales están diseñados según parámetros patriarcales, correlato de la estructura de dominación de la que el patriarcado es sólo una parte. La persona se define por medio de una identidad civil; pero, la definición de la mujer no existe en el código civil, ni la del hombre en cuanto hombre: ambas son entidades asexuadas, individuos neutros. No ha habido identidad sexuada para el ciudadano, ni un código civil que contemple a los hombres y a las mujeres como personas humanas. En cuanto sexuados nos

hemos movido en la inmediatez natural. En otras palabras, no han existido derechos para personas reales.

Al ubicar la diferencia sexual en un nuevo rumbo, no circunscrito al discurso de los derechos iguales, se reformula y desvincula tanto del concepto de inferioridad, como del parámetro masculino estándar, a través del cual las mujeres han sido medidas. La política no es asunto simplemente de acordar o balancear los derechos bajo una noción distributiva, donde se asume a alguien superior al que se le distribuye la justicia como entidad auto-evidente. Dicha injusticia se corrige por medio de los "derechos equivalentes", mas que por "derechos iguales". Los derechos no deben basarse en lo que los hombres, convencionalmente definidos bajo la jerarquía de género, necesitan para su ser, como si hubiera un solo género de la especie humana. Esto sería el primer paso para alejarse de derechos políticos basados en nociones presumiblemente universales, equiparando ser humano con sujeto masculino. La lucha por la igualdad con los hombres se inscribe en la teoría liberal clásica, en donde está incluida la competencia y el individualismo, dentro de una economía de libre mercado, aceptando la neutralidad del orden social. Neutralidad que no es reconocida desde la perspectiva de la diferencia de los sexos.

Cuando hablamos de derechos iguales para hombres y mujeres, hemos de entender el término "igual" como diferente, pero de igual valor [Irigaray 1, p. 67].

Al establecer una igualdad en el sistema legal para los dos sexos, dicha estrategia de la igualdad ha de apuntar al reconocimiento de las diferencias. Irigaray considera que es muy diferente la noción tradicional de "paridad", de lo que es ahora. No se trata de hacer "iguales leyes para todos", puesto que lo que está en juego es una noción de ley que tome en cuenta las diferencias. Es preciso reconocer que las leyes diferentes existen para cada sexo y que el estatus social equivalente sólo puede establecerse, después de que estas leyes hayan sido recodificadas, con base en la especificidad de sus representantes, hombres y mujeres, electos por la sociedad civil. La demanda de los derechos sexuados, en donde se contempla la equidad, nos remite al planteamiento de la **Ética Nicomaquea**, en donde la equidad consiste precisamente en restablecer las singularidades que no ha contemplado la ley, a causa de la fórmula general de la que se sirve, [Aristóteles, Libro V, p. 1240], en este caso, la diferencia específica de las mujeres. Sin embargo, no falta quien considere que "conviene hacer presión sobre el derecho tal como se presenta hoy, neutro, porque un derecho sexuado femenino, como propone Irigaray, no haría más que exponer a las mujeres a una discriminación aún mayor [Ipazia, p. 219]. Debate que continúa vigente, entre quienes defienden el feminismo de la igualdad y quienes apoyan el feminismo de la diferencia.

Lo que tiene que ser definido como derechos de las mujeres es lo que los hombres, la cultura de entre-hombres se ha apropiado como posesiones suyas: el

espacio natural, el espacio íntimo, el espacio vivido, las representaciones sociales y religiosas, los signos económicos, y principalmente, los cuerpos. Cuerpos que han servido de imágenes para el uso comercial, así como para la explotación de la maternidad. Las mujeres engendran y protegen la vida, pero no tienen el derecho a ella, siendo sólo rehenes de la reproducción de la especie. Por tanto, uno de sus derechos fundamentales, si no el fundamental, es tener autoridad legal sobre su cuerpo y su subjetividad, así como por el producto de su cuerpo. Para Graciela Hierro, precisamente el cuerpo femenino resulta el "iceberg" de los derechos de las mujeres.

Las mujeres, responsables de sus propias vidas, en su calidad de sujetos, se convierten en interlocutoras de los reclamos de los derechos de humanos y de humanas. Basadas en los referentes de sus propias necesidades, anhelos, deseos y fantasías, se convierten en formuladoras y portadoras de derechos; los que les permiten acceder legítimamente, a todas las dimensiones de la realidad, la que es reformulada por su sola presencia. El ejercicio de los derechos de las mujeres, significa el logro de su dignidad, ya que ésta significa realizar los derechos que nos son propios. Derechos que evidencian el hecho de que lejos de tratarse de instancias de carácter natural, resultan ser lo más artificial de la cultura [Marina, p. 109]. Siendo el derecho fundamental, el derecho a la existencia, en tanto seres autónomos; derecho del que se derivan todos los demás, los cuales permanecen abiertos a los contenidos dictados por las mismas mujeres, según su diversidad.

3. Sexualidad

Contemplar la sexualidad como algo natural, ahistórico y universal, dejó de ser aceptado por muchos de los trabajos feministas-histórico-deconstructivistas, a los que se suscribe Irigaray. Dichos trabajos siguen la línea de pensamiento de Foucault, para quien el cuerpo está cruzado por una red de significados, que conducen, reglamentan, sancionan y desencializan la sexualidad, mostrando que ésta es una construcción social [Foucault 1]. Tesis que ya había formulado Freud, quien consideraba a los seres humanos básicamente sexuales, cuya libido es indiferenciada, o "polimorfa perversa", pero orientada artificialmente por la cultura hacia la heterosexualidad.

No obstante que la sexualidad es un concepto difícil de definir por que cambia histórica y culturalmente, así como con edad y circunstancias específicas de vida, la sexualidad configura nuestra vida pública y personal, en donde están en juego tanto nuestras posibilidades biológicas como mentales, identidad genérica, diferencias corporales, capacidades reproductivas, deseos, necesidades, fantasías. La cultura configura y modela las posibilidades eróticas del cuerpo y determina la forma en la que los seres humanos se relacionan amorosamente [Weeks, pp. 20-29]. Siendo así, la sexualidad es "un conjunto de conductas programadas, construidas pieza a pieza, a través del orden que fija el deseo, produciendo cuerpos disciplinados" [Bruckner y Finkielrait, 51].

La liberación de nuestra sexualidad es producto de un largo camino de negociación entre deseo y cultura, logrando así nuestra madurez y nuestra identidad sexual plenamente asumida, de acuerdo a nuestra preferencia sexual. Negociación que se lleva a cabo a lo largo de nuestra vida, dado que no es ni automática, ni fija, sino contingente y relacional. La sexualidad, constantemente cambiante, manifiesta como cultura del cuerpo, es una estructura arbitraria, y en la mayoría de los casos violenta, marcada por la impronta de las relaciones de poder.

Según Jeffrey Weeks, puesto que la sexualidad es una unidad ficticia creada por la mente humana, en algún momento podría desaparecer. Si bien la sexualidad tiene su origen en el cuerpo y en la mente, las capacidades del cuerpo y de la psique sólo adquieren significado en las relaciones sociales. Consecuentemente, no cabe el reduccionismo a unidades constitutivas, como el determinismo que explica a los individuos productos automáticos de los instintos, los genes, las hormonas o maniobras del inconsciente dinámico [Weeks, pp. 19-20].

Irigaray se percató del vínculo tan estrecho que existe entre sexualidad y libertad, por lo cual destina una amplia parte de su trabajo a explicar la especificidad de la sexualidad femenina. Señala la gran diferencia que existe entre la sexualidad femenina y masculina, producto de su diferente posicionamiento en el mundo

simbólico, así como por sus diferencias de carácter biológico, por lo cual la economía del deseo femenino no puede ser analizado dentro de los parámetros masculinos. Sin embargo, pareciera que en ocasiones, Irigaray limita dichas diferencias sólo a cuestiones anatómo-fisiológicas, dejando de lado el factor cultural. Diferencias de las que nos advierte, que aun cuando implican un límite, no por ello deben considerarse como un más o un menos; no se pueden cuantificar, porque no es una cuestión sometida al cálculo económico.

El tipo de sexualidad femenina está determinada para Irigaray por el órgano sexual femenino "que no es uno", lo que le permite a las mujeres siempre estar en contacto con ellas mismas [Irigaray 1]. Su placer es autoerótico. El amor de sí en la mujer es una experiencia más completa. La mujer establece el amor en una expansión de gozo aquí y ahora, para darse en un espacio-tiempo sin fin; podría vivir en el amor indefinidamente. El placer femenino altamente mistificado por la mirada androcéntrica, que lo valora y lo define como clitorídeo o vaginal, contraparte o complemento del órgano masculino, es plural; su cuerpo está todo erotizado. Por tanto, la geografía de su placer es más diversificada, más compleja, más sutil y difusa. El deseo de las mujeres es nada y al mismo tiempo todo. Por eso su deseo se interpreta como insaciable. Las mujeres más que experimentar orgasmos se encuentran en estado "orgasmático"; el goce de las mujeres podría ser eterno. Una mujer en posesión de su cuerpo, al no hacer el amor, no lo siente como carencia, falta o frustración, "puede suceder que una

mujer haga menos el amor cuando lo hace que cuando no lo hace, si ese suceso la aparta del espacio-tiempo de su placer" [Irigaray 9, p. 43]. "Gozar en femenino" significa que su goce corre por múltiples caminos libidinales, sin localizaciones fijas, produciendo la florescencia de todo el cuerpo y de su expansión por todo el espacio, porque su libido es cósmica [Cixous, p. 48]. Goce que no deja de perturbar y de atemorizar a los hombres.

En el hombre la sexualidad es instrumental. En el espacio-tiempo masculino hay necesariamente un principio y un final. Economía basada más bien en la escasez, la acumulación y la pérdida. Su sexo se presenta como algo externo a través del cual él puede amarse, aunque se perciba como peligroso, auto-amenazante, como pérdida o fragmentación. El órgano masculino se muestra, se exhibe. "El hombre engendra fuera de sí, incluso cuando fabrica y cultiva fuera de sí para existir, para ser. Su trascendencia está siempre diferida al más allá". [Irigaray 5, pp. 69-71].

Si aceptamos como señala Freud en **El Malestar en la Cultura**, que los hombres han sufrido mayor represión respecto a su sexualidad, debido a la energía que se requiere de ellos para liberar al mundo de la escasez, bajo otro orden de cosas la expansión libidinal sería accesible para hombres, limitada sólo por el grado de libertad que se posea. Lo que tendríamos que preguntarnos ahora, es de qué manera la sexualidad femenina se ve afectada al introducirse las mujeres plenamente al mundo laboral.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Irigaray considera que las mujeres están obligadas a jugar todas las mascaradas de la "feminidad" que se espera de ellas, dada su condición de esclavas, de mercancías en el comercio sexual, cuyo precio está fijado por el *locus* del intercambio competitivo entre hombres. La única forma que visualiza Irigaray, para salir del círculo vicioso al que las mujeres están sujetas, es la de renegociar las relaciones de intercambio sexual, a partir del intercambio simbólico entre hombres y mujeres abierto al reconocimiento de dos tipos de posiciones específicas, diferentes, irreductibles y autónomas; lo cual implica una revolución tanto simbólica como axiológica y política.

Irigaray plantea la necesidad de que las mujeres reconozcan la singularidad de su erotismo, el que considera tiene tintes homosexuales, en tanto que los hombres están situados siempre en la heterosexualidad. La homosexualidad de las mujeres se deriva de la íntima relación con el cuerpo de la madre: relación primaria, el primer contacto, el primer amor. Irigaray apunta que "ni la niña ni la mujer deben renunciar al amor de su madre", "amor arcaico", que difiere del amor hacia otras mujeres, al que llama "homosexualidad secundaria" [Irigaray 8, p. 16]. Circunstancia que podría valer igualmente para los hombres en relación a su padre, como arriba lo señala Gayle Rubin, al ser la presencia del padre igualmente significativa que la de la madre para la mirada del infante, una vez que asuman aquéllos plenamente su paternidad.

