



Andamios

ISSN: 1870-0063

ISSN: 2594-1917

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales

Muraro, Luisa

La apuesta del feminismo*

Andamios, vol. 20, núm. 52, 2023, Mayo-Agosto, pp. 259-286

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1006>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62875960011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA APUESTA DEL FEMINISMO*

Luisa Muraro**

Traducción: Leticia Romero Chumacero***

Que haya libertad para las mujeres es la tarea del feminismo, no más. Todo lo que asociamos con el “feminismo” o tiene que ver con la libertad o debemos darle otro nombre. Que haya libertad para las mujeres, en sentido estricto, debería ser un tema capital de la humanidad entera y no sólo del feminismo. Más aún, ni siquiera debería existir el feminismo sino sólo la humanidad, de no ser porque la humanidad se ha considerado libre incluso en ausencia de la libertad femenina, como ocurrió en la antigua Atenas o en la Francia revolucionaria. Paradoja extrema, ahora que lo pienso. No obstante, aunque resulta sabido, basta recordar cuántas guerras y luchas por la liberación se han librado y ganado, incluso con la contribución femenina, sin que eso haya supuesto libertad para las mujeres. Argelia enseña.

¿Es posible afirmar hoy que esa paradoja quedó en el pasado? Muchos, en esa zona del mundo llamada Occidente, están dispuestos a declarar que sí. Siguiendo ese criterio, deberíamos concluir que el feminismo ha llegado,

* *Andamios. Revista de Investigación Social* agradece la generosa autorización de la Dra. Luisa Muraro y la comunidad filosófica de mujeres Diótima, de la Universidad de Verona, para traducir y publicar este artículo en lengua española. *La apuesta del feminismo* apareció originalmente en italiano, con el título *La scommessa del femminismo*, en *Per Amore del Mondo*. Núm. 3. 2004. Revista de la comunidad Diótima (<https://www.diotimafilosofe.it/larivista/la-scommessa-del-femminismo>); y en francés, con el título *L'enjeu du féminisme*, en la revista belga *La Revue Nouvelle*. Núm. 11. Noviembre: 2004. Disponible en <https://revuenouvelle.be/L-enjeu-du-feminisme>.

** Filósofa nacida en Vicenza, Italia (1940), fundadora de la Librería delle donne di Milano y la comunidad filosófica Diótima. Entre las decenas de publicaciones de su autoría es posible destacar *L'ordine simbolico della madre* (1991), *Il Dio delle donne* (2009) y *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti* (2011).

*** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Egresada del Máster en Estudios de la Diferencia Sexual de la Universidad de Barcelona y autora de estudios sobre escritura de mujeres. Correo electrónico: leticia.romero@uacm.edu.mx

con éxito, a su puerto, habiendo perdido su razón de ser; hay algo de verdad en esta apreciación. Pienso, por poner un solo ejemplo, en la forma como, en la actualidad, las jóvenes ocupan los espacios de educación superior con desenvoltura, autoridad y provecho, siendo cada vez más numerosas. Y compruebo el gran cambio en materia de libertad de las mujeres recordando no solo la lucha de Virginia Woolf por la educación femenina (*A Room of One's Own*, 1929; *Three Guineas*, 1938), sino también mi propia experiencia como estudiante universitaria, cuarenta años hace, en un mundo dominado por la presencia masculina.

Con todo, es viable considerar que aquella es una respuesta prematura. Mi vacilación personal al deliberar si el feminismo ha concluido felizmente su historia no deriva de la persistencia de exclusiones y discriminaciones aún en nuestra sociedad. En lo tocante a este fenómeno se exagera mucho. O, mejor dicho, se malinterpreta. Se llegan a entender las elecciones libres de las mujeres (por ejemplo, la preferencia por los estudios humanísticos, o la elección del trabajo a tiempo parcial) en forma tal que se da lugar a la sospecha de que el criterio seguido no es el de libertad sino el de igualdad de la mujer con el hombre. Lo que me hace dudar es esto, precisamente, constatar que la libertad para las mujeres se liga a la igualdad con los hombres y que este vínculo instaure un límite para la libertad misma, la torna menos libre, por así decirlo.

Hoy, los proyectos progresistas de emancipación, todavía en circulación en los años setenta, han perdido vigencia. Además, existe una suerte de feminismo de Estado, es decir, una política estatal, con frecuencia dictada por agencias internacionales, que vigila sistemáticamente cada expresión de disimilitud entre los sexos, considerándola como sinónimo de desigualdad y causa de discriminación. Pareciera que se quiere borrar toda manifestación de la diferencia femenina, se trate de la elección de estudios, de la estrategia para conciliar vida familiar y trabajo remunerado, o de la predilección por determinado compromiso político... ¿Por qué, digamos, ni siquiera se intenta evaluar la hipótesis de que la escasa presencia de mujeres en los recintos parlamentarios puede significar una escasa simpatía femenina por la democracia representativa?

En segundo lugar, me incomoda que en Occidente se pretenda “exportar” la libertad femenina a otros países y culturas. En algunos casos se

trata, toscamente, de propaganda ideológica: pienso en la última guerra de Afganistán, asociada por ciertos comentaristas a la liberación de las mujeres. En otros casos, empero, no se puede decir lo mismo; ciertamente no es propaganda el libro informado y reflexivo de Martha Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (Cambridge, U. P., 2000), donde expone y resuelve una serie de problemas surgidos dentro de la sociedad india. Con todo, mi incomodidad no es menos intensa en casos como este último, pues evidencian ese universalismo unidireccional que continúa practicándose por nuestra parte hacia el resto del mundo con una autoridad muy dudosa (Bessis, 2003).

En general, pienso que dentro de la civilización que se presenta como occidental sí hay un amor femenino a la libertad, mas ese amor se traduce en un hecho político según una concepción no libre de la libertad femenina. Entonces la paradoja que mencioné con anterioridad muta y se convierte, a secas, en la paradoja de una cultura política donde, al promover cierta presencia y protagonismo de las mujeres, en realidad se promueve la no-libertad femenina. Las mujeres soldado de la prisión de Abu Ghraib en Irak representan el caso extremo de lo que intento decir.¹

Con esto nos encontramos ante una grave contradicción de nuestro presente-futuro: una libertad femenina que no encuentra su espacio, pues es empujada fuera de toda sociedad femenina por el proceso de integración de la mujer a la vida pública, en un mundo que antes era de hombres y, en muchos aspectos, sigue estando a la medida de ellos –libertad que así corre el riesgo de derivar hacia la insignificancia y la imitación.

¿Estamos asistiendo a la formación de una nueva sujeción de las mujeres? “Sujeción”, entendida en el sentido que sugiere la raíz de la palabra, es hacerse sujeto, sí, pero sujeto a..., una sujeción nueva, en formas que ya no son las del patriarcado. El feminismo posmoderno, lúcido en el análisis crítico pero torpe por su perjudicial antimetafísica y su aversión a lo universal, no tiene objeciones y funciona más bien a manera de reflejo de cómo van las cosas: la humanidad dispersa en una confusa pluralidad de diferencias, la experiencia subjetiva fracturada y, profanados por los lenguajes publicitarios, los cuerpos y los deseos perdidos en la creciente confusión de signos y

¹ Retomo aquí una idea ya expuesta en el décimo congreso internacional de la Sociedad de Filósofos (IAPH), en Barcelona, en 2002 (Muraro, 2004, p. 52-54).

señales... Hay algo discordante en todo esto, porque cuanto más nos acercamos a la universalidad neutra de la tecnología y del mercado, más el cuerpo femenino se encuentra comprometido y expuesto, ya sea en las fronteras de la investigación científica, los lenguajes de los medios de comunicación o los más duros conflictos armados.

Todo intento de hacer un balance de estos treinta años de feminismo se encuentra así interrumpido, pendiente de una cuestión radical cifrada en saber qué involucra realmente la libertad para las mujeres. Esta misma conclusión nos obliga a depositar nuestro pasado, para su interpretación y su recuperación, a la “memoria del futuro”, es decir, a las generaciones venideras, sin por ello eximirnos de procurar decir algo al respecto: las nuevas generaciones tienen derecho a que hagamos el intento.