Es necesario para Irigaray, el reconocer la existencia de la bisexualidad de cada sexo, indispensable para el deseo y el amor entre sexos distintos. Pero, advierte que: "lo femenino en el hombre no equivale a lo femenino de la mujer, ni lo masculino en la mujer a lo masculino del hombre". Señala que un sistema de identificaciones no se confunde jamás con una realidad corporal, de manera que algunas experiencias corporales-sexuales de los hombres nunca serán de las mujeres aunque les afecten. Nunca podrán sentirlas, o imaginarlas como ellos [Irigaray 9, p. 22]. La inscripción que el orden social implanta sobre los cuerpos de los hombres y de las mujeres está sometida a estereotipos, a manera de trampa cultural. Cuando los hombres se identifican con lo femenino lo hacen con alguien definido desde el exterior, con relación a una norma socio-masculina. Así como las mujeres se refieren a los masculino como a algo opresor, propio de un universo de dominio virilizante.

Irigaray considera que la solución a la violencia sexual que viven las mujeres, estriba, en buena parte, en la desenajenación del propio cuerpo; enajenación que las lleva a vivir exiliadas de su deseo, al supeditarse a la economía sexual masculina. Por tanto, nos invita a entrar en plena posesión de nuestro cuerpo y de nuestro deseo. Lo que nos llevaría al conocimiento que propicia un goce sin angustias, ni culpas, ni tensiones, más allá de la lógica falocrática, con el fin de

recuperar la sexualidad polimorfa, "perversa", en contra del goce prescrito por el orden establecido, limitado a la genitalidad y a la tiranía heterosexual.

La revolución sexual femenina significa dejar de ser marionetas accionadas por una mano invisible que nos controla. En posesión de nuestros cuerpos, éstos dejan de ser los depositarios de los rigores públicos y su goce deja de ser un deber sujeto al imperativo tiránico del amo, resignificando el reino de lo erótico y de lo amoroso. Puesto que, como señala George Leonard, "se requiere conectar el dormitorio con el resto de nuestras vidas, hasta con las estrellas, dado que la forma en como hacemos el amor influye en la manera que hacemos el mundo y viceversa [Leonard, pp. 14-15]. Como señala Graciela Hierro, "la anatomía del cuerpo es sin duda la condición de posibilidad de toda libertad posible". "El control del cuerpo da la posibilidad de ser persona" [Hierro 6, p. 7]. La sexualidad implica una forma de estar en el mundo. Por todo esto, la sexualidad sigue siendo uno de los objetivos centrales de los movimientos feministas.

4. Maternidad

La maternidad es una de las pocas funciones legitimadas para las mujeres dentro del mundo simbólico. Ha sido considerada como algo sagrado, experiencia arcaica en donde se enraiza todo amor al otro [Kirsteva, pp. 77-78]. "La madre es una

metáfora, es el espacio-tiempo del paraíso perdido" [Ruiz]. No obstante que la maternidad representa el rol fundamental dentro de los circuitos de intercambio sexual, político y social, para las mujeres ha significado el sacrificio primordial, al verse reducidas a dicha función, según intereses mercantilistas y androcráticos. Irigaray coincide con Nancy Chodorow, cuando señala los efectos profundos que el rol materno tiene en la vida de las mujeres, en su ideología, en la inequidad sexual, así como en la reproducción de formas particulares del poder [Chodorow, p. 11]. Por tanto, se aboca a su reformulación, para darle el verdadero valor que merece. A diferencia de algunas feministas, como es el caso de Shulamith Firestone, quien considera que la maternidad es la fuente de la opresión de las mujeres, para Irigaray no hay disyunción, necesariamente, entre maternidad y libertad, ya que no las considera mutuamente excluyentes.

La cultura ha construido la identidad de las mujeres con base en la división sexual del trabajo; para los hombres formula normas acordes con los poderes mecánicos y tecnológicos; a las mujeres les aplica códigos vinculados con los procesos fisiológicos y afectivos, propios del rol de madre, nutriente y ama de casa; constituyéndose así, lo que Irigaray llama "la identidad relacional", que es la que está vinculada con el bienestar de los otros [Irigaray 11, p. 31]. Despojada de toda interiorización posible, la identidad de las mujeres está planeada en términos de mera exterioridad. Identidad a través de la cual las mujeres se reconocen: característica de la situación de subordinación [Bourdieu 1, p. 26]. Las mujeres,

ante una existencia sin sentido, le dan un gran peso específico al rol de madre, como una compensación a su falta de identidad subjetiva. Aunque "ser solamente cuando se es *de* alguien o *para* alguien no es ser sino tener estatuto de cualidad sensible" [Le Doeuff, p. 156].

Irigaray considera que es un error el basar el valor de las mujeres en la maternidad, en tanto rol exclusivo de ellas, puesto que la diferencia sexual no es algo cuantificable, algo que las mujeres tengan más que los hombres. Sobrevalorar la maternidad equivale a empequeñecer a las mujeres encerrándolas en la función reproductora. Será bajo otro orden de cosas, más allá de la maternidad, saliendo así del círculo vicioso al que se ven sometidas, que las mujeres construyan una identidad valiosa. Coincide con Graciela Hierro, cuando señala que la maternidad, sólo puede contemplarse como función positiva, cuando responde a un proyecto de vida, y no como el estrangulamiento de la existencia al asumirla como destino ineludible, consecuencia del "pecado original" [Hierro 5, p. 96]. La reducción de la identidad femenina a la función reproductora, va de la mano de la cultura androcéntrica, centrada en los intercambios entre hombres, intercambios económicos en sentido estricto. El problema que se plantea Irigaray es cómo salir de esa parálisis subjetiva, de esa mutilación del proyecto vital de las mujeres [Irigaray 8, p. 15].

Para Irigaray, la tesis de que la identidad de las mujeres no puede reducirse a la maternidad, asumida con abnegación, es decir, como anulación de sí mismas, se sustenta a través del cuerpo femenino mismo, según el cual, una de sus características distintivas es su tolerancia al crecimiento de otro dentro de sí, sin que se disuelva su propia identidad. Apoyada en Hélène Rouch, señala la circunstancia de que la madre nunca se fusiona con el hijo/a, porque la relación que se establece en el útero está organizada de manera que ambas vidas son respetadas; la placenta funge como espacio intermedio entre la madre y el feto; representa un sistema regulador de intercambios tanto cuantitativos, como cualitativos, entre los dos organismos, al modificar el metabolismo de la madre, transformando, almacenando, redistribuyendo sustancias materiales para ambos seres. Así pues, el feto crece sin agotar a la madre en su proceso, aun cuando obtiene de ella todas las sustancias nutricionales [Irigaray 3, p. 74]. Argumento con el que disiento, ya que si bien es cierto que ambos, tanto el feto como la madre mantienen su individualidad, su identidad, no por ello el hijo deja de agotar a la madre en su proceso de maduración. Más bien considero que el hijo es implacable respecto a la madre, en su afán por sobrevivir.

Irigaray considera que tanto la virginidad como la maternidad envuelven dimensiones hasta ahora colonizadas por la cultura masculina, al convertirlas en objeto de comercio entre padres, hermanos, maridos, así como condición de posibilidad de la encarnación de su divinidad. Por tanto, propone recuperar el

sentido tanto de la maternidad, como de la virginidad, como posesión de las mujeres, sin connotaciones sufrientes, ni mutilantes. La maternidad no debe significar una trampa, así como la virginidad tampoco significa "pureza", signo del territorio inviolado, intocado por otro poseedor. Las mujeres-vírgenes son las que han conquistado su espiritualidad, las que han liberado sus cuerpos y almas de cadenas culturales, temores, fantasías, dogmas, posesiones y obligaciones inútiles.

Irigaray no acepta que la inseminación artificial represente una vía de liberación para las mujeres; primero, debido a que la liberación no se alcanza exclusivamente a través de la habilidad para manejar la procreación sin varones, porque ésta sería una precaria libertad; segundo, porque el hombre no está ausente de la procreación artificial, de las tecnologías reproductivas, puesto que siguen dependiendo de su semen; la inseminación artificial continúa inscrita en la sujeción de las mujeres a la función maternal prescrita por la cultura patriarcal. No obstante, hemos de señalar, que si bien los avances tecnológicos a nivel reproductivo, no liberan *per se* a las mujeres, sin duda, permiten ampliar sus márgenes de opción, lo que se traduce en un mayor grado de libertad.

La restricción de las mujeres a una maternidad constreñida falocéntricamente es mutilante, tanto para la madre como para el hijo/a. Sujetas a la ley del padre, en calidad de soportes silenciosos, irreconocibles, así como de "substrato mudo" de la

cultura, deben permanecer desconocidas, limitando severamente sus posibilidades, su auto-definición y su autonomía; su posición de sometidas bajo el patronímico, las despoja de una identidad como mujeres y seres sexuales. Como madres, sus posibilidades económicas y materiales son severamente limitadas. Apartadas del reconocimiento social y sexual, se convierten tanto en las madres que dan demasiado de ellas mismas, como en las madres que dan demasiado poco: los dos extremos de la maternidad. Para Irigaray, el exceso de amor que no puede encontrar otra forma de expresión más que a través del cuidado del niño/a, es lo que hace de la maternidad una maternidad sofocante, castradora. Esta generosidad excesiva define a la "buena madre", la madre que nunca da suficiente, que mantiene al niño pidiendo más (amor/comida/atención/deseo); hijo dependiente, que a su vez sufre la vida con vergüenza, entre el temor al abandono y la incapacidad de reciprocidad, porque su "deuda" resulta "impagable".

Uno de los argumentos de mayor peso dentro de la revolución cultural que nos propone Irigaray, es el de la necesidad de refundar el vínculo entre madre-hija, para lograr una identidad sana. La maternidad bajo el patriarcado, al mismo tiempo que ha impedido a la madre actuar como mujer, también ha impuesto un "exilio" de sí misma a la hija; al no tener acceso a la madre-mujer, no tiene referente *mujer* con quien identificarse. Modelo que se ha de establecer al margen de la figura de la madre fálica, castrada, o castrante, que le permita lograr una satisfactoria posición como sujeto.

Recuperar el vínculo con la madre es considerado por muchas feministas, como un asunto primordial³. Con el objeto de ser iniciadas en el orden simbólico, en las relaciones de intercambio sexual con los hombres, las mujeres toman un lugar cuando niñas, que les lleva a renunciar a sus relaciones maternas tempranas. Su pre-historia es borrada, y sus relaciones primarias con el objeto amoroso son canceladas. Fase pre-edípica, tiempo anterior a la feminidad o la masculinidad, por tanto, tiempo en donde la feminidad no ha sido reprimida por el patriarcado y la mujer no ha sido convertida en la hechura del hombre. Esto es lo que Irigaray llama "el exilio del continente materno"; al desplazar las primeras relaciones libidinales, las mujeres quedan "exiliadas de ellas mismas" [Whitford, pp. 75-77].

Irigaray proporciona las primeras articulaciones de una relación madre e hija, que supera la simbiosis paralizante. En contra de la imposibilidad de que las identidades de la madre y de la hija se separen planteado dentro del universo simbólico masculino, anuncia una nueva relación en la cual las dos se reconocen como mujeres, como un "nosotras". Identidades que no se subsumen una en la otra, sino que se fusionan sin pérdida. La madre debe abandonar la maternidad tan pronto ésta sofoque sus posibilidades como mujer; así como la hija, debe rechazar el refugio protector de la todo-poderosa-madre, con el objeto de ver a la madre y también a sí misma, como mujer. Restaurar la relación madre-hija

³ Léase la **Ética del Placer**, de Graciela Hierro, UNAM, Méx., 2000, en donde hace un gran énfasis en dicho vínculo, representando un universo axiológico, epistemológico y ético, fundamental para construir una identidad positiva, de parte de las mujeres.

significa tanto la desaparición de la madre fálica, capaz de satisfacer todas las necesidades, como de la madre castrada, representada por el nombre o el lugar del padre o esposo, objeto intercambiable para los hombres, para ser representada como sujeto autoreferenciado.

El vínculo madre-hija debe fortalecer sus identidades, y alcanzar un lugar activo en la relación sujeto-a-sujeto, para resistir los circuitos del intercambio patriarcal, dentro de los cuales funcionan como objetos. Tarea para la cual la madre ha de proporcionar los suficientes nutrientes, nuevas actitudes y valores, acompañados de palabras nuevas, de las que "llenan las ausencias y reordenan sentidos" [Saramago, p. 170], con las cuales hablar y escuchar, y reconstruir su historia, sustrato de su identidad. El regalo del lenguaje, regalo de palabras, es retornado a la madre "con interés", porque crea lazos de reciprocidad, al grado de que la madre puede, eventualmente, también sentirse la hija de su hija. La reformulación de la relación madre-hija transforma al mismo tiempo las relaciones entre mujeres aboliendo sus rivalidades y divisiones, lo que conlleva profundas transformaciones sociales.

Irigaray considera que es importante el rehusar someternos a una función abstracta de la reproducción, en tanto papel social de-subjetivado, sometido a la división del trabajo productor/reproductora, que nos reduce a una simple función, y a una identidad mínima, no propia de seres humanos. Lejos de que la

maternidad sea lo más natural del mundo, es una de las funciones más antinaturales. Gestar y criar un ser humano evoca una interpretación cultural [Rabuzzi, p. 197]. Por otra parte, las mujeres siempre somos madres, productoras de cultura, saberes, amor, deseo, lenguaje, arte, expresión social, política, religión; co-creadoras de un mundo en el que la diferencia sexual es fuente de engendramientos, más allá de la procreación de hijos/as. Recuperar a lo femenino-maternal para el discurso no significa que el género femenino se reduzca a la identidad maternal. Por el contrario, es la condición para distinguir entre madre y mujer, para que se llegue a ser *mujer*. De manera que la maternidad debe ser reconceptualizada como función eminentemente política y como instancia liberadora, parte de la inmensa gama de proyectos que las mujeres pueden ejercer y desplegar. Al abolir la tradicional división sexual del trabajo entre hombres y mujeres, se presenta la apuesta crucial de las luchas de las mujeres: el descubrirse talentos y crear posibilidades para que estas fuerzas, por encima, y más allá de la procreación tradicional, lleguen a ser creadoras de nuevos valores.

La "identidad relacional" de las mujeres puede convertirse en una "identidad para sí", planteada en otros términos. Si ahora es posible ser mujer sin más, sin ser mujer de alguien o solterona, ni "mujer caída" [Le Doeuff], o madre, también podemos relacionarnos generosamente con otros sin perdernos a nosotras mismas. Lo que nos lleva a reformular el concepto mismo del "otorgar". Para lo cual tendríamos que saber conceder, como concede el que sabe lo que tiene. Las

mujeres hemos dado como hacen los que no saben bien qué cosa tienen para dar. De manera que su "donación" representa una renuncia de sí mismas [Bocchetti 2, p. 222]. Donación que se traduce en abnegación: el antivalor que ha marcado más la vida de las mujeres. La única forma de dar sin anularnos a nosotras mismas, es sustentando nuestro dar en el auto-amor, o la auto-estima. A partir de este sentimiento de sí, el dar es un gozo y un enriquecimiento, así como una fuerza expansiva. En estas condiciones se "da" por "exceso" no por "carencia", por tanto, no cabe el esperar la recompensa, porque el dar mismo nos gratifica con creces. Entre más damos, más expandimos nuestra alma, nuestro horizonte vital, al mismo tiempo que creamos una cadena de "dones".

5. Genealogía

El desamparo vivido por las mujeres, su errancia, su deambular por el mundo, se debe a la búsqueda de un lugar propio, una "casa", una patria. Al desterrar a las genealogías femeninas, las civilizaciones patriarcales han reprimido también una parte de la realidad socio-cultural [Irigaray 4, p. 26]. Para Irigaray, la ausencia más significativa dentro del universo simbólico es la de la línea materna o genealógica, la del "asesinato de la madre" [Whitfrod, p. 77], provocando en las mujeres la vivencia de "la castración simbólica". Las huellas de las genealogías madre-hija fueron borradas: descuido sintomático de la cultura patriarcal.

En la filosofía heideggeriana el término "ser" se identifica con el término "habitar". Para Irigaray, ser y habitar están relacionados con el nombre de Hestia, la divinidad femenina que cuida la llama del hogar doméstico. Lo divino es vigilado por la mujer en el hogar y transmitido de madre a hija. El fuego representa a la mujer, guardiana de la pureza. Pureza que no debe entenderse como virginidad o alianza con la cultura patriarcal o con el intercambio de valores entre los hombres, sino como la fidelidad de la mujer a su identidad y a su genealogía. Genealogía que también tiene que ver con lo que Pinkola Estés llama "el cuidado y el hogar del alma", "el cuidado de los huesos", es decir, de la parte indestructible del espíritu, saber propio de la "Mujer Sabia, la Mujer Salvaje".

La necesidad de rescatar las genealogías femeninas es tan importante para Irigaray como la creación de "comunidades sororales" -el "affidamento de las italianas", entendido como confiamiento-, posible vía de verdad y libertad [Laurentis, p. 102], dado que en ellas impera un nuevo ethos de paridad, fuente de fuerza y saber. Espacios propios de mujeres, más allá de los límites a los que la cultura patriarcal las ha confinado: el útero, su sexo, la procreación, el deseo del varón. Las comunidades femeninas tienen para Irigaray una necesidad contingente, como es el carácter de todas sus propuestas, en función de una sociedad y una cultura dinámica y abierta; mientras que para Muraro, se trata de estructuras sociales definitivas, para abrirse camino y realizar una búsqueda auténtica [Muraro 2, pp. 197-207].

Irigaray considera que una cultura de la diferencia implica una genealogía femenina -genealogía de *madres*, no de mujeres, debido a que la madre lleva el nombre del padre, mientras que la mujer como tal, es invisible- como forma de que las mujeres accedan tanto a su identidad, como a la conciencia de los derechos y responsabilidades propios de su género. A través de la genealogía femenina, las mujeres obtienen las mediaciones y los distanciamientos necesarios para su liberación. Para poder trazar una genealogía femenina de alcurnia, se requieren nuevos tipos de lenguaje, nuevos sistemas de nomenclatura, nuevas relaciones de intercambio económico y social, es decir, una reorganización completa del orden simbólico.

Al hacer desaparecer las genealogías de las mujeres, las diferencias generacionales entre ellas se borraron. El hombre mira a la mujer como una *substituta* de su madre y la mujer simplemente toma su lugar. Así, las mujeres en lo simbólico están en una especie de presente continuo, exiliadas dentro de la familia del padre-marido. El rescate de nuestra genealogía nos permite reencontrar "un patrón de medida mujer para estar en el mundo" [Bocchetti, p. 223], y resignificar al mundo, a los otros, a la naturaleza y a nosotras mismas, y posicionarnos de otra manera en el espacio natural, social y cósmico. Espacio discursivo y sexual -no mediado por los hombres-, de intercambio, sin duda, sin culpa, donde poder habitar sin pérdida, sin abandonar parte de nosotras mismas. La apertura en libertad, tanto física, como mental, nos permite imaginar,

inventar, nombrar lo inédito [Grosz, p. 121]. La recuperación del vínculo con la madre connota lo que Graciela Hierro llama "educación matrilineal": pensamientos, conocimientos, prácticas, experiencias e historias, en cuyo núcleo se encuentra la "madre poderosa" [Hierro 4, p. 8].

Dado que nuestra sociedad es todavía una sociedad de entre-hombres, es preciso recuperar la genealogía femenina, de la madre, la abuela, la bisabuela, las hijas, para conquistar y conservar nuestra identidad, así como recuperar una historia, en donde han existido mujeres que hemos olvidado y que necesitaríamos rescatar [Irigaray 8, p. 15]; una historia que se ha vuelto invisible por el encierro de las mujeres, bajo el nombre de familia y su ubicación dentro del orden patrilineal. El proyecto de recrear un pasado perdido no significa ubicarnos en una actitud reaccionaria, sino que consiste simplemente en recuperar a las mujeres "olvidadas de la historia" y revalorar la cultura femenina, a partir de los roles que no son comúnmente registrados ni vistos dentro del archivo histórico oficial, donde no sólo está presente "la mujer caída", la esclava vencida, sino también la madre magnánima y creadora. La recuperación de la "madre poderosa" genera la autoridad, que es la base de la acción positiva [Zamboni, p. 207] y nos permite legitimar una diferencia humana originaria. Por tanto, nuestra autodefinición y libertad están en deuda con ella. Deuda que hemos de pagar pública y socialmente por medio de otras mujeres [Laurentis, p. 108], a través de la creación de redes de apoyo y reconocimientos.

La genealogía de las mujeres, prerrequisito de una posición dentro de lo simbólico, es esencial para lograr una posición autónoma para construir la propia identidad. La falta de simbolización de la relación madre-hija, hace imposible a las mujeres tener una identidad en el orden simbólico diferente a la función maternal. Sin genealogía propia, las mujeres permanecen en la metafísica de "lo mismo": "simples residuos", "hombres imperfectos", "objetos de intercambio". La genealogía lleva a la re-exploración de las imágenes de la relación madre-hija, a través de modelos diferentes, positivos. Madre, que paradójicamente hay que abandonar, como asilo, refugio o cobijo, con el fin de liberarse de los vínculos que atan a la mujer-madre-hija a la dominación del padre, es decir, para conocer la autonomía de las mujeres en relación, y más allá, de los hombres. A cambio de esta aparente pérdida, la hija puede, por primera vez, relacionarse con la madre-mujer. Al representar a la mujer, más allá de su función maternal, se la reconceptualiza, reclamando para ella una historia y un contexto que ha sido tachado en aras de la maternidad.

Según Jaques Attali, las grandes bifurcaciones de la humanidad se han llevado a cabo a través de los conflictos entre hermanos: Caín y Abel, Jacob y Essaú, Isaac e Ismael, etcétera, de ahí la necesidad de crear como utopía del siglo XXI las comunidades fraternales, es decir, sociedades en donde hasta los hermanos se amen, "dando a la fraternidad un sentido nuevo y pleno... 'alegrarse del éxito ajeno' " [Attali, p. 87]. Si siguiendo a Carla Lonzi, Irigaray considera que el

derecho a la "verticalidad", a su genealogía, es de suma importancia para las mujeres, asimismo la horizontalidad en sus relaciones resulta crucial. Una de las cuestiones más problemáticas para el feminismo estriba en cómo construir la sociedad, el orden simbólico y el contrato social femeninos, en donde imperen las relaciones horizontales entre mujeres, dada la ancestral rivalidad que ha prevalecido entre ellas. Irigaray sugiere que es imposible negociar los problemas que las relaciones horizontales arrojan, sin atender a las relaciones verticales, es decir, la relación prototípica entre madre-hija. En la sociedad patriarcal esta relación resulta conflictiva. Las mujeres definidas como "madres" obstaculizan su relación con las otras mujeres por varios factores: 1) no hay espacio para más de una madre. Puesto que el lugar de la madre es único, volverse poderosa significa volverse madre, ocupar su lugar. 2) La crueldad, el odio, la envidia y la rivalidad que las mujeres experimentan entre ellas, convirtiéndose en agentes de su propia opresión y de mutua auto-destrucción, se debe a que no hay formas de negociación disponibles para ellas dentro de lo simbólico. Carecen de mediación para las operaciones de sublimación. 3) Sin genealogía, fuera de lo simbólico, las mujeres son incapaces de individualizarse entre ellas, de percibirse como diferentes, de no confundir sus identidades. Mientras los hombres habitan, las mujeres, en su estatus ontológico, están fusionadas, no son sujetos [Whitford, pp. 75- 97].