Una simple evocación del pasado no logra expresar a cabalidad lo que sucedió, pero podría ayudar a dilucidar el pasado *que no ha pasado* y que aún está en juego. ¿Cómo hacerlo? Con el impulso del conflicto reconocido abiertamente, respondo; es decir, colocando en palabras esas cosas que nos dividen entre feministas, entre mujeres, entre mujeres jóvenes y mujeres viejas. La posibilidad de educarse, de hacer carrera, de aparecer en la escena pública, enciende un deseo de éxito y esto crea una contrariedad que aún no ha sido abordada entre las mujeres: la de los costos que estamos o no dispuestas a pagar para establecernos personalmente en la vida pública, y la benevolencia que estamos o no dispuestas a mostrar con nuestras semejantes que todo lo subordinan al éxito personal. Cualquiera que conozca el feminismo desde sus entrañas lo sabe constante campo de batalla y es en ese campo de batalla, en conflicto abierto unas con otras, practicado sin cerrar la comunicación, donde la libertad femenina ha encontrado su significación –cuando la ha encontrado. Ahí se configuró esa autoridad femenina que ninguna ley puede reemplazar porque de ahí viene la medida de la libertad para una mujer.

Contaré un hecho. Un día de este año, en la Librería de Mujeres de Milán, que existe desde 1975, tres jóvenes cercanas a la treintena, amigas entre ellas e hijas de feministas, dialogaron sobre su incipiente carrera profesional –respectivamente, directora de teatro, artista visual y guionista–, durante un ciclo de encuentros dedicado al trabajo de la mujer en campos no tradicionalmente femeninos. Las tres asombraron a la audiencia, com-

puesta en gran parte por mujeres mayores que ellas, por la desenvoltura, la capacidad y la personalidad de las cuales daban muestra. Pensábamos: ninguna de nosotras, a esa edad, habría sabido hacerlo tan bien. Pero nos impresionaron, asimismo, por la ausencia de alusiones a la idea y la práctica del feminismo. Sin esfuerzo expresaron su gratitud a sus respectivas madres, allí presentes; aunque esto ocurrió tras una solicitud del público y no les inspiró ninguna reflexión política. En sus palabras no había ni sombra de resentimiento ni de reivindicación que las confrontara con sus coetáneos masculinos. Se notaba: supieron heredar lo mejor del feminismo, mas no eran conscientes de lo puesto en juego en el tránsito de nuestra generación a la suya. Disfrutaban de su libertad como de una cosa natural; si lo examinamos, probablemente hablaban el lenguaje de los derechos.

¿Qué cosa no concuerda en todo esto? La respuesta en sí es simple y consiste en que las tres –y como ellas quién sabe cuántas mujeres jóvenes más– consideran “natural” una libertad que el ordenamiento político les reconoce, no por ser mujeres, sino independientemente de eso y debido a que las mujeres son iguales a los hombres. Es posible revelar, sin embargo, que en realidad gozan de una libertad de origen femenino que, como tal, no les es reconocida por el ordenamiento político. En suma, disfrutaban sin saberlo de un bien, en esencia, relacionado con una toma de conciencia. Tal es la libertad femenina. Y tal –anticipando la consecuencia– podría ser la libertad humana *tout court* desde el momento en que se torna libertad relacional, desarrollada y reforzada con la *libertad del otro de sí*.²

Es justo afirmar que algún feminismo puede ir acompañado de cierta desmemoria y desconocimiento. Ese tipo de feminismo, el más extendido en la actualidad, se expresa de muchas maneras. Una merece especial atención y es la predilección por juntarse con otras mujeres para realizar determinadas actividades, ya sea irse de vacaciones o abrir un estudio profesional o emprender un negocio. En esto podemos reconocer la práctica más atractiva del movimiento feminista, la de reunirse entre mujeres excluyendo la presencia de hombres. Aunque acaso podríamos hablar hoy de una práctica de “menor separación” que la de los años setenta. ¿Cuál es la diferencia? Que esta última, la “gran separación”, interrumpió conscientemente el

² N. de la T.: Mi subrayado. La expresión de Muraro es “libertà dell’altro da sé”.

proceso de integración de la mujer en la sociedad de los hombres, llevado a cabo por fuerzas progresistas muchas veces con la mediación de asociaciones de mujeres, en el contexto del gran proyecto de emancipación de las clases subalternas, donde también había mujeres. Las mujeres reunidas en los primeros grupos feministas, a fines de la década de 1960, allanaron en todo el mundo industrializado el camino para el movimiento de masas de la década de 1970, y dejaron atrás su experiencia de participación personal en la política y la cultura de algunos hombres. Fueron años de gran fermento político. El gesto de ruptura realizado por aquellas mujeres fue algo totalmente inesperado que causó no poco desconcierto en sus compañeros, y aún faltan palabras para explicar su significado. No fue provocado, repito, por una circunstancia de injusta discriminación, sino por una experiencia de malestar profundo y un creciente alejamiento de los lenguajes, prácticas y proyectos compartidos hasta entonces con los hombres. Efectivamente, fue dictado por el deseo de encontrar, en el espejo y en el intercambio con otras mujeres, las palabras para hablar de sí y del mundo, con fidelidad a la propia experiencia.³

Fue entonces, con aquellos primeros grupos separados, donde el hecho de la diferencia sexual pasó a ser parte del sujeto y dio fin a la objetivación de la diferencia femenina. Nació entonces lo que, más tarde, con Luce Irigaray, se llamaría pensamiento de la diferencia sexual (Irigaray, 1974, 1985, 1987).⁴

El proyecto progresista de la emancipación emanó de un sujeto supuestamente neutral, y cometió el error de considerar a la mujer como un grupo social oprimido y discriminado. En cambio, con el pensamiento de la diferencia, “mujer” es un nombre de la humanidad entera, el otro es “hombre”; quizá todavía hay otros nombres, por encontrar o ya encontrados, pero esos dos son los principales. Sobre esta base, la lucha contra la dominación sexista para poner freno y, quizá, acabar con el sufrimiento que padecen las niñas y mujeres por el mero hecho de no ser de sexo masculino, se convierte en una lucha por un cambio que atañe a la humanidad en su totalidad, ya que ambos significan también los otros y viceversa, en una relación no proporcional

³ Me baso en la historia política de la Librería delle Donne di Milano (1987).

⁴ En Italia, el pensamiento de Irigaray inspiró en forma autónoma la obra de Diótima, un grupo de filósofas nacido en 1984, del cual sólo mencionaré el primer libro producido: *Il pensiero della differenza sessuale* (Diótima, 1987).

(de hecho, las mujeres nacen de mujeres, y los hombres, por otro lado... también), cuyo sentido falta descubrir y que, una vez hallado, quedará –quizás– por redescubrir y así siempre, como la amistad, el amor, la concordia.

Lo que le falta al feminismo popularizado, pero que estaba desde el principio y que, por tanto, queda encomendado a la memoria del futuro, es la conciencia de que la libertad femenina no es obvia, en dos sentidos. Primero, porque la libertad de las mujeres no ocurre sin la obligación tácita de su adaptación a las condiciones que los hombres consideran fundamentales para la convivencia civil, por ejemplo, las condiciones de la democracia representativa, la cual, para hablar con franqueza, muchas consideramos una gran pérdida de tiempo. Condiciones, lamentablemente hay que añadir, que pueden convertirse en las de una convivencia *incivilizada*; estoy pensando en los pilotos de bombarderos de la OTAN que operaron en la guerra de Kosovo y en los kamikazes de la resistencia palestina y chechena. En sentido positivo, la libertad de las mujeres no es obvia porque trae consigo la cuestión y la posibilidad de una política nueva y diferente, ya no basada en las luchas de fuerza bien o mal reguladas por la ley, sino en las relaciones y la negociación, incluso con toda la fragilidad que las caracteriza.

Con la experiencia vivida en los grupos feministas, donde el discurso, la autoconciencia y la libertad se generaban a partir de nuestros intercambios, teníamos la idea de una libertad no liberal sino relacional: no como un derecho que autoriza una prerrogativa universal de nacimiento (el “nacemos libres” de los filósofos modernos), sino como posibilidad creativa, como apertura a *un más de ser*,⁵ confiada en la calidad de las relaciones que mantenemos con otros, con nosotras mismas y con el mundo, y compatible con la dependencia que guardamos con los demás desde el primero hasta el último día de la vida. Y como un bien cuyo disfrute encuentra en la libertad del otro no su límite sino, por el contrario, su crecimiento.