Las relaciones entre mujeres, si son simbólicamente reforzantes, si no se reducen a la simple solidaridad o identificación recíproca, si son relaciones mediadoras en donde se acepta la libre afirmación, representan instancias que fortalecen y dan saber [Muraro 2, p. 214]. Reconocer que no todas las mujeres somos iguales, y por tanto, una puede valer más que otra, significa romper el orden masculino, lo cual representa una liberación. En otras palabras, es necesario destruir el régimen de igualdad entre mujeres, porque dentro de este contexto la igualdad representa un antivalor, al grado de hacernos intercambiables. De manera que la disparidad entre mujeres no es fin en sí mismo, sino un medio necesario, para que cada una, apoyada en el valor de otras, alcance el sentido del propio valor [Colectivo No. 4, Milán, p. 157]. Dentro de este contexto, el que una mujer se destaque no significa la pérdida de espacio para las otras, sino que es un elemento que fortalece y potencia a las demás. El "confiamiento" dentro de la disparidad "puede cambiar los contenidos afectivos, el significado simbólico y el valor social de las relaciones de las mujeres y hacia sí mismas, y producir otra estructura de intercambio simbólico y otras prácticas de significación" [Laurentis, p. 103]. De manera que, lo que llamamos "éxito", o "valor" es reconceptualizado, sobre todo si aceptamos el respeto a las diferencias, puesto que no cabe hablar de desigualdad.

La aceptación de la disparidad entre mujeres nos permite representar nuestras relaciones al margen del ideal de justicia abstracto, neutro, así como del

resentimiento y la culpa que la autoridad abstracta despierta, como pueden ser: Dios, el Padre, el Estado, que deslegitiman y borran toda diferencia actual. Por tanto, es necesaria una figura femenina de autoridad y mediación simbólica que legitime la diferencia femenina como diferencia humana originaria: "la madre simbólica". Ésta nos permite reconocer y afirmar a las mujeres como sujetos, en un marco de referencia femenino trascendente, con relación a las subjetividades y diferencias de las mujeres individuales. La "madre simbólica" es una estructura que sostiene y reivindica el valor del "cuerpo vivido", la naturaleza genérica y corporal del pensamiento, el conocimiento, la experiencia, la subjetividad y el deseo de las mujeres. Diferencia originaria que garantiza la demanda de las mujeres de una existencia afirmativa como sujetos sociales, autónomos, independientes de la definición y dominación masculinas [Laurentis, 105].

El descubrir las huellas de nuestras ancestas no debe confundirse con la ilusión que proporciona una "utopía de la nostalgia", la cual tendría un cierto tinte reaccionario. Recuperar nuestra genealogía es un acto revolucionario, porque nos permite responsabilizarnos no sólo del presente, sino aún del pasado, al margen de cualquier sentimiento de victimización. Nos lleva a mirarnos, descubrirnos y proyectarnos en el tiempo, y construir nuestro futuro, como parte de un proyecto de esfuerzos y realizaciones, tendido en el tiempo. El desarrollo de una genealogía femenina representa una de las tareas más urgentes para todo tipo de feminismos, dado que en ello nos va en juego, tanto nuestra identidad, como nuestro auto-

respeto. Dimensión que nos brinda la seguridad que da el estar en el mundo como en "casa", porque como en algún lugar señala Sábato: "quien no ama su provincia... su pequeño lugar... por pobre que sea, mal puede respetar a los demás". Al recuperar, descubrir e inventar nuevas genealogías, las mujeres recuperan para sí mismas su "morada", un nuevo espacio-tiempo donde su visibilidad es legitimada por otras mujeres que sirven de mediación simbólica y de nuevos marcos de referencia: fuente del reconocimiento y respeto.

6. Religión

Si las genealogías femeninas nos remiten al pasado, Dios es lo otro sin lo cual no podemos absolutamente ser. Nuestra finitud se orienta por referencia al infinito, dada nuestra "condición fronteriza, equidistante de lo físico y lo metafísico, de lo animal y lo divino, entre el mundo y el misterio" [Trías 4]. Necesitamos un Dios que sirva como pasaje del pasado al futuro, un puente que nos conduzca al camino del ser, que mantenga nuestros límites y posibilidades, que inspire nuestros proyectos, y establezca nuestro propio orden, nuestras propias metas y nuestras propias leyes. Como señalara Eduardo Nicol en **La idea del hombre**: Dios resulta un punto de referencia esencial, aun para ser negado.

La revolución cultural que nos propone Irigaray, va íntimamente ligada a lo religioso, porque ninguna subjetividad humana ha sido establecida sin la ayuda de lo divino. Toda cultura está impregnada de tradiciones religiosas, aunque no nos demos cuenta de ello, al grado de que "la cultura de la gente es la encarnación de su religión" [Eliot, p. 24]. Si no podemos relacionarnos con algún horizonte para el logro de nuestra identidad, no podemos llegar a ser. Nuestra tradición teológica ha dificultado a las mujeres la construcción del género femenino: 1) Al carecer de una Diosa y de una trinidad femenina: "madre, hija, espíritu", que nos sirviera de referente. La máxima jerarquía femenina, la Virgen, está fijada en el rol de madre, a través de la cual el hijo de Dios se hace carne. 2) Al ser transferido el absoluto a un tiempo y un lugar trascendental, en vez de interpretarlo como infinito que reside entre nosotras. Por tanto, Las mujeres necesitamos de una Diosa, modelo de perfección de nuestra subjetividad, para poder nacer como mujeres, para no vivir en el exilio, obligadas a satisfacer pautas ajenas, enmascaradas, separadas de nosotras mismas. El ser las guardianas de la filogénesis de la humanidad y de la ontogénesis del hombre y de la mujer, nos hace tener una vocación de colaboradoras en la redención del mundo [Garry y Pearsall, pp. 474-479].

La connotación positiva del género masculino deriva del tiempo del establecimiento del patriarcado y el poder falocéntrico, debido a la apropiación que los hombres han hecho de lo divino. Sin el vínculo con lo divino los hombres no podrían hablar como lo hacen. El hombre se convierte en Dios, en palabra hecha carne, al darse

un padre invisible. La apropiación de los hombres del código lingüístico los lleva a probar que ellos son padres capaces de engendrar el dominio cultural, por tanto, más poderosos que las mujeres-madres. Tal hecho ocurre durante el II milenio a. C., cuando el proceso de la creación dejó de entenderse mediante el símil de la fisiología reproductora femenina, y pasó a ser descrito como el resultado de instrumentos de poder tales como la palabra: *principio creador* [Rodríguez, p. 321].

Puesto que el patriarcado se ha encargado de despojar a las mujeres de lo divino, al representar a Dios como un ser masculinizado, Irigaray señala la necesidad de recuperar a la divinidad femenina que pudiera introducir la diferencia sexual en el ámbito de lo simbólico. Lo que convertiría a las mujeres en partícipes de la función mediadora de lo divino, representantes tanto de lo celestial, como de lo terrenal. Irigaray toma de Feuerbach la noción de Dios como límite, punto de referencia de la perfección, centro de coherencia y constitución humana. Un Dios encarnado en el ser humano, en este caso las mujeres, crearía un nuevo humanismo.

Al no estar excluidas las mujeres del ideal trascendente su identidad ha dejado de representar sólo al cuerpo, a lo sensible. De ahí que Irigaray acuñe el término "trascendental sensible" -que aparece una vez más- para designar lo aparentemente contradictorio en términos, reconociendo en esta noción, que el

cuerpo es representado y simbolizado de tal manera, que las mujeres no sólo son guardianas de lo corporal, sino que pueden sublimarse como mujeres. El "trascendental sensible", vinculado a la identidad, nos convierte en mediadoras y puentes, en relación a la Diosa, a la que no esperaríamos pasivamente, porque la traeríamos a la vida a través de nosotras, en una resurrección o transfiguración de la sangre y de la carne. Por tanto, Dios lejos de ser una entidad trascendente, es el horizonte en el que el género se cumple. Así pues, como señala Klossowski, el problema de la identidad es un problema teológico [García Ponce. P. 80]; pero, en la propuesta de Irigaray, el problema teológico se convierte en problema antropológico.

Mientras que Nietzsche considera que a un Dios chico le corresponde un hombre grande, en el caso de las mujeres, éstas necesitan de una Diosa grande, poderosa, que sirva de referente de su propio poder. Puesto que las mujeres hemos sido colocadas fuera de la esfera de lo divino, mediada nuestra relación con Dios a través de los hombres, necesitamos repensar la cuestión religiosa, para restablecer el vínculo con la divinidad desde una perspectiva femenina, lo que se traduce necesariamente en una nueva dimensión de futuro, al imaginar nuevos alcances, categorías y utopías. Las mujeres situadas sólo en la reflexión del pasado y la inmediatez del presente viven una vida inerte y fija. Para vivir el presente como propio es necesario tener alguna concepción del futuro, como horizonte temporal al cual proyectarse. La Diosa representa este horizonte predecible, proyecto al

que nos acercamos progresivamente, paso a paso. La vivencia de lo divino es un modo de ser necesario, que nos ubica dentro de una trayectoria amplia, desde la cual nos abrimos a nuestros ideales auto-elegidos, caminos de desarrollo de la "perfección", "para llegar a ser lo que somos", según nuestra condición limítrofe. Por tanto, las Diosas representan el ideal o la auto-representación perfeccionada de nuestro deseo. Las Diosas son también nombres que formulan significados mágicos, capaces de darnos acceso a un espacio infinito, espacio cósmico, donde logramos una máxima amplitud en tanto sujetos; dimensión donde nuestra identidad ha de ser situada por nosotras y por los otros, a partir de nuevos significados disponibles por sistemas representacionales específicos. Al crear a un Dios masculino, los hombres han dado infinita extensión al principio masculino. De igual manera, las mujeres necesitan de lo divino para dar el mismo grado de extensión a su identidad.

La adopción de la Diosa permite a las mujeres revolucionar el universo axiológico. Lo divino significaría un referente y garante de nuestra identidad, horizonte-no-restrictivo que establecería un género con mayúscula que asegurara el auto-amor. Por siglos se ha valorizado el género masculino, en detrimento del valor de lo femenino. La recuperación de las Diosas, de parte de las mujeres, representa recobrar la imagen de valor perdida a lo largo del tiempo. Significa restablecer la auto-estima propia de una subjetividad autónoma, para-ellas mismas, y no sólo en su exterioridad para-otros, "el otro de lo mismo". Si para Feuerbach Dios es el

espejo del Hombre, las mujeres necesitan mirarse en la Diosa, para poder amarse. El concepto de la Diosa y lo divino necesitan ser contextualizados para crear las condiciones necesarias para el establecimiento de una identidad autónoma. Una religión centrada en las mujeres representa una clase de auto-adoración, que sirva de contraparte de los ideales masculinos. Para los hombres el concepto de Dios ha sido una forma de compensar a la maternidad. La concepción de una divinidad omnipotente, les ha funcionado como espejo ante el cual mirarse. Formados a su imagen y semejanza, han participado de su potencia creadora.