Sin embargo, no teníamos elementos para pensar que tal libertad pudiera encontrar un espacio en la sociedad de mujeres con hombres. De hecho, es una perspectiva donde se involucra a los hombres en términos que el feminismo, hasta ahora, ha pensado sólo idealmente y no ha practicado. El desafío feminista marcó el declive del Hombre como ente neutro y como

⁵ N. de la T.: Mi subrayado. La expresión de Muraro: *un di più di essere*.

nombre universal. Lo hizo en la práctica, con la práctica de la separación. No lo hizo por aversión intelectual a lo universal, sino para dar existencia simbólica (palabra y autoridad) a las mujeres. Y al hacerlo, colocó la crítica a la dominación sexista en el horizonte de un cuestionamiento radical del ser humano, que continúa abierto. *Los sexos son dos*, como hemos dicho y aún decimos, no es la fórmula de la respuesta, sino de la pregunta.⁶

El problema, repito, está delante de nosotras, mas no resuelto: un problema de orden simbólico donde el individuo sabe que hay otro de sí, lo sabe no secundariamente, ni instrumentalmente, sino como algo que le concierne en lo más íntimo. Y no olvida que lo aprendió al nacer. Un problema cifrado en un significado abierto de la diferencia sexual. Puede formularse de otro modo: ¿La asimetría entre los sexos puede traducirse en una relación viable sin perjuicio de la igualdad y sin pérdida de libertad de un sexo hacia el otro? ¿Puede haber libertad para las mujeres sin autonomía? Parafraseado en los términos más simples y radicales que puedo encontrar: ¿Podemos ser libres de la necesidad de ser iguales y de la obligación de competir?

Se trata, en síntesis extrema, de pasar a otro orden de relaciones, en el sentido expresado por una escritora italiana, Cristina Campo, gran lectora de cuentos y maestra en escapar de las simetrías forzadas:

La obstinada, ininterrumpida lección de los cuentos de hadas es la victoria sobre la ley de la necesidad y absolutamente nada más, porque no hay nada más que aprender en esta tierra. Las pruebas a las que están llamados los héroes del cuento de hadas, y cómo, para superarlas, deben abandonar decididamente el juego de las fuerzas, buscar la salvación en otro orden de relaciones. (Campo, 1987, p. 157)

FUENTES CONSULTADAS

- BESSIS, S. (2003). *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Préface inédite de l'auteur. París: La Découverte.
- CAMPO, C. (1987). *Gli imperdonabili*. Milán: Adelphi.

⁶ Esta fórmula es también el título de un libro que ha causado mucha discusión en Francia: Antoinette Fouque (2004). *Il y a 2 sexes*.

- DIÓTIMA (1987). *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga.
- FOUQUE, A. (2004). *Il y a 2 sexes*, édition revue et augmentée. París: Gallimard.
- IRIGARAY, L. (1987). *Sexes et parentés*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1985). *Éthique de la difference sexuelle*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit.
- LIBRERÍA DELLE DONNE DI MILANO (1987). *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- THE MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE (1990). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Indiana: Bloomington e Indianapolis.
- MURARO, L. (2004). Enseñar la libertad. En F. Birulés y M. Peña (Eds.). *La passió per la llibertat. A passion for freedom. Acció, passió i política. Controvèrsies feministes. Action, Passion and Politics. Feminists Controversies*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

LAS GENEALOGÍAS FEMENINAS⁷

Luisa Muraro

Traducción: Leticia Romero Chumacero

El pensamiento de Luce Irigaray se ha desarrollado en una vigorosa relación de intercambio con la política de las mujeres. El tema de las genealogías femeninas es un ejemplo privilegiado de ello.

⁷ *Andamios. Revista de Investigación Social* agradece la generosa autorización de la Dra. Luisa Muraro y la comunidad filosófica de mujeres Diótima, de la Universidad de Verona, para traducir y publicar este artículo en lengua española. Apareció en italiano como: *Le Genealogie Femminili*. En *Per Amore del Mondo*. Núm. 2 (2004). Revista electrónica de la comunidad Diótima disponible en la dirección electrónica: <https://www.diotimafilosofe.it/larivista/le-genealogie-femminili/>). Anteriormente, se publicó una versión en lengua inglesa: *Female Genealogies* (trad. Patricia Cicogna), en Burke, C., Schor, N. y Whitford, M. (Eds.). (1944). *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*. Nueva York: Columbia University Press. pp. 317-333.

Hay varias formas de abordar este tema. Podemos hacerlo a partir de nuestra relación personal con la madre, que a menudo es un terreno deteriorado. La relación hija-madre está constantemente presente en la obra de Irigaray, comenzando por *Speculum. De l'autre femme* (1974), incluso antes de que tome forma el tema de nuestro interés, y a este tema será asociada por siempre. Escribe Irigaray en 1989: “Una encrucijada perdida de nuestro devenir mujer se encuentra en la interrupción y cancelación de nuestras relaciones con la madre y en la obligación de someternos a las leyes del mundo entre hombres” (Irigaray, 1989b, p. 111).⁸

Podemos hablar de las genealogías femeninas a partir de la realidad social comúnmente observable, digamos, la escuela. “La escuela –ha dicho Irigaray–, el mundo social entre hombres, la cultura patriarcal, funcionan para las niñas como Hades para Core-Perséfone”, es decir, como una potencia infernal que secuestra la hija a su madre y la viola. Continúa Irigaray: “Las justificaciones aportadas para explicar este estado de cosas son inexactas. Las huellas de la historia de la relación entre Deméter y Core-Perséfone nos muestran más” (Irigaray, 1989b, p. 122).⁹

Tanto la experiencia personal como la realidad social portan signos de un sufrimiento y un desorden enigmáticos, que sugieren pensar en una violencia profunda. Esta violencia, nos enseña Luce Irigaray, corresponde a la destrucción de la relación genealógica entre madre e hija, operada por el patriarcado.

Para exponer este problema, en alguna ocasión me basé en la carta de una mujer publicada en el periódico, una carta muy común que muestra, en detalle, los orígenes del patriarcado que se repiten en nuestros días renovando en las mujeres sufrimiento y confusión.

Aquí está la carta:

⁸ “Un des carrefours perdus de notre devenir femme se situe dans le brouillage et l’effacement des relations à notre mère et dans l’obligation de nous soumettre aux lois du monde de l’entre-hommes”. N. de la T: De aquí en adelante, la transcripción de los textos de Luce Irigaray en francés procede del artículo original de Muraro.

⁹ “La scolarité, le monde social de l’entre-hommes, la culture patriarcale fonctionnent pour les petites filles comme l’Hadès pour Korè-Perséphone. Les justifications données pour expliquer cet état de choses sont inexactes. Les traces de l’histoire de la relation entre Deméter et Korè-Perséphone nous en apprennent davantage”.

Estimado director, nací en una familia formada por cuatro hijos: dos varones y dos hembras; las hembras hoy están casadas, los varones no. Mi padre siempre ha apoyado a los dos varones: estipendios más generosos, más libertad de costumbres, comida más nutritiva: carne dos veces al día para los hermanos, para nosotras queso. Estas creencias tuyas de que los varones eran más en todo y que debían ser favorecidos en todos los sentidos y en todos los campos para afrontar mejor la vida, también las transmitió a la madre. Cuando los hermanos fueron adultos, él construyó, otorgándola directamente a ellos, una casa muy espaciosa y bella en el centro del pueblo, utilizando el dinero de su liquidación y todos sus ahorros. Cuando murió sobrevino una colosal pelea, al final de la cual se nos ordenó que no pusiéramos un pie nunca más en su casa, donde también vivía mamá, y se nos negó todo contacto con ella, bajo la amenaza de ser acusadas de profanación de domicilio. En este clima de tremenda tensión no pude ver a mi madre durante casi nueve años, ni pasar unos momentos con ella, o tener sus consejos: todas las cosas que se recuerdan con tanta ternura en los momentos difíciles. ¡Ni siquiera en Navidad y Pascua pude felicitarla, aunque vivía a cinco minutos de su casa!

Me pregunto con tristeza: ¿entonces siempre es la fuerza bruta la que gana, a pesar de los lazos afectivos madre-hija? Las leyes de igualdad de sexos, ¿no son respetadas y ceden a la violencia, al más fuerte? Espero que este mi triste suceso ilumine a aquellos padres que todavía discriminan entre sus hijos e hijas, para que esto no suceda más.