Consecuentemente, la tarea de las mujeres estriba en encontrar un Dios propio. Una Diosa que mantenga la medida de sus límites, que inspire sus acciones y su relación con el infinito. La noción de Irigaray sobre la Diosa y lo divino es parte de su estrategia general para la deconstrucción de los textos filosóficos y teológicos. Es un intento de remplazar una ontoteología y una metafísica que representan el dominio simbólico masculino como totalidad. Por tanto, Irigaray pretende recuperar, no al Dios único y patriarcal, cuya unidad y universalidad barra con el panteón politeísta, sino a dioses sexualmente específicos, Dioses y Diosas que representen la extensión y perfección de ambos sexos.

Con el avance social de las mujeres, su participación teórica y práctica repercute en el universo simbólico. Éste deja de ser "uno" para convertirse en universo diverso. El lugar de la Diosa o Diosas permanece como un ideal político, ético y

estético que transfigura la estructura mítica de la deidad bajo la cual está subsumida. La Diosa encarnada aquí y ahora, en carne y sangre, transforma lo trascendental, como "trascendental-sensible": condición de posibilidad de la identidad de las mujeres, desde una posición auto-determinada. De esta manera, la presencia de la Diosa, que subyace en el universo simbólico femenino, debilita y disminuye el poder dominante del sistema patriarcal, al mismo tiempo que ayuda a las transformaciones sociales profundas.

7. Vejez

La situación de los viejos, dentro de nuestra cultura, es tan precaria, que su presencia despierta incomodidad; imagen que nos aterra porque representa el espejo en el cual todos hemos de mirarnos. La vejez se vuelve un tema prohibido hasta afirmar que la vejez no existe. El grupo de las personas de edad avanzada representa una minoría silenciosa, en un continente en donde predominan los jóvenes. "Ser viejo es un secreto vergonzoso del cual es indecente hablar". Por tanto, "hay que romper con la conspiración del silencio y dejar de tratar a los ancianos como parias" [Beauvoir 2, pp. 7-10].

Dentro de este orden de cosas, la cultura, neoliberal y machista, que vivimos, ejerce toda su violencia sobre la población más débil: las mujeres de edad

avanzada. Éstas, al no representar una fuerza económica, no tienen los medios para hacer valer sus derechos, al grado de que las manifestaciones de sus reivindicaciones causan escándalo. Derechos tales como: el derecho al placer, a vivir de una pensión digna aun cuando no hayan ejercido un trabajo remunerado, a ser felices y respetadas, a tener espacios propios, a seguir conociendo y creciendo y amando, a seguir trabajando, produciendo y creando, a tener actividades gozosas, a expresar su sentido de la existencia; derechos que parecieran fuera de lugar.

Dentro de la cultura de la diferencia sexual el tiempo mismo es contemplado de diferente manera. La edad deja de significar envejecimiento, acumulación de años, incremento de pérdidas, decadencia orgánica, para convertirse en una construcción. De suerte que el tiempo que transcurre, "no nos da la sensación de gastarnos y perdernos como un puñado de arena, sino de realizarnos" [Saint Exupéry, p. 26]. Hemos por tanto de abandonar la idea de que la vida es un progreso preordenado de la infancia a la madurez, seguido de declinación inevitable, sino más bien, hemos de considerar que más allá de la madurez hay años de creatividad y capacidad productiva, con tremendas oportunidades aún, de aprender [Caney, pp. 5-13] y de enseñar.

La cultura de la diferencia sexual rompe con la tradición que pesa sobre las mujeres, según la cual, su valor está fuertemente vinculado a lo biológico, a su

función reproductora. Al reconceptualizarse la identidad femenina, y la maternidad misma, los años adquieren otro tipo de significación, y su desarrollo se plantea como continuo; circunstancia que requiere, al mismo tiempo, de condiciones sociales capaces de crear un sustrato material, que garantice la calidad de vida, para lo cual se requiere la creación de políticas sociales que posibiliten nuevos espacios y nuevos tiempos, donde las mujeres puedan seguir desplegando sus potencialidades, y seguir siendo "seres productivos"; entendiendo que "el producir" no está necesariamente vinculado con la producción de bienes mercantiles.

Si bien, la actividad es un medio de rejuvenecimiento [Woltereck, pp. 157-158], lo que está en juego no es encontrar nuevas formas para rejuvenecer, ante la vejez entendida como degradación, sino de recodificar la vejez misma, en donde la vida vivida esté dotada de dignidad, por el simple hecho de haber participado en la aventura maravillosa del vivir. La vejez con dignidad es posible, dentro de una nueva cultura que se cumpla fuera del ámbito de la violencia, en donde no quepa hablar de las viejas como "las más débiles", porque se han creado instituciones donde se preservan sus derechos, los que a su vez concretizan los valores fundamentales, que les permitan experimentar la amplitud indefinida de nuevos horizontes de realización. De manera que "la misma finitud se convierta en plenitud, no en un vacío" [Rossana Rossanda 2, p.262]. En la vejez, frente a la moral de la realización, la belleza, el bienestar, el éxito, el reconocimiento social, la

riqueza, la fama y el prestigio, surge una moral de la dignidad. Una moral que no reivindica deontologías profesionales ni aspira a la producción o consumo de objetos, sino que, por el contrario, "se consume en la exuberancia de la vida y en el objeto de sus afectos" [Rupert de Ventós, p. 62]. Se trata de una nueva moral y una nueva economía del existir que reformula el principio de rendimiento, a favor de la reivindicación de las exigencias últimas, del reconocimiento de las afinidades, la vastedad del "territorio del corazón", la hondura de la sabiduría. Si bien los espacios externos de acción se reducen en la vejez, y la capacidad de trasladarse de un lugar a otro se ve limitada, la vivencia del espacio y el movimiento son realizados de otra manera, internamente y con mayor intensidad, hasta "escuchar el ser de las cosas", "el silencio" de una vida cuya riqueza y diversidad no se expresa bajo la forma material, sino de significados y valores conferidos a las cosas más sencillas, tan baladíes que pasan desapercibidas para los no iniciados. Las mujeres maduras podemos, como apuntara Virginia Woolf, en **Al Faro**, "mantenernos en el nivel de las experiencias ordinarias, sentir simplemente que esto es una silla y aquello una mesa, pero también, al mismo tiempo, que es un milagro: un éxtasis".

Nada en la vida se asemeja a la acumulación de uno más uno. La progresión del tiempo es algo más que la mera suma de años y caducidad. A medida que pasan los años, al mismo tiempo que se producen las pérdidas físicas, se amplía la esfera del orden espiritual, se hace más denso el existir, y el alma se agiganta. Lo que

nos rodea adquiere mayor intensidad, profundidad y amplitud; sensación que se asemeja a haber llegado a la frontera de un nuevo país, en donde nos sentimos más libres, más solidarios, más cómodos, más "en casa". Si bien las piernas no pueden conducirnos ya a muchos lugares por difíciles de transitar, pueden transportarnos a otros tipos de lejanías.

La edad madura nos convierte nuevamente en "transgresoras", actitud que adoptamos alguna vez, en la adolescencia; pero a diferencia de ésta que implicaba la simple "negación" de lo establecido, ahora estamos dotadas de múltiples respuestas y propuestas; las que se fueron conformando a través de la experiencia acumulada en nuestra mente y en nuestro cuerpo, nuestros sufrimientos, nuestros saberes, nuestros amores y hasta nuestros odios, frustraciones y fantasmas. Bagaje invaluable del que todas estamos dotadas, si aceptamos que no hay "vidas chicas". A través de los años, rompemos la prisión formal, convencional y descubrimos en nosotras una nueva piel, a partir de la cual redimensionamos el mundo, a los otros, a nosotras mismas; nuestra "identidad relacional" se manifiesta, más libre y más creativa.

La cultura de la diferencia sexual contempla el cuerpo ya no sólo como engendrado por los padres, sino el cuerpo que nosotras, al final, volvemos a darnos. Dado que, "La edad adulta consiste en devenir causa de sí y para sí, darse un origen propio" [Irigaray 7, p. 71]. Envejecer puede ayudarnos a atravesar fronteras que

nos hacen más libres [Irigaray 4, pp. 113-114] y mantenernos en perpetuo crecimiento, y florecimiento, con la condición de que permanezcamos cerca de nosotras mismas, de los otros y del mundo. Ser mujeres "mayores" nos permite renacer, en medio de tantas sorpresas como hayamos conservado nuestra capacidad de imaginar.

La cultura de la diferencia sexual intenta codificar la cultura femenina, creando espacios simbólicos y sociales donde sentirnos cómodas, al margen de sentimientos de extrañeza, incomodidad, inadecuación, donde actuar con placer, competencia y bienestar. Representa una propuesta para recuperar las prácticas propiamente femeninas, prácticas empíricas, "ciencia" no codificada, en contra de un saber autoritario, oficial y elitista, recuperando nuevos senderos del alma, nuevos conocimientos a partir de lo "vivido", nuevos lenguajes y nuevas racionalidades. Cultura que no significa un nuevo totalitarismo, ni una cultura separatista, porque no excluye al otro, sino que trata de lo que dentro de las teorías de los "sistemas" de las ciencias sociales se pretende crear para alcanzar un equilibrio de poderes, en un "mercado político", en donde se haría circular el capital femenino. Cultura que no puede considerarse como *complementaria*, porque en el transcurso de nuestra larga historia y nuestros innumerables cambios de piel, se fue conformando como diferente.

C O N C L U S I Ó N

El feminismo de Luce Irigaray, representa una de las propuestas más lúcidas y radicales del feminismo de principio del nuevo milenio, al lanzar una crítica a la sociedad y a la cultura androcéntrica, desde "otro lugar", constituido éste a partir de lo que consideramos es la categoría fundamental de su pensamiento: la diferencia sexual. Punto arquimédico a partir del cual plantea una revolución simbólica, una nueva ontología, puesto que parte de la consideración de que la diferencia entre los sexos es de carácter radical. La diferencia ontológica representa no una esencia metafísica, sino una estrategia de carácter político, que apunta a definir la especificidad de la subjetividad, la sexualidad y la experiencia femeninas. Propuesta que impacta tanto en el plano teórico como en el plano práctico.

El discurso de Irigaray se centra en el sujeto filosófico relacionado con la crisis del logos que anuncia la muerte de la filosofía, la muerte del sujeto universal, pináculo del reflejo masculino; crisis que considera es la condición de posibilidad para la expresión de una subjetividad femenina, ya que construye sobre sus ruinas un nuevo orden. El propósito del trabajo de Irigaray es cuestionar a la metafísica de lo "mismo", totalitaria, autorepresentativa del sujeto masculino. Somete a juicio su pretendida neutralidad y universalidad, sus principios falocéntricos, sus respectivos esquemas conceptuales y sus metodologías. Considera, por el contrario, que el

discurso es siempre sexuado, nunca puro, ni universal. Por tal motivo, su proyecto es des-cubrir, de-velar los textos principales de la filosofía occidental, a los que hay que leer, re-leer y des-leer, con el propósito de devolverle el lugar a lo "femenino", convirtiéndose en práctica subversiva.