Antonietta X

Para comentar esta carta, expuse los puntos de contacto y variación que tiene con el mito de Deméter y Core (Muraro, 1988, p. 24-28) inspirándome en Luce Irigaray tanto por la forma de usar los mitos, en clave histórica, como por la interpretación del mito de Deméter.

Además de la experiencia personal y la realidad social, los documentos históricos pueden ofrecer una buena introducción a nuestro tema. Traeré como ejemplo, entre muchos posibles, el proceso de condena de Juana de

Arco. El proceso de Juana de Arco puede verse como un renovado asalto de la triunfante religión del padre a las antiguas genealogías femeninas, aún subterráneamente vivas. Dice Juana en la primera audiencia pública: *Todo lo que sé, lo sé de mi madre*. Es de gran interés notar, para nuestro propósito, cómo se distancia de esa matrona que tenía fe en las hadas, es decir, se distancia de las antiguas genealogías femeninas, pero no reniega de ellas y las reproduce en el contexto de la religión oficial: de hecho, toda su vida está gobernada por las santas Catalina y Margarita, que la aconsejan, la confortan, le dan fuerza y le hablan en nombre de Dios.

La mitología grecorromana ofrece otra perspectiva –la preferida por Luce Irigaray– al tema de nuestro interés. Otras son seguramente posibles, como la literatura (pienso en Ellen Moers y su *Literary Women*). Es claro que los diferentes enfoques no se excluyen, sino que, por el contrario, pueden combinarse entre sí.

Al enumerar las diferentes perspectivas he querido dar una primera definición del concepto de genealogías femeninas. No es una definición de tipo clásico, es evidente. Es una definición contextual o, más precisamente, *indical* (retomo el término de Peirce), como cuando se apunta con un índice y se dice: “Es esto”. ¿Por qué no he dado una definición clásica? Porque no es posible. Este tema se encuentra en los confines entre la decibilidad y la incalculabilidad, como una gran parte, no sabemos qué tan grande, de la experiencia femenina. Cuando se trata, como en este caso, de llevar a decibilidad un real no codificado, es necesario que el campo semántico se abra como el Mar Rojo, para hacer pasar la cosa (la experiencia), y las únicas definiciones válidas son las basadas en sus signos indicadores.

Luce Irigaray no da una definición convencional de las genealogías femeninas, y muy pocas definiciones de este tipo, en general.

La producción de Luce Irigaray se distribuye entre dos registros, el de la pura escritura (a la que pertenecen *Speculum*, *Amante marine*, *Passions élémentaires*, *L'oubli de l'air*) y el de la palabra oral (conferencias en su mayoría), traducida en escritura. El tema de las genealogías femeninas sólo está presente en la producción del segundo tipo y aparece por primera vez en la conferencia de Montreal de 1980 *Le corps-à-corps avec la mère*.¹⁰ Se

¹⁰ N. de la T.: Hay traducción al español: Irigaray, L. (1994). El cuerpo a cuerpo con la madre. En *Debate Feminista*. Núm. 10. pp. 19-33. Disponible en <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.10.1793>

trata, por tanto, de un tema que aparece relativamente tarde y asociado a la práctica de la enseñanza oral, una enseñanza libre, casi siempre deseada y a menudo organizada por mujeres para mujeres.

Estas circunstancias son, pienso, significativas. Muestran cómo se forma y se desarrolla este tema en el encuentro directo de Luce Irigaray con la política de las mujeres. La principal práctica política de Irigaray es la del magisterio y, en mi opinión, las genealogías femeninas son su mejor fruto. Las considero, en efecto, de fundamental importancia en la toma de conciencia femenina.

En la conferencia de Montreal la relación genealógica entre mujeres aparece primero como algo negado. Esta negación está representada por las figuras mitológicas de la diosa Atenea y de Electra en la *Orestíada* de Esquilo. La *Orestíada* es un ciclo de tres tragedias, primero cuenta la historia del rey Agamenón que regresa a su patria después de la guerra de Troya y es asesinado por la reina Clitemnestra; luego, la historia de su hijo Orestes, quien, ayudado por su hermana Electra, mata a su madre para vengar a su padre, por lo que es perseguido por las Erinias hasta encontrar refugio en Delfos, donde Apolo y Atenea lo salvan del castigo de los matricidas. En las *Euménides*, la tercera tragedia, Apolo defiende al matricida Orestes con este argumento:

No es madre la que engendra a quien es llamado su hijo,
sino sólo nodriza de la semilla sembrada en ella.
Engendra el hombre que la fecunda: ella, como peregrina,
ospeda, guarda el brote, si un dios no lo asfixia antes.
Te ofrezco la prueba de este argumento:
padre sin madre es posible.
Un testimonio está aquí cerca, presente: Atenea,
la hija de Zeus,
que no creció en una cavidad sombría
(vv. 658-666).

En la *Orestíada* Luce Irigaray descifra la instauración violenta de la sociedad patriarcal. Para ella los mitos tienen valor histórico: “el mito no corresponde a una historia independiente de la Historia, sino que la resume a través de relatos que ilustran las grandes tendencias de una época” (Irigaray, 1989b,

p. 112).¹¹ Esta tesis es implícitamente un reproche contra la interpretación metahistórica del mito de Edipo por parte del freudismo. A Irigaray, con todo, le interesa descubrir el uso práctico del mito. La antigua mitología demuestra la existencia de una sociedad gineocrática antes del patriarcado, sostiene Irigaray renovando la conocida teoría de Bachofen. La forma mitológica de narrar la historia, explica, depende del hecho de que entonces palabra y arte no estaban separados. Existía otra relación con el espacio-tiempo. Y concluye: “La expresión mítica de la Historia está más relacionada con las tradiciones femeninas y matrilineales” (Irigaray, 1989b, p. 113).¹²

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que los mitos que nos han llegado son ya una puesta en escena patriarcal, cuyo objetivo es ocultar más que mostrar, instruir más que contar. Irigaray habla de un ocultamiento operado por la cultura patriarcal. A este respecto, en una reciente serie de conferencias celebradas en la Italia meridional, hace una aclaración que se antoja cuestionable: “Esta cultura patriarcal ha borrado –quizás por ignorancia o inconsciencia– las huellas de una cultura anterior o simultánea a ella” (Irigaray, 1989b, p. 113).¹³ La hipótesis de la ignorancia o el desconocimiento no concuerda con lo que la propia Irigaray había dicho en Montreal en 1980, en el sentido de que en el fundamento de la civilización actual hay un matricidio impune: “Orestes mata a su madre porque así lo exige el imperio del Dios Padre y lo exige su apropiación de las potencias arcaicas de la madre tierra” (Irigaray, 1987, p. 24).¹⁴ Si esto es cierto de alguna manera (y para Irigaray los mitos son verdaderos de una manera históricamente determinada), la ignorancia y la inconsciencia del patriarcado me parecen falsas.

No se trata de incoherencia por parte de Irigaray, sino de la oscilación de su pensamiento. En este punto específico, la inestabilidad proviene, en mi opinión, de una contradicción manifiesta en un hecho paradójico, y es que en la sociedad patriarcal los hijos varones tienen con su madre una relación

¹¹ “le mythe ne correspond pas à une histoire indépendante de l’Histoire mais il exprime celle-ci en récits imagés qui illustrent les grandes tendances d’une époque”.

¹² “L’expression mythique de l’Histoire est plus apparentée aux traditions féminines et matrilineaires”.

¹³ “Cette culture patriarcale a effacé –peut-être par ignorance ou inconscience– les traces d’une culture antérieure ou simultanée à elle”.

¹⁴ “Oreste Tue sa mère parce que l’empire du Dieu-Père et son appropriation des archaïques puissances de la terre-mère l’exigent”.

mucho mejor que las hijas. Cuando Irigaray atenúa la polémica hacia el patriarcado, lo hace, en mi opinión, por reacción a esta contradicción.

En la conferencia de Montreal alude al enigma no resuelto de *nuestra* relación con la madre, diciendo: el homicidio de Clitemnestra vuelve locos tanto a Orestes como a Electra, pero Orestes se cura con la ayuda de Apolo, mientras que Electra permanece enloquecida (Irigaray, 1987, p. 22). Pero pronto invita a las oyentes a “salir de un mundo de locura, que no es el nuestro” (28). Más adelante vuelve a hacer una alusión, aunque velada, a nuestra locura: las mujeres debemos cuidar de “no volver a matar a la madre que fue inmolada en el origen de nuestra cultura” (29) (Irigaray, 1987, p. 30).¹⁵ Inmolada, se entiende, por el hijo en nombre del padre. En esto estaríamos involucradas más como cómplices o imitadoras del hombre que como responsables directas.

Por lo tanto, la contradicción se mantiene presente aunque inexplorada. Esto se refleja en la estructura de la conferencia, compuesta por una primera parte que interesa fundamentalmente a los hombres y tiene forma teórica, y una segunda parte, dirigida especialmente a las mujeres, que tiene forma de exhortación: “Es urgente que nos neguemos... También es necesario que nosotras... nos ocupemos de otra cosa...”,¹⁶ y así sucesivamente hasta el final. Esta forma del discurso parece decir que no hay nada que entender, nada que explicar en nuestra relación con la madre, sino sólo algo que mejorar, y que el problema se refiere casi exclusivamente a los hombres.

Es en esta serie final de exhortaciones, todas de innegable valor moral y político, que en algún momento toma forma positiva el concepto de una relación genealógica entre mujeres, con estas precisas palabras: “Es necesario también, si no queremos ser cómplices del asesinato de la madre, que declaremos la existencia de una genealogía de mujeres” (Irigaray, 1987, p. 31).¹⁷ Esta genealogía es doble. Existe una genealogía basada en la procreación, la cual nos une a la madre, a su madre y así sucesivamente, donde la maternidad opera como la estructura de un continuum femenino que nos

¹⁵ “ne pas retuer la mère qui a été immolée à l’origine de notre culture”.

¹⁶ “Il est urgent que nous refusions... Il est nécessaire aussi que nous... Nous avons à veiller à une autre chose...”

¹⁷ “Il est nécessaire, pour ne pas être complices du meurtre de la mère, que nous affirmions qu’il existe une généalogie de femmes”.

une a lo primero de la vida. Pongámoslo en palabras, dice Irigaray: “También debemos encontrar, reencontrar, inventar las palabras, las frases que expresan la relación más arcaica y más actual con el cuerpo de la madre” (Irigaray, 1987, p. 31).¹⁸ Los tres verbos: encontrar, reencontrar, inventar, tienen un significado diverso y se juntan para un efecto de sentido preciso. En Irigaray son frecuentes las constelaciones semánticas de este tipo, que apuntan a un determinado efecto de sentido, que aquí es iluminar nuestra relación con una realidad cercanísima y remota.

Hay, por otro lado, una genealogía basada en la palabra. “No olvidemos que ya contamos con una historia, que ciertas mujeres, aunque era culturalmente difícil, han marcado la historia, y que con demasiada frecuencia no tenemos conocimiento de ellas” (Irigaray, 1987, p. 31),¹⁹ dice Irigaray en referencia a la obra de otras mujeres, cosa poco frecuente en ella. La primera práctica “genealógica” en el feminismo consistió precisamente en conocer a las mujeres que marcaron nuestro pasado, tanto biográfico como histórico. Luce Irigaray sugiere, pues, esta interpretación por el extraordinario florecimiento de investigaciones históricas que ha acompañado al feminismo: como movido por el amor de la genealogía materna y la voluntad de restituírle simbólicamente la vida.

La conferencia de Montreal termina con una figura que intenta expresar la nueva idea de manera intuitiva: “Una mujer celebrando la comunión con su madre, compartiendo con ella los frutos de la tierra bendecida por ellas, podría liberarse de todo odio o ingratitud hacia su genealogía materna” (Irigaray, 1987, p. 33).²⁰ Es una figura que me parece incómoda pero digna de atención. Muestra el esfuerzo político y filosófico de significar algo que nuestra cultura había hecho impensable, y la dificultad para superar la barrera de esta impensabilidad, una barrera formada también por el “odio” y la “ingratitud” de las mujeres entre ellas.

¹⁸ “Nous avons aussi à trouver, retrouver, inventer les mots, les phrases, qui disent le rapport le plus archaïque et le plus actuel au corps de la mère”.

¹⁹ “N’oublions pas, non plus, que nous avons déjà une histoire, que certaines femmes, même si c’était difficile culturellement, ont marqué l’histoire et que trop souvent nous ne les connaissons pas”.

²⁰ “Une femme, célébrant l’eucharistie avec sa mère, lui donnant en partage les fruits de la terre bénis par elle(s), pourrait être délivrée de toute haine ou ingratitudine vis-à-vis de sa généalogie maternelle”.

En esta misma dirección, en 1986, Luce Irigaray dio una sugerencia a los dirigentes de un partido político italiano: poner en lugares públicos imágenes (fotos, pinturas, esculturas, etc.) que representaran a madres e hijas juntas (Irigaray, 1987, p. 205; 1989b, p. 27-28). Esta preocupación por la posible traducción práctica no es un aspecto secundario del pensamiento de Irigaray.

La figura de madre e hija en comunión parece tener una doble procedencia: del imaginario de una paciente de Luce Irigaray, por un lado (Irigaray, 1987, p. 37-38), y de la pareja mitológica Deméter y Core, por otro. Estas dos deidades, madre e hija, en el origen de los misterios eleusinos, se convertirán para Irigaray en la representación favorita de la genealogía femenina.

Luce Irigaray retoma el tema en 1982, en una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Rotterdam y publicadas dos años después con el título *Étique de la différence sexuelle* (*Ética de la diferencia sexual*). Quizás sea necesario señalar que “ética” en Irigaray tiene un significado cercano a la eticidad (*Sittlichkeit*) de Hegel, si bien aporta algunas revisiones a la concepción hegeliana (cfr. Irigaray, 1987, p. 141, n. 1). Así entendida, la ética va más allá de la moral e incluye el derecho, las costumbres, las leyes escritas y no escritas, la religión... En un catálogo de libros estadounidenses encontré el nombre de Irigaray asociado al de dos exponentes del llamado post-estructuralismo francés (que en el pasado veníamos considerando, más simplemente, estructuralistas). Tal combinación quizá está de moda, pero es engañosa, a mi juicio. La deconstrucción de las formas culturales recibidas no es ya un fin para Irigaray. Ella es una pensadora política, al menos tanto como Hegel en el contexto de la cultura de la burguesía que salió victoriosa de la revolución de 1789. Este paralelo no significa, que quede claro, una proximidad; Luce Irigaray está alejada y en algunos puntos en las antípodas de Hegel.

La existencia de genealogías femeninas constituye para Irigaray una necesidad de naturaleza ética, en el sentido indicado arriba. Esta posición empieza a delinearse con la *Ética de la Diferencia Sexual*.

A fin de que no se repita el destino de Antígona, dice Irigaray en referencia a la tragedia homónima de Sófocles, es necesario que el mundo de las mujeres dé vida a su orden ético. A las mujeres, había dicho antes, se les impide actuar éticamente; esto significa que se les impide participar de forma autónoma y eficaz en la vida de la *polis*, y el primer impedimento está representado por la falta de un lenguaje sexuado femenino.

Por lo tanto, es necesario dar vida a un orden ético entre mujeres, el cual tendrá al menos dos dimensiones, una vertical en la línea genealógica madre-hija, y una horizontal, la bien conocida de la hermandad (Irigaray, 1984, p. 106).

Son unas pocas líneas de gran peso. Marcan lo que considero la mayor característica de nuestro presente respecto del feminismo de los años sesenta y setenta. Entonces se concebían y practicaban relaciones entre mujeres bajo el signo de la hermandad. Éramos hermanas en la lucha contra la opresión patriarcal. Madres e hijas, sí, pero en realidad hermanas contra todo lo que nos niega –dicho con las palabras con que una gran escritora feminista pintó su relación con su hija–, no sabíamos qué lugar atribuir a la madre. Hay una anécdota de Adrienne Rich (*Of Woman Born, Nacida de mujer*), que quiero citar ampliamente porque expresa bien el límite de la hermandad entre mujeres con la conciencia que podríamos haber tenido en los años setenta:

Era demasiado simple para nosotras, al inicio de esta nueva ola de feminismo, analizar la opresión de nuestras madres, entender “racionalmente” y correctamente por qué nuestras madres no nos enseñaron a ser Amazonas, para qué nos vendaron los pies o simplemente cedieron. Ese análisis era exacto e incluso radical; sin embargo, como todos los análisis restringidos, suponía que el conocimiento racional lo era todo. Había y hay, en gran parte de nosotras, una mujer-niña que todavía desea el cuidado, la ternura y la aprobación de una mujer, el poder de una mujer ejercido en nuestra defensa [...]. Cuando podamos enfrentar y desenredar esta paradoja, esta contradicción, ver hasta el fondo la pasión confusa de esa niña lejana, podremos comenzar a transformarla, y la ira ciega y el rencor, que explotan repetidamente entre las mujeres que juntas se esfuerzan por construir un movimiento, podrán ser transfigurados. Antes del vínculo entre hermanas estaba el vínculo –transitorio, fragmentado quizás, pero fundamental y crucial– entre madre e hija. (Rich, 1977, p. 227-228)

La verticalidad, cito de nuevo de Irigaray, es una dimensión negada al devenir mujer en nuestra cultura. “El vínculo entre madre e hija, hija y madre, debe romperse para que la hija se convierta en mujer” (Irigaray, 1984, p.

106).²¹ Esta es, notoriamente, la posición de Freud en la lección 33 de la *Introducción al psicoanálisis*, con la que absolutiza algo que ahora sabemos que está históricamente determinado. “La genealogía femenina [este es el dato cultural en las palabras de Irigaray] debe ser suprimida, en favor de la relación hijo-Padre, de la idealización del padre y del marido como patriarcas” (Irigaray, 1984, p. 106).²²

La falta de expresión simbólica del antagonismo entre madre e hija es causa no sólo de infelicidad en su relación sino también, como intuye Adrienne Rich, de los conflictos más acalorados entre mujeres. El vínculo genealógico, según Irigaray, por un lado sirve para simbolizar lo que pasa entre madre e hija, haciéndonos superar el régimen patriarcal de la oposición y la rivalidad entre mujeres (Irigaray, 1984, p. 100-102). Por otra parte, nos abre la dimensión de un signo más femenino y nos da la idea de devenir mujer en fidelidad a nuestro sexo.

El tema de las genealogías femeninas se refiere a nuestro presente. Su actualidad está confirmada por una publicación de aquellos años cuyo título, *Le madri di tutte noi* (*Las madres de todas nosotras*, 1982), retoma el apelativo dado por Gertrude Stein a Susan B. Anthony en una comedia de su autoría: *La madre de todas nosotras*. Hacer entrar la palabra “madre” en nuestro lenguaje político, explican las autoras de esa publicación, revolucionó las relaciones entre nosotras y con el mundo (cfr. Librería de Mujeres de Milán, 1987, p. 127 ss).

Del mismo modo se expresa Irigaray en una conferencia de 1984, *Femmes divines* (*Mujeres divinas*), llamando a la genealogía “nuestra encarnación genérica”, nuestra encarnación en el género femenino (Irigaray, 1987, p. 83).²³ Entre las conferencias de Irigaray, esta es mi favorita. Tiene un gran valor político, si bien no es evidente a primera vista. La autora reitera la necesidad de una dimensión vertical para la libertad femenina, dimensión representada por la relación genealógica y, a un tiempo, por la relación de la mujer con lo divino. A continuación, en una conferencia intitulada *L'universel comme médiation* (*El universal como mediación*), de la que

²¹ “Le lien mère et fille, fille et mère, doit être rompu pour que la fille devienne femme”.

²² “La généalogie féminine doit être supprimée au bénéfice de la relation fils-Père, de l'idealisation du père et du mari comme patriarches”.

²³ “notre incarnation générique”.

hablaré, Irigaray introduce una distinción entre las dos referencias, divina y genealógica, en calidad de distinción entre los antepasados y un dios: los antepasados, dice, manifiestan una genealogía, una historia, no un infinito (Irigaray, 1987, p. 147). Pero pienso que esta distinción responde al estado de la cultura masculina más que a la política de las mujeres.

Mujeres divinas se dirigió a un público de mujeres. Partiendo de *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, la autora afirma que nuestro venir a la libertad y devenir en la libertad, demandan que imaginemos a nuestro dios: un dios “que se encarna en lo femenino, a través de la madre y la hija, y en su relación” (Irigaray, 1987, p. 84).²⁴ Para ser libre, de hecho, no basta con rebelarse contra la opresión; además hay que tener una meta y una o más leyes. Concluye que “un dios *femenino* aún está por venir” (Irigaray, 1987, p. 79).²⁵

En este último punto no concuerdo con Irigaray. Como hay libertad femenina, para mí significa que el dios del que habla ha venido. No puedo detenerme en los puntos de mi desacuerdo con el pensamiento de Luce Irigaray; no son decibles en pocas palabras por mí, que me he nutrido de ese pensamiento. Sin embargo, es conveniente mencionarlos, pues tocan el tema que estoy tratando. Luce Irigaray entrelaza el tema de las genealogías femeninas con el de la relación entre hombre y mujer. Reconozco y me alegro de que la existencia de genealogías femeninas también dé lugar a la libertad en la relación entre los dos sexos, si bien lo considero un efecto y no un fin; concedo la calidad de fin únicamente a la libertad femenina y a lo que es indispensable para ella.

Con la conferencia titulada *El universal como mediación*, de 1986, el tema de las genealogías femeninas encuentra colocación en una escena más amplia. Esta conferencia, que tuvo más presentaciones empezando por la realizada en el XVI Internationaler Hegel-Kongress, es la más significativa por el compromiso filosófico y político de la autora, comparable a un fresco medieval del fin del mundo. No se trata de un fin en este caso, sino de la posible transición a un nuevo mundo.

Los muchos contenidos que encontramos dispersos en las otras conferencias, aquí se recogen en torno a la idea expresada por el título. Hoy, dice Irigaray, se empiezan a reconocer los límites de nuestra civilización, domi-

²⁴ “qui s’incarne au féminin, à travers la mère et la fille, et dans leurs rapports”.

²⁵ “Un dieu féminin est encore à venir”.

nada por problemas de crecimiento de los bienes e incapaz de custodiar la vida, también nos cuesta hacer las correcciones necesarias a una concepción rígida y arbitraria de lo universal. Y propone como alternativa concebir lo universal a través de la mediación (Irigaray, 1987, p. 142-143).

Según Irigaray, el desequilibrio de nuestro orden social proviene de la “separación entre los géneros” (Irigaray, 1987, p. 143),²⁶ que también es separación histórica para la alternancia primero de una época gineocrática y luego de una época patriarcal. De este modo, los dos géneros nunca se conocieron realmente. Esto aclara el significado de la mediación que debe tener lugar, en primer lugar, entre los dos sexos. Además, esto nos advierte que ahora el tema de las genealogías femeninas se tratará en relación con la constitución de un mundo ético de mujeres y hombres juntos, mientras que antes se refería al mundo de las mujeres entre ellas.

El compromiso teórico y práctico de Irigaray con la construcción de un mundo ético de mujeres y hombres juntos se mantendrá constante. En este contexto, nuestro tema se enriquece sobre todo por su combinación con los temas más explorados en estos años, que son el derecho, el lenguaje y la religión. Casi todas las conferencias posteriores a “El universal como mediación” contienen referencias a las genealogías femeninas, lo que prueba la importancia que Luce Irigaray les sigue reconociendo. Esta importancia es declarada explícitamente por ella, por ejemplo, al afirmar que “es necesario hacer entrar en la Historia la interpretación del olvido de las genealogías femeninas y restablecer su riqueza” (Irigaray, 1989b, p. 121).²⁷ Señalo especialmente *Une chance de vivre* (*Una oportunidad de vivir*; Irigaray, 1987, p. 197-222; 1989b, p. 19-52) y *Le mystère oublié des généalogies féminines* (*El misterio olvidado de las genealogías femeninas*; Irigaray, 1989b, p. 101-123), de donde proviene la cita recién hecha.

En esta última conferencia, Irigaray destaca una cuestión susceptible de prestarse a desarrollos interesantes. ¿Por qué, se pregunta, se destruyeron las genealogías femeninas? Pero responde con una brevedad esquiva: “Para establecer ese *orden* que el hombre *necesitaba*, pero que no corresponde *todavía* al del respeto y la fecundidad de la diferencia sexual” (cursivas autora)

²⁶ “séparation entre les genres”.

²⁷ “il est nécessaire de faire entrer dans l’Histoire l’interprétation de l’oubli des généalogies féminines et d’en rétablir l’économie”.

(Irigaray, 1989b, p. 120).²⁸ Parece que la autora quiere atenuar la realidad del dominio sexista recurriendo a una racionalización del pasado y a una expectativa para el futuro.

Ya he mencionado esta conferencia: es en este texto donde Irigaray supone la ignorancia o el desconocimiento del patriarcado en la cancelación de la cultura basada en las genealogías femeninas. También en esta conferencia dice que el patriarcado “se basa en el secuestro y la violación de la virginidad de la niña y su utilización en un comercio entre hombres” (Irigaray, 1989b, p. 123),²⁹ con referencia al mito de Core y a la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres. En la conferencia de Montreal, donde por primera vez se habla de genealogías femeninas, Irigaray había dicho que el patriarcado se basa en el asesinato de la madre para asegurar el poder del padre y del marido.

Como ya he dicho, estas oscilaciones son atribuibles, en mi opinión, a una contradicción no resuelta por la política de las mujeres y manifiesta en el hecho paradójico de que en la sociedad que llamamos patriarcal los hijos varones tienen con la madre una mejor relación que las hijas. El feminismo ha proporcionado explicaciones a este hecho, pero son racionalizaciones, como observa Adrienne Rich en el pasaje citado anteriormente. En cualquier caso, ese hecho permanece y es una paradoja que quiebra nuestra causa en las raíces. De hecho, es posible demostrar que una parte de la virulencia (la “rabia”) con la que las feministas atacan el poder masculino, consiste en el desplazamiento de una aversión no resuelta hacia la madre, aversión que de forma latente siempre está dispuesta a volverse contra sí misma o contra otras mujeres, especialmente contra aquellas que reproducen algo de la figura de la madre.

El valor político del tema de las genealogías femeninas está en relación con esta contradicción y su superación. Surge la cuestión de entender lo que sucede con este valor pasando de la primera configuración –dar vida a un orden ético entre mujeres– a la más reciente –dar vida a un orden ético de mujeres y hombres juntos. ¿Se mantiene?, ¿se pierde?, ¿cambia?

²⁸ “Pour établir un ordre dont l’homme avait besoin mais qui ne correspond pas encore à celui du respect et de la fécondité de la différence sexuelle”.

²⁹ “est fondé sur le vol et le viol de la virginité de la fille et son utilisation pour un commerce entre hommes”.

Los textos de Luce Irigaray nos ofrecen a este respecto una pista interesante, constituida por una serie cambiante de interpretaciones de la figura de Antígona.

Evoco brevemente las características de Antígona. Es la protagonista de la tragedia homónima de Sófocles. Hija de Edipo y Yocasta, después de asistir a su padre ciego y desesperado, se rebela contra el tirano de Tebas, Creonte, hermano de Yocasta, el cual prohibió sepultar al hermano de Antígona, muerto en un intento de quitarle el poder a su tío. Antígona sepulta a su hermano y, por lo tanto, es condenada por Creonte a ser enterrada viva en una cueva, donde se quita lo poco de vida que le queda, ahorcándose.

Inicialmente, Antígona no es para Irigaray la figura heroica que está en la tradición masculina. A Irigaray Antígona le resulta una figura ambigua, en sentido literal, es decir, discordante, expuesta a interpretaciones contradictorias y, por tanto, necesitada de una interpretación femenina que la saque del encarcelamiento dentro del orden simbólico de los hombres. Escribe en *Ética de la diferencia sexual*: “Retorno, por lo tanto, al personaje de Antígona, no para identificarme con él. Antígona, la antimujer, sigue siendo una producción de la cultura escrita sólo por hombres” (Irigaray, 1984, p. 115). Pero, añade, hay que sacarla de la noche, de la sombra, de la cueva.³⁰

Irigaray ya había escrito en *Speculum* sobre Antígona, en el capítulo sobre Hegel. Antígona se le presenta como una mujer muda, movida a actuar por el deseo de la madre, deseo que encarna a su hermano-hijo muerto en la guerra: “Así, la hermana se ahorcará, para salvar al menos al hijo de su madre. Se quitará la respiración –la palabra, la voz, el aire, la sangre, la vida– [...] para que su hermano, *el deseo de su madre*, viva eternamente” (Irigaray, 1974, p. 272).³¹ Incluso en *Ética* Antígona representa el encarcelamiento de la mujer en un orden simbólico ajeno a ella, así como la parálisis en la que se encuentra, en consecuencia, el mundo de las mujeres. Como se recordará, Irigaray introduce el principio de la doble dimensión, vertical y horizontal,

³⁰ “Je reviens donc au personnage d’Antigone, non pour m’y identifier. L’Antigone, l’antifemme, est encore une production de la culture écrite par les seuls hommes”.

³¹ “Ainsi la soeur s’étouffera pour sauver du moins le fils de sa mère. Elle se coupera le souffle –la parole, la voix, l’air, le sang, la vie– [...] pour que son frère, *le désir de sa mère*, vive éternellement”.

de las relaciones entre mujeres, cuando expresa: “Para que este destino de Antígona no se repita” (Irigaray, 1984, p. 106).³²

En una conferencia de 1985, en Rotterdam, *Le genre féminin (El género femenino)*, Luce Irigaray resuelve la ambigüedad de Antígona presentándola como la figura de la mujer que no da señales de pertenecer a su sexo y a la genealogía de su madre. Antígona, dice Irigaray, pertenece al mundo de los hombres, no es mujer divina, no cumple la tarea que le incumbe como “perteneciente al género femenino”. Ella ya está al servicio del dios masculino, está al servicio del Estado, asiste a los hombres en sus conflictos por el poder; es aparente su protagonismo opositor (Irigaray, 1984, p. 125-134). “Antígona es ya la representante, el representante, el *otro del mismo*” (Irigaray, 1984, p. 125),³³ lo que significa: la figura femenina a escala del hombre.

Esta conferencia precede poco y prepara en muchos puntos la titulada *El universal como mediación* (1986), pero no comparte su característica de cuadro esquemático; el acento se pone más bien en las contradicciones. Su punto cardinal, el cual conduce el discurso, es el concepto de pertenencia al género femenino. El juicio sobre Antígona, una mujer solitaria que se mueve hasta la muerte en un mundo de hombres, viene en consecuencia.

También desde este punto de vista, *El universal como mediación* es un punto de inflexión. Después de esta conferencia, de hecho, la interpretación de Antígona cambia completamente. En 1988, en la fiesta de *La Unidad* (el diario del Partido Comunista italiano), ante un gran público de hombres y mujeres, Irigaray hizo un elogio incondicional a Antígona. Antígona, dijo, defiende la convivencia civil en algunos puntos de gran valor, como el respeto por el orden cósmico y por la genealogía materna. Su trágico final debe imputarse únicamente al tirano que no respeta las leyes más elementales del orden social. Antígona, dijo Irigaray de nuevo, nos da un ejemplo digno de ser meditado en nuestros días, y habló de un derecho civil (era el tema de la conferencia) para replantearse “a la luz de la verdad de Antígona” (Irigaray 1989b, p. 82-85).³⁴ Volverá a decir Irigaray, vinculando una vez más la recuperación de Antígona al tema de las genealogías femeninas, que Antígona es la mujer cuya “fe” y “fidelidad” a la genealogía materna son castigadas con la muerte por un tirano para asegurarse el poder político (Irigaray, 1989b, p. 112).

³² “Pour que ce destin d’Antigone ne se répète pas...”.

³³ “Antigone est déjà la représentante, le représentant, de l’autre du même”.

³⁴ “...à la lumière de la vérité d’Antigone”.

Los mitos no son unívocos, afirma Irigaray (1989b, p. 106). De acuerdo, pero ¿hasta este punto? En este punto difícilmente podríamos hacer uso de él para el conocimiento del pasado, como propone Irigaray.

Sin embargo, consideremos que un cambio de interpretación tan dramático se refiere únicamente a Antígona. Estamos en presencia de un caso excepcional. Retomo así la pregunta que hice con anterioridad: ¿cómo repercute en el tema de las genealogías femeninas el punto de inflexión representado por *El universal como mediación*? A esta pregunta le he sumado una más sencilla: ¿por qué en el paso del primer contexto, orden ético entre mujeres, al segundo, orden ético de mujeres y hombres juntos, cambia el juicio sobre Antígona?

La Antígona de la tragedia de Sófocles es una heroína política. El cambio de juicio sobre ella señala bastante obviamente un cambio en la política. El cambio no afecta directamente ni al tema de las genealogías femeninas ni a la práctica política de las relaciones entre mujeres, cuya validez Luce Irigaray encuentra la manera de reiterar, por ejemplo en 1988, razonando sobre las formas lingüísticas que obstaculizan el significado de lo femenino para sí mismo: “Otra solución igualmente necesaria: restituir las genealogías femeninas y las comunidades de mujeres entre ellas” (Irigaray 1989b, p. 60).³⁵

Antígona, por otra parte, es la heroína de la acción demostrativa y del testimonio, que no se plantea el problema de la acción eficaz. Este es un aspecto en el que Irigaray insiste cuando dice de Antígona que es la representante del *otro del mismo*, es decir, la mujer a escala del hombre. La mujer como el hombre la concibe, dice Irigaray, es privada de la eficacia de ser mujer, es sustancia privada de efectividad, y cita a una filósofa estadounidense que en este sentido habría hablado de “vampirismo metafísico” (Irigaray, 1987, p. 134-135). A Antígona con su “aparente oposición”, Irigaray opone al género femenino que, “según el orden de su devenir ético, lucha consigo mismo, entre la luz y la sombra, para devenir eso que es individual y colectivamente. Este crecimiento, en parte polémico, entre conciencia e inconsciencia, inmediatez y mediación, madre y mujer, debe permanecer abierto e infinito para y en el género femenino” (Irigaray, 1987, p. 134).³⁶

³⁵ “Autre solution également nécessaire: restituer les généalogies féminines et les communautés des femmes entre elles”.

³⁶ “Le genre féminin, selon l'ordre de son devenir éthique, lutte avec lui-même, entre lu-

De este argumento de eficacia o efectividad (la filosofía antigua hablaba de *enérgeia*), ya no encontramos rastro en el posterior elogio de Antígona: no se le atribuye (como la fidelidad a la genealogía materna) ni se le niega. Así, tácitamente, la acción ética se disocia de la acción eficaz.

Es en este punto, pienso, donde la concepción política de Irigaray es modificada con el pasaje representado por *El universal como mediación*. Irigaray amplía el horizonte y lo ocupa dignamente con su pensamiento, pero es un pensamiento que para su eficacia debe depender de otra cosa y de otros. Antes, claramente, ella pensaba no en una eficacia externa, sino en la acción transformadora que desarrolla la sustancia viva. En la médula de lo femenino en devenir, Irigaray incluía, como hemos visto, también la relación madre-mujer. Esa página de *El género femenino* es para mí la más alta de la filosofía política de Irigaray.

Sin embargo, hay que añadir que Irigaray hablaba de la eficacia del género femenino no como una realidad experimentada sino como una realidad faltante, al igual que en *Mujeres divinas* dice que el dios femenino aún está por venir. Mi posición discrepa en eso de Irigaray, como he dicho. No debo subestimar esta fisura, que se abre antes de lo que yo llamo un giro en el pensamiento de Irigaray, avance que desde el punto de vista de ella debe parecer menos grande que en el mío: Irigaray no concede alcanzar una eficacia experimentada, mientras que yo he experimentado la fuerza modificadora de la práctica de la relación genealógica.

Estas consideraciones nos devuelven a la cuestión más importante, que es el enigma del odio y la ingratitud de la mujer hacia su madre. (Este enigma, recordemos, antes de nosotras captó la mente de Melanie Klein.)

El feminismo –me refiero a su principal tendencia– ha intentado poner este enigma en la cuenta del patriarcado. Para ello, el feminismo ha hecho una doble operación: una operación manifiesta de *racionalización*, por la que decimos que el patriarcado ha esclavizado a nuestras madres haciéndolas odiosas a las hijas (nosotras), amantes de la libertad; y una operación menos declarada pero más importante, de *desplazamiento* por la que dirigimos contra el patriarcado y contra el hombre los sentimientos negativos originalmente dirigidos contra la madre.

mière et ombre, pour devenir ce qu'il est individuellement et collectivement. Cette croissance, pour une part polémique, entre conscience et inconscience, immédiateté et médiations, mère et femme, doit demeurer ouverte et infinie pour et dans le genre féminin”.

Luce Irigaray no sigue este camino. Como dice hablando de Antígona en 1985 (antes del “giro”), esto sería “una aparente oposición” que nos distrae de la “posibilidad de actuar en la afirmación” (Irigaray, 1985, p. 134).³⁷ En cambio, nos propone resolver el enigma del odio y la ingratitud con la práctica genealógica. La historiografía feminista es una práctica genealógica, según Irigaray. Su primera propuesta, se recordará, consiste en celebrar la comunión con la madre. En seguida propone la idea de las imágenes de madre e hija juntas, que se colocarán en lugares públicos.

Pero en un cierto punto, el enigma del odio y la ingratitud desaparece de los textos de Irigaray. Ya no se evoca. La figura genealógica preferida de Irigaray se convierte en la pareja Deméter-Core, que representa la relación madre-hija con las características de la armonía natural y la fecundidad espiritual.

La desaparición de los textos no significa que el enigma esté resuelto. Irigaray no dice que esté resuelto y, en todo caso, insinúa lo contrario; simplemente, ya no habla de ello. En correspondencia con esto, atenúa los tonos polémicos hacia el patriarcado. Su juicio sobre el patriarcado no ha cambiado: en mi opinión, solo quiere pasar por sobre *nuestra* locura, es decir, sobre el enigma del odio y la ingratitud, que la fácil rabia feminista contra el patriarcado corre el riesgo de evocar, y seguramente evoca al oído de una experta psicoanalista que es Irigaray.

La desaparición de la contradicción que, más que cualquier otra, impide la acción eficaz de las mujeres, permite a Irigaray ampliar el horizonte posible de nuestra política e imaginar una presencia femenina a nivel cósmico. Esta ampliación, está dispuesta a pagarla con una política que tome las formas del testimonio. Por lo tanto, modifica su juicio sobre Antígona. Cuando la política era cambiar lo existente por efecto del cambio interno de la sustancia de lo femenino –de la relación madre-mujer–, Antígona parecía fuera de lugar. Cuando la escena se amplía para comprender todas las contradicciones excepto la que nos afecta desde dentro, entonces la política toma los rasgos de la acción demostrativa y el testimonio, como es para Antígona.

Para mí, el corazón de la política sigue siendo la relación genealógica tal y como Irigaray nos la presenta en la página de *El género femenino* donde habla de la acción eficaz. Pienso que somos testigos y protagonistas de un

³⁷ “apparente opposition”, “possibilité d’agir dans l’affirmation”.

cambio que afecta a la relación de la mujer con la figura de la madre y, en consecuencia, al significado de la diferencia sexual. Nuestro saber amar a la madre es la base de nuestra libertad. Lo que a nivel superficial conocemos como feminismo, es la manifestación, en mi opinión, de un cambio que se sitúa en el nivel estructural de nuestra civilización, el nivel que el historiador Braudel denomina como la historia de larga duración (Braudel, 1958). Me refiero no al feminismo de las reivindicaciones y la paridad con el hombre, sino al movimiento que nos llevó a elegir estar entre mujeres, a regularnos preferentemente sobre el juicio de nuestros semejantes, a aceptar la autoridad de las mujeres, a buscar para nuestra mente el alimento de un pensamiento femenino.

FUENTES CONSULTADAS

- BRAUDEL, F. (1958). Histoire et Sciences Sociales. La longue durée. En *Annales E.S.C.* Núm. 4. pp. 725-753.
- IRIGARAY, L. (1989a). *Sessi e genealogie*. Milán: La Tartaruga.
- IRIGARAY, L. (1989b). *Le temps de la différence*. París: Le livre de poche.
- IRIGARAY, L. (1989c). *Il tempo della differenza*. Roma: Editori Riuniti.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1987). *Non credere di avere dei diritti*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- MURARO, L. (1988). *In concetto di genealogia femminile*. Roma: Centro Culturale Virginia Woolf.
- IRIGARAY, L. (1987). *Sexes et parentés*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán: Feltrinelli.
- IRIGARAY, L. (1984). *Étique de la différence sexuelle*. París: Minuit.
- IRIGARAY, L. (1975). *Speculum. L'altra donna*. Milán: Feltrinelli.
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit.
- RICH, A. (1977). *Nato di donna*. Milán: Garzanti.
- RICH, A. (1976). *Of Woman Born*. París: WWNorton & Co.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1006>