La creación de un nuevo orden simbólico con base en la diferencia sexual no se ubica fuera del orden simbólico masculinizado. El universo simbólico femenino en gestación, realiza los cambios necesarios para minarlo, produciendo alteraciones graduales desde el interior del imaginario masculino, donde realiza nuevos juegos interpretativos. Sistema que reconceptualiza y reivindica la "otredad" como instancia radical, capaz de crear un orden propio de las mujeres. De esta manera, se convierten en sujetos dentro de la cultura monosexual, interlocutoras creativas, reconocidas como lo "otro".

Para Irigaray la feminidad ha oscilado entre la represión ancestral, consecuencia de la sumisión de nuestro sexo a las estructuras patriarcales, y la amenaza permanente de ser neutralizada dentro de la lógica de lo "uno", borrando nuestras diferencias. Por tanto, a través de su propuesta nos ofrece una vía para conquistar nuestra feminidad, entendiendo que no hay nada como "feminidad perfecta" ni como "auténtica diferencia", porque la feminidad es un ideal a cargo de cada mujer, así como la diferencia sexual es en gran medida un sistema de signos difícil de revocar, aun de explorar, dado que la vivimos por medio de

convenciones internalizadas. Siendo así, no cabría pensar en esta neo-feminidad como una mera forma de voluntarismo. Significa simplemente el rechazo al sistema de signos utilizados por el sistema simbólico masculino, para inventar un nuevo lenguaje capaz de expresar nuestro ser, para no caer en una mera sustitución de una convención por otra. Aun cuando siempre estamos negociando con las convenciones en uso, como consecuencia y según el grado de nuestra libertad.

A partir de nuevas categorías de la realidad, de dos universales en vez de uno, de dos parámetros, de una concepción dual del ser según el cual el ser-mujer y ser-varón son formas originarias, podemos hablar de la igualdad y de la diferencia. La igualdad está referida a la dignidad definida en términos kantianos, de la que como seres humanos hemos de gozar, dada nuestra condición de fines en sí mismos; lo que implica la realización de nuestros derechos, no neutros, sino sexuados, referidos a necesidades específicas. La especificidad de hombres y mujeres nos lleva a las diferencias. Diferencia que se contempla como irreductible en la concepción feminista del mundo, del cuerpo, de las instituciones, del conocimiento, de los discursos, de las prácticas culturales y sociales, de los procesos subjetivos, de la conciencia histórica, de los deseos y de los sueños. Diferencia que incluso se concilia, en un momento dado, con la igualdad, cuando es llevada hasta sus últimas consecuencias. Por tanto, sabemos todos los "diferentes", que hemos de luchar en dos frentes, ya que hay momentos en los que se impone la categoría de

igualdad, y en otros la diferencia; pero, donde la igualdad no se equipara a neutralidad, ni a asimilación, ni a homologación.

Dentro de este contexto, la diferencia se conserva no como desventaja, carencia o complementariedad, sino positivamente, pese a haber sido vivida por las mujeres en calidad de vencidas o subordinadas. Experiencia que Irigaray privilegia como base de nuestra liberación, porque no podemos omitir una historia en donde han sido la opresión, la explotación y la subordinación derivadas de la diferencia. Circunstancia que no ha de dar pie al revanchismo ni al victimismo. Por otra parte, la diferencia es reconstruida dentro de una multiplicidad de diferencias, que se integran, porque sus bordes fluctúan, se intercomunican, construyen y enriquecen el "hogar común" de los seres humanos, en un juego sin privilegios. Hablar de la "diferencia" es transportarnos a una dimensión inmensa, en donde se produce la multiplicidad y diversidad; en donde todo está investido de una luz diferente, un diferente punto de fuga.

Pese al gran peso específico del que la categoría de "diferencia" está dotada en la propuesta que nos ocupa, no ha de derivarse a un feminismo ni ginecocéntrico, ni universalista, que no sería sino el reverso de una ontología propia de la lógica androcéntrica. La "diferencia" representa una simple arma estratégica de carácter posicional, no absoluta. Categoría necesaria para reevaluar la teoría de un sujeto femenino.

Puesto que lo femenino ha sido el "punto ciego" de todos los procesos textuales y teóricos, porque su voz ha estado acallada por las palabras de los otros, el primer paso en la elaboración de un sistema simbólico es el que las mujeres reconozcan el vínculo existente entre ellas, para legitimar su ser y valer en el mundo a la luz de nuevos horizontes de sentido, de nuevas perspectivas. Ontología bajo la cual no caben las relaciones binarias, de oposición, o complementarias, propias de la ontología masculinista, cuya lógica de dominio está regida por la relación dialéctica del amo y del esclavo. Al no estar subsumidas las mujeres bajo la lógica de lo "mismo", lo "uno" y lo "único", reivindican su ser en función de sus propios parámetros, entendidos éstos en términos de diversidad, de proliferación de diferencias; las que por otra parte, se reinventan constantemente, en contra de cualquier tipo de identidad esencial, entendida como substancia inamovible que subyace a los fenómenos.

La diferencia es un dato histórico, no metafísico, porque no existe una verdad absoluta de la mujer; ésta se plantea sólo como ideal, como horizonte por conquistar. La identidad femenina representa una instancia política de grandes proporciones, porque es tanto una construcción, como un punto de partida, una motivación para la acción. Con base en la historización de la subjetividad, Irigaray combina la política de la identidad con la concepción de un sujeto como posicionalidad, no esencializado, puesto que el concepto "mujer" se define no sólo por un conjunto de atributos específicos, sino por la posición socio-histórica que

asume en el mundo para significarlos; situación que es siempre relativa y no innata ni "indecidible". Podemos identificar a las mujeres, plenamente, por su ubicación relativa a una red social y una cultura existente. Contexto que hay que modificar por medio de la creación o la resignificación de una cultura específica femenina.

La estrategia textual de Irigaray es eminentemente política, puesto que se niega a separar lo simbólico de lo empírico, a disociar el discurso sobre lo "femenino" de las realidades históricas, de la condición y el rango de la mujer en la cultura occidental. La creación de un universo simbólico femenino va más allá de la invención de nuevos términos. Se trata de una total redistribución, en donde el sujeto mujer se hace visible, se redefine, se reposiciona como legítima interlocutora del ámbito simbólico; sujeto parlante, discursivo, protagónico dentro del mercado lingüístico que contribuye a ampliar el universo significativo. Posición que es por tanto política. Ser "mujer" es tanto actuar de manera específicamente femenina, como tomar una posición para modificar el contexto mismo desde el cual se actúa y se toman decisiones; espacio histórico en movimiento; lo que implica asumir una identidad fluida, abierta a futuras alteraciones radicales, o formas eventuales de estados de transformación feminista.

La categoría de la diferencia sexual nos remite a una identidad relacional propia de una teoría del sujeto femenino, en donde la identidad genérica se mantiene en virtud de estar marcada por su "otro" radicalmente diferente. La "alteridad" es el fundamento de la ética del amor y el profundo respeto que subyace en la receptividad al otro, en abierta disponibilidad ante su presencia, límites, singularidad, diferencias respectivas e irreductibles. El movimiento hacia el otro mostrado en la Ética de la Diferencia, representa el paradigma de un nuevo modo de relación capaz de generar una nueva humanidad.

Si la identidad es una construcción cultural, discursiva y genealógica, dentro de un sistema de relaciones, de huellas y exclusión, entonces, la pregunta socrática de ¿quién soy? es replanteada en términos de: ¿cómo he sido sujeta? ¿cómo he sido representada? ¿cómo he sido dicha? ¿quiénes me han construido? ¿entre quiénes estoy? ¿cómo me deconstruyo? ¿cómo puedo llegar a ser? ¿cómo puedo representarme?. Preguntas que nos llevarán a una posible deconstrucción-reconstrucción de nosotras mismas, a partir de la adopción de nuevos códigos. Lo que hace coincidir a Irigaray con Foucault, para quien el poder no sólo crea regulaciones, sino también resistencia, actitudes contestatarias.

La teoría del sujeto femenino se constituye a través de la lucha con el antisujeto, en tanto "sujeto sujeta"; sujeto caracterizado por su rechazo, por su resistencia a permanecer enclaustrado dentro de los roles sociales prescritos por la Ley del

Padre. De manera que a lo que nos invita Irigaray es a realizar el acto subversivo por excelencia: la construcción de nuestra propia identidad, de acuerdo a nuestra especificidad y diferencia; convirtiéndonos en lo que podemos y queremos ser. De esta manera las mujeres nos transformamos en sujetos "malos", en tanto transgresoras de lo familiar y tradicional. Nos transfiguramos en "lo más monstruoso", al afirmarnos mediante la resistencia al poder, a lo establecido, a cualquier demanda que no se ajuste a la necesidad superior de la existencia humana: la de la propia dignidad.

Si la proyección de una propuesta estriba no sólo en la originalidad del tema, sino además en la construcción de una gramática que articule grandes categorías, la opción que nos presenta Irigaray logra tal propósito. A partir de una cultura de la diferencia sexual, de la carne, apoyada en "la madre poderosa", punto de referencia y mediadora de lo simbólico que subyace al surgimiento de la subjetividad femenina, y de un sistema imaginario simbólico que se adapte morfológicamente a la realidad corporal femenina, se abren nuevos espacios de significación para reconceptualizar el amor, la maternidad, el tiempo y el espacio, las genealogías, el poder, los derechos, el contrato social, la sexualidad, lo divino, la diferencia misma. Cultura que salva las auto-representaciones de las mujeres de lo humano "universal neutro", al mismo tiempo que recuperan su auto-respeto. A través del "trascendental sensible" se rescata tanto la verticalidad como la horizontalidad en un nuevo sistema relacional de la cultura.

Irigaray al mismo tiempo que desestabiliza la producción de conocimiento hace posible una nueva escritura. Nos convoca a una nueva forma de funcionar dentro del discurso masculino, dislocándolo, trastocándolo y haciéndolo estallar, hasta hacerlo nuestro, tomándolo por nuestra cuenta hasta conformar el espacio de libertad en donde poder habitar y construir nuevos vínculos entre términos, nuevos modos de organización intertextual y nuevas formas de interconexión de conceptos. Desestabilizar las formas existentes de escribir y conocer es una precondition para la afirmación positiva de la feminidad. Sin las categorías intelectuales y normas textuales, no hay espacio conceptual disponible para la auto-representación positiva de las mujeres.

En algún momento se ha considerado que la obra de Irigaray, más preocupada con la feminidad como metáfora y concepto, que como realidad empírica de la vida de las mujeres dentro del patriarcado, nada tiene que ver con las mujeres en la construcción de sí mismas en su esfuerzo cotidiano; sin embargo, yo pienso que la revolución en el ámbito de lo simbólico es coincidente con otras formas de lucha en el que el feminismo se ha comprometido. Para realizar proyectos o traducirlos en hechos, hemos primero de imaginar, nombrar, formular en palabras, codificar esa realidad. De ahí el papel fundamental que la utopía representa como idea regulativa. La revolución en el ámbito discursivo y simbólico necesariamente ha de traducirse, en algún tiempo, en realidad social y política.

No obstante que Irigaray da un gran énfasis a la cuestión del lenguaje, coincidiría con Laurentis, en que el lenguaje no es la única fuente y lugar de significado, la identidad es también una construcción a partir de hábitos, prácticas y resistencias. El sujeto femenino está construido a partir del discurso, al que hay que desarticular al desplazarse dentro del propio discurso para socavarlo, al mismo tiempo que se crean instancias externas para contribuir a la viabilidad de un sujeto social femenino diferente; sujeto que reformula su interacción consigo mismo y con el mundo, al ser dotada su subjetividad con nuevos tipos de experiencia. De esta manera se separa Irigaray tanto del esencialismo como del nominalismo, para crear una tercera vía. Dicha vía señala que, fuera de cualquier direccionalidad unívoca, o de cualquier causa final o eficiente, la subjetividad es creada no sólo por ideas y valores, por un lado, o por causas materiales externas por el otro, sino que ambas instancias están implicadas y vinculadas por medio del compromiso personal con prácticas y discursos, de donde se deriva la tercera vía: la posicionalidad.

Estamos pues, ante un sujeto femenino hasta ahora velado, no extinguido, que ha sido real, aunque ignorado; sujeto que se hace visible a partir de una toma de conciencia y una práctica socio-política, como sujeto minoritario en lucha y resistencia. Sujeto no ensimismado, ni narcisista, ni personalista, ni sectario, sino abierto a la diversidad, enlazado a través de redes de encuentros y reconocimientos recíprocos, con todos los demás sectores, los otros diferentes, con

los que tiene en común la reivindicación de su diferencia: reivindicación en tanto seres humanos.

El feminismo de la diferencia nos parece uno de los planteamientos más significativos dentro del inmenso universo de los feminismos de todo tipo de filiación, porque no sólo representa un desarrollo necesario, a partir del feminismo de la igualdad, y una especie de superación de este mismo, sino que consideramos es la única posición desde la cual podemos abordar la liberación de las mujeres: la diferencia en toda su radicalidad. Propuesta que implica tomar la palabra desde un lugar propio dentro del universo simbólico, ya que nadie puede hablar por nosotras, por tanto, no cabe cambiar una hegemonía por otra.

El trabajo de Irigaray sobre las mujeres nos hace ver cómo las luchas feministas son multidireccionales, participan a través de diferentes prácticas. No obstante la importancia que reviste, desde nuestro punto de vista, el feminismo de la diferencia, representa tan sólo una parte del proceso discursivo que las mujeres han tratado de tejer en torno a su identidad. Feminismo que sin duda será reformulado, una y otra vez, a la luz de nuevas propuestas y nuevos descubrimientos alrededor de la pregunta fundamental hecha por las mujeres sobre sí mismas. Esto es así porque no hay feminismo sino feminismos, traducidos en tanteos, despistes, aciertos y desaciertos. El nuevo orden simbólico cambia las estructuras epistemológicas, políticas y éticas, cambia la percepción de muchas

realidades, crea aventuras que amplían las posibilidades de transitar por caminos ignotos e insólitos.

Si el nuevo milenio se presenta como la imagen del vacío, en donde el mundo está configurado con un poder sin centro, con una economía fluida y una sociedad que carece de actores, mundo fraccionado y fragmentado, Irigaray nos ofrece la identidad como horizonte, en donde la diferencia constituye el hilo de Ariadna que nos permite un punto de coherencia y principio de integración. La identidad dentro de la diferencia permite a las mujeres lograr un lugar protagónico dentro de su especificidad; sin olvidar que el actor es tanto el que actúa con arreglo al lugar que ocupa en la organización social, como el que controla sus vivencias y modifica el ambiente material y social en el que está colocado. Todo esto se inscribe dentro de la lógica de la libertad, que es lógica de la libre producción de uno mismo, donde el actor-sujeto se convierte en principio vigoroso de defensa de la persona contra los aparatos del poder patriarcal.

La propuesta que hemos tratado de exponer, representa una alternativa, visionaria, profética, utópica, entendiendo este término en sentido positivo, es decir, a la manera de Ernst Bloch, según la cual la realidad humana apunta siempre hacia un futuro posible, abierto, a "un todavía no". Utopía no determinista, ni nostálgica, sino dinámica, que no trata de anticipar el futuro, sino de construirlo; entendiendo, además, que el ideal es imaginable y posible, pero



inalcanzable e incoherente, dado que el sujeto sufre infinidad de "cambios de piel", se está metamorfoseando en el camino mismo, sujeto siempre "oscilante", "nómada". El feminismo de la diferencia es un proyecto al cual todas las mujeres estamos convocadas, como todos los otros "diferentes"; contribuyendo de esta manera al enriquecimiento del mundo, dada la vocación de universalidad que caracteriza al feminismo, sustentado en una ética de solidaridad, acorde con la "identidad relacional", que a juicio de Irigaray, es propia de las mujeres.

El feminismo de la diferencia no es un dogma sino una búsqueda, un camino provisional; una encrucijada de muchos caminos que abren múltiples preguntas, las mismas que se ahondarán en la medida en que aumente la autoestima que conduce al autodescubrimiento; sentimiento asociado al equilibrio de nuestra independencia y autonomía; exorcizando con ello la relación amo-esclavo. Identidad ganada en pleno derecho, en nuestro recorrido incesante, en "errancia sin fin".

BIBLIOGRAFIA

- Aaron, Jane y Silvia Walby, **Out of Margins**, The Falmer Press, USA
- Abbagnano, Nicola, **Diccionario de Filosofía**, F.C.E., Méx., 1974
- Agancinski, Sylviane, **Política de los Sexos**, Taurus, Alfaguara, Méx., 1998
- Alcoff, Linda, **Feminario II**, No. 4, Buenos Aires, 1989
- Amorós, Celia, **Igualdad y Diferencia**, PUEG., UNAM., Méx., 1995
- Andreas-Salomé, Lou, **Eros**, Les Editions de Minuit, Paris, 1957
- Arendt, Hanna, **La Condición Humana**, Paidós, Barcelona, 1993
- Aristóteles, **Ética Nicomaquea**, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1994
- Arnaiz Amigo, Aurora, **Feminismo y Feminidad**, Porrúa, Méx., 1981
- Assiter, Alison, **Enlightened Women**, Routledge, N. Y., 1996
- Attalie, Jacques, **Fraternidades**, Piados, Barcelona, 2000
- Baz, Margarita, **Metáforas del Cuerpo**, PUEG., UNAM., Méx., 1996
- Beauvoir, Simone de, **El Segundo Sexo**, Ed. Siglo Veinte, B. A., 1984
- _____ **La vejez**, Ed. Hermes, Buenos Aires, 1983
- Benhabib, Seyla y Durcilla Cornell, **Teoría Feminista y Teoría Crítica**, Ed. Alfons le Magnánim, 1990
- Berlin, Isaiha, **El Erizo y la Zorra**, Muchnich Editores, Barcelona, 1998
- Beuchot, Mauricio, Rev., **Letras Libres** No. 12, Méx., D. F., Cic., 1999
- Bloch, Ernst, **El Principio Esperanza**, Aguilar, Barcelona, 1977
- Bocchetti, Alessandra y Luisa Muraro, **Debate Feminista**, Septiembre, 1991, Méx., D. F.
- [2] "Para sí/para mí", Rev., **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.
- Bosh, Jorge, **Cultura y Contracultura**, Emecé Editores, Argentina, 1992
- Bourdieu, Pierre [1] **La Dominación Masculina**, Anagrama, Barcelona, 2000
- [2] **Sociología y Cultura**, Ed. Grijalbo, México, 1990

- Braunstein, Néstor, et al., **A medio siglo del malestar en la cultura de S. Freud**, S. XX, 1991
- Bremmer, Jan, **From Sappho to De Sade**, Routledge, N. Y., 1991
- Bruckner, Pascal y Alain Finkielkraut, **El Nuevo Desorden Amoroso**, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988
- Butler, Judith [1] "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault, en **El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual**. Compil.: Marta Lamas, PUEG, Porrúa, UNAM, Méx.
- [2] "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", Rev. **Debate Feminista**, No. 18, Méx., Oct., 1998
- [3] **Gender Trouble**, Routledge, N. Y., 1990
- Caney, Elsa, M., **Empowering Older Women**, Edited by Elsa M. Chaney, USA., 1989
- Carroll, Lewis, **alicia en el país de las maravillas**, Porrúa, Méx., 1992
- Careaga Pérez, Gloria, "Orientaciones Sexuales alternativas e identidades", en **Sexualidades diversas: Aproximaciones para su análisis**, PUEG, México.
- Chanter, Tina, **Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers**, Routledge, N. Y., 1995
- Chodorow, Nancy, **The Reproduction of Mothering**, Univ., of California Press, 1978
- Chopin, Kate, **El Despertar**, Hiperión, Madrid, 1997
- Choza, Jacinto y Pilar Choza, **Ulises, un arquetipo de la existencia humana**, Ed. Ariel, Barcelona, 1996
- Cigarini, Lía, Rev., **Debate Feminista**, Sept., 1991, Méx., D. F.
- Cixous, Hélène, **La Risa de Medusa**, Anthropos, Barcelona, 1990
- Clément, Catherine y Julia Kristeva, **Lo Femenino y lo Sagrado**, Cátedra, España, 1998
- Colectivo No. 4, Milán. "Más que hombres mujeres", Rev., **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.
- Connolly, William E., **Identity/Difference**, Cornell Univ., Press, USA., 1991
- Corina, Adela y Emilio Martínez, **Etica**, Akal, España, 1998
- Cruz Díaz, Rodrigo, "Sobre las Identidades Discontinuas", UNAM., Méx., 1991
- Cruz, Manuel, **Tiempo de Subjetividad**, Paidós, Barcelona, 1996
- De la Boétie, Étienne, **Discurso de la Servidumbre Voluntaria**, Ed. Aldus, México, 2001
- De Laurentis, Teresa, **Tecnología del Género**, Ed. ¿ (fotocopias)
- Derrida, Jacques, **Márgenes de la Filosofía**, Ed. Cátedra, España, 1998
- Díaz Cruz, Rodrigo, "Experiencia de la Identidad"

- "Sobre identidades discontinuas", UNAM, Méx., 1991
- Dunayevskaya, Raya, **Liberación Femenina y Dialéctica de la Revolución**, Fontamara, Méx., 1993
- Eliot, T. S., **Notes towards the Definition of Culture**, Faber and Faber limited, London, 1984
- Firestone, Shulamith, **The Dialectic of Sex**, Bantam Book, USA., 1970
- Foucault, Michel [1] **Microfísica del Poder**, Piqueta, España, 1992
- [2] **Historia de la Sexualidad**, Ed. S. XXI, Méx., 1977
- Fraisse, Simone, **Le Mythe d'Antigone**, Armand Colin, Paris, 1974
- Gabilondo, Ángel, **La Vuelta del Otro**, Edit. Trotta, Madrid, 2001
- García Gómez-Heras, J. M., **Ética y Hermenéutica**, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- García Ponce, Juan, **Errancia sin fin**, Anagrama, Barcelona, 1981
- Garry, Ann y Marilyn Pearsall, **Women, Knowledge and Reality**, Routledge, N. Y., 1996
- Gatens, Moira, **Perspectives on Difference and Equality**, Indiana Univ., Press, USA., 1991
- Giddens, Anthony [1] **Modernidad e Identidad del Yo**, Ed. Península, Barcelona, 1991
- [2] **Transformación de la Identidad**, Cátedra, Barcelona, 1992
- González, Juliana, **El Poder de Eros**, Ed. Paidós, UNAM., Méx., D. F., 2000
- Gornick, Vivian, " **El Segundo Sexo de Simone de Beauvoir**", **Letras Libres**, No. 16, Mayo, 2000, Méx., D. F.
- Grimshaw, Jean, **Philosophy and Feminist Thinking**, Univ., of Minnesota Press, Minneapolis, 1991
- Grosz, Elizabeth, **Sexual Subversions. Three French Feminists**, Allen & Unwin, Sidney, 1989
- Hall, Stuart, "¿Quién necesita la "identidad"?", **En los Márgenes de la Educación**, coordinadora Rosa Nidia Buenfil Burgos. Plaza y Valdés, Méx., D. F., 2000
- Habermas, Jürgen, **Conciencia Moral y Acción Comunicativa**, Península, Barcelona, 1985
- Hersh, H., Richard et al, **El Crecimiento Moral de Piaget a Kohlberg**, Narcea Ed., Madrid, 1984
- Hierro, Graciela Coordinadora, [1] **Diálogos sobre Filosofía y Género**, UNAM., Méx., 1995
- [2] **Naturaleza y Fines de la Educación Superior**, UNAM, Méx., 1994
- [3] **De la Domesticación a la Educación de las Mexicanas**, Ed. Torres Asociados, Méx., 1990
- [4] **Ética del Placer**, UNAM, Méx., D. F., 2000

- [5] **Ética y Feminismo**, UNAM., Méx., 2000. 2ª Ed.
- [6] "Los Derechos de las Mujeres", **Revista UNAM.**, Coordinación de Humanidades. Octubre, 1996, México.
- [7] "Del abanico a la guillotina: mujeres, hombres, feminismo y la Revolución francesa 1789-1871", **La Revolución Francesa. Doscientos años después**, F.F.L.UNAM., 1991
- Hirsh, Elizabeth y Gary a. Olsen "Je-Luce Irigaray: A meeting with Luce Irigaray" (Entrevista).
- Hopenhayn, Martin, **Después del Nihilismo**, Ed. Andrés Bello, España, 1997
- Ipazia. "El interés que nosotras aportamos a la filosofía", **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.
- Irigaray, Luce [1] **This Sex Which Is Not One**, Cornell University Press, 1985
- [2] **Speculum**, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974
- [3] **Amo a ti**, Ed. Icaria, Barcelona, 1994
- [4] **Je, Tu, Nous. Toward a Culture of Difference**, Routledge, N. Y., 1993
- [5] **An Ethics of Sexual Difference** Cornell Univ., Press, N. Y., 1993
- [6] **Cuadernos Inacabados No. 5**, Ed. Lasal, Barcelona 1985
- [7] **Ser Dos**, Paidós, Argentina, 1998
- [8] "El cuerpo a cuerpo con la madre", **Cuadernos Inacabados**, Lasal.
- [9] "El otro género de la naturaleza, Rev. **Sorcières**, No. 20, **Cuadernos Inacabados**.
- [10] "Otro modo de sentir", **Les femmes, la pornographie et l'erotisme**, Paris, Seuil, **Cuadernos Inacabados**.
- [11] "Entrevista", Ma. José García Ocejo, **La Jornada**, Marzo 4, 2001, Méx., D. F.
- Izquierdo, María Jesús, **Las, los, les (lis, lus)**, Ed., La Sal, Barcelona, 1983
- Kahn, J. S., **El Concepto de Cultura**, Anagrama, Barcelona, 1975
- Kenyon, Olga, **800 Years of women's letters**, Faber and Faber, USA., 1993
- Koestler, Arthur, **Autobiografía**, T. I., Debate, Barcelona, 2000
- Kolontay, Alejandra, **La Mujer Nueva y la Moral Sexual**, Juan Pablos Editor, Méx., 1986
- Koyève, Alejandro, **Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel**, Ed. Pléyade, B. A., 1975
- Kristeva, Julia, y Catherine Clément, **Lo Femenino y lo Sagrado**, Cátedra, Barcelona, 2000

Lagarde, Marcela, **La Identidad de Género**, Curso en el Centro "Olaf Palme", Managua, Nicaragua, 1992

Laclau, Ernesto, **Emancipación y diferencia**, Ariel, Argentina, 1996

Lamas, Marta, [1], Introducción, **Feminismo. Igualdad y Diferencia**, PUEG, UNAM., Méx., 1995

----- [2] Compiladora, **El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual**, Ed. Porrúa, PUEG, UNAM., México

Le Doeuff, Michéle, **El Estudio y la Rueca**, Altaya, Madrid, 1999

Leonard, George, **El fin del sexo**, Integral, Barcelona, 1983

Lévinas, Emmanuel, [1] **Totalidad e Infinito**, Ed. Sigueme, Salamanca, 1987

-----[2] **La Huella del Otro**, Taurus, México, 2000

Lewis, Carol, **Alicia en el país de las maravillas**, Porrúa, México, D. F., 1962

Lipovetsky, G., **La Tercera Mujer**, Anagrama, Barcelona, 1999

Lonzi, Carla, **Escupamos sobre Hegel**, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981

López Pardinas, Ma. Teresa, **Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX**, Univ. de Cádiz, España, 1998

Mac Cormack, Carol y Marilyn Strathern, **Nature, Culture and Gender**, Cambridge Univ., Press, USA., 1980

Marías, Julián, "Todos los Farsantes son Iguales", Rev., **Letras Libres**, Abril, 2001, Méx., D. F.

Marina, José Antonio, **Ética para Náufragos**, Anagrama, Barcelona, 1995

Marks, Elaine, **New French Feminism**, Univ., de Massachusetts, Press, 1980

Méndez Aguirre, Víctor Hugo, "Platón", **Jornadas Filológicas**, UNAM, 1996

Mc Geny, Nancy E. y Karen O'Connor, **Women Rights**, Praeger, N. Y., 1983

Molina Petit, Cristina, **Dialéctica feminista de la Ilustración**, Anthropos, Madrid, 1994

Moore, Henriette, L., **Antropología y Feminismo**, Ed. Cátedra, Univ., de Valencia, 1991

Muguerza, Javier, **Desde la Perplejidad**, F.C.E., México, 1996

Muraro, Luisa [1] **Traer al mundo el mundo**, Diótima, Icaria, España, 1996

----- [2] y Chiara Zamboni, "Diótima", **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.

Nancy, Jean-Luc, **La Experiencia de la Libertad**, Paidós, Barcelona, 1996

Nicholson, Linda, **Feminism/Postmodernism**, Routledge, N. Y., 1990

Nicol, Eduarde, **La Idea del Hombre**, F.C.E., Méx., 1989

-
- Olivé, León y Fernando Salemerón, Editores. **Cuadernos**, UNAM., 1994
- Ortega y Gasset, José. **Estudios Sobre el Amor**, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1973
- Owens, Craig, **Posmodernidad**, Ed. Kairós, Méx., D. F., 1988
- Palmier, Jean-Michel, **Hegel**, F.C.E., Méx., 1968
- Pateman, Carol, **El Contrato Sexual**, Anthropos, Barcelona, 1995
- Phillips, Anne, **Género y Teoría Democrática**, PUEG., UNAM., Méx., 1996
- Pinkolas Estés, Clarisa, **Mujeres que corren con lobos**, Sine Qua Non, Barcelona, 1998
- Puleo, Alica H., **Dialéctica de la Sexualidad**, Ed. Cátedra, Univ., de Valencia, Madrid, 1992
- Puissi, Ana María, "La Pedagogía de la Diferencia Sexual", A Índice de Artículos sobre feminismo. Internet. File://C:\Mis documentos\L. Irigaray...\pedagogia de la diferencia sexual – Ana María Puissi.ht 19/09/01
- Rabuzzi, Kathryn, **Motherself**, Indiana univ., Press, 1988
- Riquer, Florinda, **Voluntad de Ser. Mujeres en los Noventa**, Col de Méx., Méx., 1992
- Rivera, Cecilia, **María Marimacha**, Ed. Univ., Católica de Perú, 1993
- Rivière, Margarita y Salvador Giner, **Mujeres y hombres. La impía rebelión**, Espasa, Madrid, 1999
- Rodríguez, Magda, Rosa Ma., **Femenino fin de siglo**, Anthropos, España, 1994
- Rodríguez, Pepe, **Dios Nació Mujer**, Ed. SineQuaNon, Barcelona, 1999
- Romo, Azucena, "El feminismo como redimensión del amor", **Estudios de Género**, Torres y Asociados, Méx., D. F., 1995
- Rossanda, Rossana [1] "Nuestras perlas escondidas", **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.
-----[2] "El Encuentro con el Feminismo" Ibid.
- Rupert de Ventós, Xavier, **Ética sin Atributos**, Anagrama, Barcelona, 1996
- Ruiz, Celia, "La Madre como Metáfora", en prensa
- Ryner, Han, **La Saabiduría Riente**, Guilda de Amigos del Libro, Barcelona, 1935
- Sábato, Ernesto, **La Resistencia**, Seix Barral, Argentina, 2000
- Saint Exupéry, Antoine, **Ciudadela**, Alba Edit., Barcelona, 1997
- Samson, Edward E., **The Deconstruction of the Self**, Ed. ? (fotocopias)
- Santa Cruz, Ma Isabel et al., **Mujeres y Filosofía**, Centro Editor de America Latina, B. A., 1994
- Saraceno, Chiara, "Diferencia sexual: jaula o atajo", **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.

Saramago, José, **La Caverna**, Alfaguara, Barcelona, 2001

Savater, Fernando, Coord., "Del Amor y los desórdenes de la identidad", Anagrama, Barcelona, 1988

Sendón de León, Victoria, "¿Qué es el feminismo de la diferencia?", http://www.nodo50.org/mujeresred/victoria_sendon_feminismo_de_la_diferencia.html 26/07/01

Scott W. Joan, Rev., **Debate Feminista**, No. 5, Méx., Marzo, 1992

Seligson, Esther, **La Jornada**, Enero 9, Méx., 1996

Serret, Estela, [1] **El Género y lo Simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina**, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Sociología, UAM., (Azcapozalco), Méx., 221

-----[2] "Ética y Feminismo", en Rev. **Debate Feminista**, No. 21, Abril 2000, México, D. F.

Shotter, John y Kenneth J. Gergen, **Texts of Identity**, 4a Ed., Sage, Gran Bretaña, 1994

Showalter, Elaine, **Speaking of Gender**, Routledge, N. Y., 1989

Simmel, Georg, **Cultura femenina y otros ensayos**, Alba Editorial, S. L., Barcelona, 1999

Singer, Irving, **The Nature of Love**, The Univ., of Chicago Press, 1984

Sófocles, **Antígona**, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969

_____, **Antígona**, Ed. Gredos, España, 1992

Steinem, Gloria [1] **Revolución desde adentro**, Ed. Océano, Méx., 1996

-----[2] **Ir más allá de las palabras**, Paidós, España, 1994

Steiner, George, **Antígonas**, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996

Stephenson, Joan, Lorraine Lin, "Introducción y perspectivas teóricas", en **Los Valores en la educación**, compl. por Joan Stephenson, Lorraine Lin, Eva Burman, Maxine Cooper. Ed. Gedisa, Barcelona, 2001.

Stevens, Anthony, **Jung o la búsqueda de la identidad**, Debate, España, 1990

Trías, Eugenio [1] **Drama e Identidad**, Ed. Destino, Barcelona, 1994

-----[2] **Filosofía y Carnaval**, Anagrama, Barcelona, 1984

-----[3] **Meditaciones sobre el Poder**, Anagrama, Barcelona, 1993

-----[4] **Ética y Condición Humana**, Península, Barcelona, 2000

Valcárcel, Amelia, **Sexo y Filosofía**, Anthropos, Barcelona, 1991

Vargas Machuca, Elizabeth, **Identidad Femenina**, Desco, Lima, Perú, 1991

Verhaeghe, Paul, **El amor en los tiempos de soledad**, Piados, México, 2002

Villoro, Luis, **Estado Plural, Pluralidad de Culturas**, Paidós, México, 1998

Whitford, Margaret, **Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine**, Routledge, N. Y., 1991

Woltereck, Heinz, **La vejez**, F.C.E., Méx., 1962

Yorucenar, Marguerite, **Fuegos**, Puntos de Lectura, España, 2000

Zamboni, Chiara, "Diótima", Rev., **Debate Feminista**, Sept., 1990, Méx., D. F.

Zambrano, María, **Senderos**, Anthropos, España, 1986

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN