



Trabajo Fin de Grado

Re-crear. Un simbólico femenino desde el
pensamiento de la diferencia sexual.

Autor/es

Leyre Franco Itarte

Director/es

Aránzazu Hernández Piñero

Facultad de filosofía y letras

2016

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| Introducción | 3 |
| El orden simbólico masculino-patriarcal | 5 |
| Re-crear: un orden simbólico que nombra en femenino | 18 |
| Conclusiones | 30 |
| Bibliografía | 32 |

INTRODUCCIÓN

Feminismo es el nombre que reciben el pensamiento teórico y la práctica política que luchan por la emancipación de la mujer en la sociedad. A lo largo del tiempo se ha manifestado de diferentes formas pero bajo el mismo objetivo. Sin embargo, entre estas formas diversas encontramos momentos en los que la lucha se ha llevado a término teniendo como meta la igualdad. ¿Igualdad a que o a quién? Se pregunta Luce Irigaray en su obra *Yo, tú, nosotras. Igualdad al hombre*. Esto es, igualarnos en derechos pero con una errónea consecuencia: también a sus privilegios.

Hay que cuestionarse entonces si la emancipación que por la que luchamos se guía por esta meta. ¿Queremos acaso ser hombres? ¿Puede acaso verse revocada nuestra opresión imitando al opresor? La posición del presente trabajo se inclina por una negativa a ambas cuestiones. Es por ello que vamos a trabajar desde la diferencia sexual¹ como necesidad principal para nuestra libertad. Siguiendo la línea irigariana, sostenemos que la explotación del sexo femenino está basada en la diferencia sexual y que solo por medio de ésta puede resolverse.² Tenemos por tanto la necesidad de sexuar nuestra cultura por medio del reconocimiento de esta diferencia.

Tomando esto en consideración, el presente trabajo tiene por objeto, por un lado, una crítica a la dominación masculina-patriarcal que se ejerce en nuestra cultura y, por otro, un análisis de distintas propuestas de re-creación de un orden simbólico femenino. Con respecto a la dominación masculina, seguiremos la línea de pensamiento de Luce Irigaray para realizar un análisis que se centrará en torno a la posición que ocupa la mujer en dichas sociedades, mostrando las consecuencias que conlleva objetualizarlas dentro de un orden simbólico que solo media con la realidad desde la experiencia masculina del mundo. Como veremos a continuación, la humanidad transmite y aprende a través de símbolos y en las sociedades patriarcales hay una gran carencia de éstos sexuados en femenino. Es por ello que en el segundo apartado aportemos distintas propuestas con las que introducir símbolos femeninos con los que mediar entre nosotras y con el mundo. Es decir, el propósito constituir simbólico femenino. Estas propuestas serán trabajadas a partir de los planteamientos de Luce Irigaray, Mithu M. Sanyal y la Librería de Mujeres de Milán.

¹ Para conocer más profundamente las propuestas de la diferencia sexual de Luce Irigaray ver: Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009.

² Irigaray, Luce, “A manera de aviso: iguales o diferentes”, *Yo, tú, nosotras*, Feminismos, ediciones Cátedra, Madrid, 1992, p. 9.

Una de las dificultades de un trabajo de estas características es la señalada por Pierre Bourdieu cuando afirma que: “al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son producto de la dominación”³. No obstante las pensadoras de la diferencia sexual han contribuido a diluir esta dificultad al interrogarse por el orden simbólico.

Por esta razón una de las nociones clave en el desarrollo de este trabajo es la de simbólico. Ésta será abordada desde una perspectiva que combina críticamente psicoanálisis, hermenéutica y feminismo a la hora de explicar las relaciones entre pensamiento y realidad. El concepto de orden simbólico es de tradición psicoanalítica, acuñado por Jacques Lacan, y ha tenido una gran repercusión en la filosofía contemporánea. No obstante, la corriente psicoanalítica no es la única fuente teórica que ha explorado lo simbólico, también lo ha hecho la antropología filosófica y la filosofía de la cultura. Ahora bien, las fuentes teóricas en las que se centra el presente trabajo giran en torno al pensamiento francés e italiano de la diferencia sexual, en particular el pensamiento de la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray, la filósofa Luisa Muraro y el colectivo La Librería de mujeres de Milán, puesto que ofrecen, desde nuestro punto de vista una conceptualización más amplia de lo simbólico y permiten pensar en su transformación.

³Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 17.

EL ORDEN SIMBÓLICO MASCULINO-PATRIARCAL

“El orden simbólico es una de las más interesantes aportaciones de la filosofía del siglo XX”⁴. Esta afirmación, que sostiene Gemma del Olmo, se deriva de las tesis sobre el propio concepto de orden simbólico que desarrolla Luisa Muraro. Muraro parte de la constatación de las carencias de la vía positivista a la hora de analizar el lenguaje, que la autora cifra en el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein. Para la filósofa italiana, el discurso lógico-formal o la razón, concebida en tales términos, no explica satisfactoriamente ni agota la comprensión de la totalidad de la realidad humana⁵. El análisis de lo simbólico, desde una perspectiva que combina críticamente psicoanálisis, hermenéutica y feminismo, se plantea entonces como una respuesta a estas carencias a la hora de explicar las relaciones entre pensamiento y realidad. El concepto de orden simbólico, propiamente dicho, de tradición psicoanalítica, fue acuñado por Jacques Lacan y ha tenido una gran repercusión en la filosofía contemporánea. Con este concepto, según explica Gemma del Olmo en *Lo divino en el lenguaje*, “se quiere subrayar el hecho de que las representaciones culturales, en principio exteriores al ser humano, se introducen en el inconsciente a través del lenguaje llegando a formar parte de cada una y de cada uno”⁶. Aunque, como veremos, del entramado conceptual de Lacan parece resultar que el orden simbólico es necesariamente patriarcal, tesis que constituye uno de los ejes de la crítica feminista al psicoanálisis lacaniano.

No obstante, la corriente psicoanalítica no es la única fuente intelectual que ha indagado, en la contemporaneidad, sobre lo simbólico, también la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, como es el caso de Ernst Cassirer⁷. Ahora bien, como señalé en la introducción, las fuentes teóricas en las que se centra el presente trabajo giran en torno al pensamiento francés e italiano de la diferencia sexual, en particular el pensamiento de la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray, la filósofa Luisa Muraro y el colectivo La Librería de mujeres de Milán. A pesar de sus notables diferencias, todas estas corrientes coinciden en considerar el lenguaje como la actividad simbólica por excelencia. No constituye uno de los objetivos de este trabajo realizar un

⁴ Del Olmo, Campillo, Gemma, “Otro orden simbólico”, *Lo divino en el lenguaje*, horas y Horas, Madrid, 2006, p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ Ver: Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

análisis exhaustivo de las conceptualizaciones del lenguaje implicadas en cada una de las definiciones de lo simbólico mencionadas, tampoco en el caso de las autoras que son objeto principal de nuestra atención. Interesa aclarar, sin embargo, a los efectos de mi investigación, que la comprensión de éste es objeto de discusión y que tomaré una definición amplia de lenguaje, la adoptada por las feministas italianas de la diferencia sexual. Según éstas, el lenguaje constituye una primera instancia con la que aprendemos a mediar, aprendida generalmente de la madre o por quien ocupe su lugar⁸, que incluye no solo la dimensión propiamente lingüística, sino también “aquellas manifestaciones que no están realizadas con la intención de comunicar algo pero que de hecho comunican”⁹.

La consideración de las críticas feministas al concepto lacaniano de orden simbólico hace que este trabajo estime y emplee una conceptualización más amplia de orden simbólico. Como analizó Irigaray, en *Speculum y Ese sexo que no es uno*¹⁰, sus obras más significativas de las décadas de los setenta, las definiciones lacanianas se centran exclusivamente en la sexualidad masculina, sin contemplar en ellos la sexualidad femenina¹¹. En concreto, acudiremos a las definiciones de dos autoras anteriormente citadas, Luce Irigaray y Luisa Muraro, puesto que sus definiciones de orden simbólico, desde el pensamiento de la diferencia sexual, nos ayudarán a comprender las pretensiones del presente trabajo.

Estas revisiones nos ofrecen definiciones más amplias que la lacaniana. De este modo, entenderemos que, como sostiene Luisa Muraro, el orden simbólico es “una instancia mediadora”, es decir, una instancia “de la pensabilidad de lo real”, una mediación entre el pensamiento y lo real¹². Desde este punto de vista, el orden simbólico constituye un “conjunto de mediaciones”, que condicionan tanto lo pensable como lo decible¹³. Así, como señala Gemma del Olmo, el orden simbólico opera como “guía interpretativa, [...] referencia, para un colectivo social, porque dota de sentido

⁸ Para la diferencias entre la concepción lacaniana del lenguaje y la murariana: cf. Gemma del Olmo, pp. 64-84. Para la distinción entre lengua y lenguaje en la obra de Luisa Muraro: cf. *ibid.*, pp. 68-75.

⁹ Del Olmo, Campillo, Gemma, *Lo divino en el lenguaje*, *op. cit.*, p.73.

¹⁰ Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007 e Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, *op. cit.*

¹¹ Ver: Del Olmo, Campillo, Gemma, *Lo divino en el lenguaje*, *op. cit.* p. 80.

¹² Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y HORAS, 1994, p. 92.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 94-99.

muchos de los comportamientos que tienen los componentes de ese colectivo”¹⁴. Sin embargo, el orden simbólico no es reductible al orden social: más bien éste depende de aquél. En palabras de Luisa Muraro:

...es necesario considerar el orden simbólico sin limitarlo a los códigos reconstruibles (como el sistema económico, el político, el derecho, etc.) de los cuales resulta relativamente fácil [...] distanciarse y proyectar su modificación, sino considerándolo [...] como el sistema de mediaciones del cual depende tanto para decir lo que estoy diciendo, como para lo que no llego a decir y, en general, para todo lo decible por mí y lo deseable, etc. En este nivel de la mediación determinada-determinante, donde yo soy hablada-hablante, actuada-agente, etc., es donde se reproduce y puede cambiar el orden simbólico¹⁵.

Según la filósofa italiana, el orden simbólico resulta de la necesidad de mediación entre pensamiento y realidad: que este orden simbólico sea de un tipo u otro, por ejemplo, patriarcal o feminista, no obedece a ninguna necesidad lógica. Siguiendo la línea trazada por estas autoras, nuestro trabajo tiene por objeto explorar algunas de las propuestas que articulan otro orden simbólico en relación con la experiencia femenina, es decir, que hace pensable y decible la experiencia de las mujeres, generando nuevas mediaciones e interpretaciones.

Ahora bien, si el orden simbólico responde a una mediación entre pensamiento y realidad, hemos de hacer un breve inciso sobre otro término a aclarar: el de imaginario. Siguiendo los análisis de Margaret Whitford en *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*¹⁶, la definición más breve y general que podemos ofrecer de imaginario, es la de fantasía inconsciente. No obstante, la autora advierte que limitar su función a esta descripción priva a la noción de toda su riqueza asociativa. El imaginario es una de las formas por las que devemos Yo, identidad, a través de las imágenes culturales que recibimos. Luego, siguiendo ideas de la misma obra y autora, podríamos definir, brevemente, el imaginario como un estadio del pensamiento que conceptualiza a través de imágenes culturales recibidas y que mantiene una relación con el orden simbólico que lo ordena y lo transmite, siendo este orden simbólico lo que media entre el imaginario y la conformación de la realidad humana.

¹⁴ Del Olmo, Campillo, Gemma, *Lo divino en el lenguaje*, op. cit. pp. 76-77.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, Routledge, New York, 1991, p. 53.

Situada en este contexto teórico, a continuación, presentaré una revisión crítica del orden simbólico en tanto que orden patriarcal, orden que mantiene una pretensión universal de verdad y cancela las posibilidades de significación de la diferencia sexual, imposibilitando con ello reconocer otro tipo de orden simbólico distinto.

El análisis que ofrezco girará en torno a la comprensión del patriarcado, fundamentalmente, en su dimensión simbólica. Las caracterizaciones sociológicas y antropológicas feministas coinciden en definir el patriarcado como un sistema social, político y cultural que, según recoge Lorraine Code en *Encyclopedia of feminist theories*, se caracteriza por las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, que se manifiestan tanto en las estructuras familiares como en las sociales, en orden descendente, bajo una figura masculina autoritaria¹⁷. Esto implica que los aspectos materiales y simbólicos de la vida funcionen bajo el valor y dominio de un sujeto masculino, que, sin embargo, se presenta como universal. Así mismo, si bien el patriarcado ha variado sus formas a lo largo del tiempo y de distintas sociedades y pese a que la autoridad patriarcal de la familia ha mutado significativamente, por ejemplo, en las sociedades contemporáneas occidentales, la dimensión simbólica del padre y su autoridad aún son patentes, a mi juicio, en el orden simbólico cultural de nuestra sociedad. De este modo, estimo que una revisión actual de la definición de patriarcado toma la dominación masculina como eje de articulación de nuestras sociedades y motor cultural de nuestras vidas. El padre se transforma en el símbolo de la dominación, si bien no es figura física. Es decir, en las formas actuales el poder se ha generalizado mediante el paso del padre al hombre¹⁸. En este sentido, autoras como Antoinette Fouque han apuntado a una transformación de las sociedades contemporáneas europeas de patriarcados en “fatriarcados”: “en nuestros tiempos modernos, yo llamaría más bien el *filiarcado* o el *fatriarcado*; ya que mediante las nuevas fratrias es como las ligas

¹⁷ Code, Lorraine, “Patriarchy”, en: Code, Lorraine (editor), *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, New York, 2000, p. 378.

Citas originales: “Patriarchal societies enshrine the assumption that heads of state must be male and male voices rightfully dominate public/private spaces.” / “The term refers to hierarchical relations between men and women, manifested in familial and social structures alike, in a descending order from an authoritarian [...] male head.”

¹⁸ una de las principales objeciones al término actual de patriarcado es precisamente este carácter de generalidad, dado que puede darse por supuesta una universalidad de la dominación masculina que se sitúe en un marco transhistórico y transgeográfico, es decir, que se le presuponga un estatuto natural dada la propia generalidad del término. Sin embargo, hay que conocer que con dicha definición no se persigue acotar actitudes individuales sino un sistema social total que impregna las acciones y actividades cotidianas, tanto individuales como colectivas. Por tanto este carácter de generalidad no refiere a una vaguedad del término sino a un uso colectivo-cultural de dicha dominación.

monoteístas, políticas, y simbólicas, sigues excluyéndonos del Derecho, de la Ciudadanía y de la Lengua”¹⁹.

Los análisis críticos del orden simbólico en tanto orden patriarcal desde el punto de vista feminista cuentan con una larga trayectoria en el ámbito del feminismo psicoanalítico con trabajos tan destacados como los de Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jessica Benjamin o Jane Flax²⁰. Irigaray es una de las psiconalistas y filósofas más destacadas en la crítica de los presupuestos patriarcales de la filosofía occidental y del psicoanálisis y en la elaboración de un pensamiento de la diferencia sexual a partir de la recreación de un imaginario femenino. Por ello, la obra de esta autora constituirá una clave teórica para el propósito del siguiente trabajo. En este apartado, la crítica irigariana a la indiferencia sexual y la tesis de un matricidio originario, fundador de la cultura patriarcal, nos ayudarán a responder a la siguiente pregunta: ¿por qué podemos hablar de nuestro orden simbólico como un orden simbólico patriarcal?

Como hemos apuntado, el orden simbólico es un concepto nacido en la tradición psicoanalítica occidental que refiere a cómo somos conformados psíquica y socialmente. Ya en un primer momento, Lacan piensa el orden simbólico como un orden organizado por la figura del padre, en la medida en que éste es quien detenta el poder y el privilegio²¹. La figura del padre, a su vez, remite al falo, que para Lacan constituye el significante último, aquel que da sentido a todo significante, organiza la significación misma y estructura el deseo. Como observa Margaret Whitford:

Lo simbólico es la unión del cuerpo, la psique, y el lenguaje, donde los campos descriptivos del psicoanálisis y la lingüística (o semiótica) se encuentran, y es lo que permite a Irigaray utilizar el modelo psicoanalítico. Y si es en el lenguaje donde uno se convierte en sujeto, entonces decir que el sujeto es masculino no es una polémica retórica, es un enunciado teórico exacto que concierne a la estructura edípica de lo simbólico y a la estructura de la subjetividad. Desde este punto de vista, no se puede hablar más acerca de hombres y mujeres individuales, (...), sino más bien de una estructuración monosexual de la subjetividad que,

¹⁹ Fouque, Antoniette, “nuestro movimiento es irreversible”, en *Hay dos sexos; ensayos de feminología*, México, siglo XXI, 2004, p. 32.

²⁰Ver: Kristeva, julia, *Poderes de la perversión*, siglo XXI, México, 2004.

Benjamin, Jessica, *Lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

Flax, Jane, *Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995.

²¹ Del Olmo, Campillo, Gemma, *Lo divino en el lenguaje*, op. cit., p. 46.

debido a que es una estructura simbólica general, determina la subjetividad individual²².

El trabajo crítico de Irigaray muestra justamente la estructura monosexuada de la explicación psicoanalítica de la diferencia sexual y de la constitución de la subjetividad sexuada. Puesto que la diferencia sexual es descrita por el psicoanálisis, tanto freudiano como lacaniano, en función de la presencia/ausencia de pene o de falo, según el caso, la diferencia sexual resulta de un presupuesto epistemológico y axiológico: el pene como criterio de identificación de la forma y como criterio de valor. La diferencia sexual así entendida, sostiene Irigaray, obedece en realidad a una indiferencia, haciendo impensable la diferencia. En el esquema psicoanalítico, nos encontramos ante el pene o el falo y lo que es descrito como “su carencia”, el sexo y la sexualidad femenina que aparece como un “no sexo”. Esta oposición no se da por un antagonismo natural sino que se deriva, por tanto, de tomar el cuerpo masculino como referencia y describir el femenino desde lo que “no tiene” en comparación con el masculino, pero nunca a la inversa. Así Irigaray no duda en afirmar que

[...] lo femenino no tiene lugar (...) más que en el interior de modelos y de leyes promulgados por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos性os, sino uno sólo. Una sola práctica y representación de lo sexual. Con su historia, sus necesidades, sus reversos, sus faltas, su/sus negativos [...] cuyo soporte es el sexo femenino²³.

En la conformación de nuestra identidad, como se apunta en *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*²⁴, en tanto seres pertenecientes a culturas patriarciales, actúa un imaginario que no reconoce la diferencia sexual. Los símbolos de este imaginario solo refieren a un cuerpo sexuado masculino, es decir, un cuerpo con genitales masculinos o a un cuerpo “castrado”. Al formar nuestra identidad a través de estas imágenes, sin reconocer la diferencia sexual, se ha valorado el cuerpo masculino como única imagen de referencia corporal a la identidad humana, privilegiando simbólicamente esta posesión de genitales masculinos frente a la “falta” de ellos. La

²² Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, pp. 37-38.

²³ Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, op. cit., p. 65.

²⁴ Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, p. 31.

consecuencia de ello es que, como apunta Margaret Whitford²⁵, nuestra sociedad es gobernada por un imaginario destructivo, cuya apoteosis es una ideología científica elevada a la categoría de verdad privilegiada.

En las sociedades patriarcales esta indiferencia ha quedado traducida en una invisibilización de la sexualidad e identidad femeninas. Carente de valor en este tipo de sociedades, la vulva y todo su bagaje simbólico han sido desterrados del contexto cultural patriarcal, un enmudecimiento creado a partir de la noción de ausencia (de falo), como también señala la historiadora cultural Mithu M. Sanyal en *Vulva. La revelación del sexo invisible*²⁶. Si lo que carece de falo, carece de valor, entonces las mujeres no tienen legitimidad ni reconocimiento como sujetos sociales, siendo redefinidas simbólicamente por el hombre, es decir, adquiriendo definiciones simbólicas que las dotan de valía exclusivamente en virtud del funcionamiento de la sociedad de los hombres y de la arbitrariedad masculina. La verdadera ausencia a la que nos enfrentamos, por tanto, a mi juicio, es a la ausencia de la vulva y de un lugar simbólico para ésta. En este sentido podemos entender la propuesta de Irigaray de recrear un imaginario femenino, vinculado con la morfología femenina, pues considera que “lo que ha sido excluido por lo simbólico como su residuo (...) podría de hecho ser simbolizado de manera diferente”, ya “que las categorías mediante las cuales aprehendemos el mundo podrían ser diferentes”²⁷.

El carácter androcéntrico y falocéntrico que Irigaray critica en la comprensión psicoanalítica de la diferencia sexual, como vimos basada en la presencia/ausencia de pene, se manifiesta igualmente en la conceptualización psicoanalítica de la relación con la madre y su papel en la constitución de la subjetividad sexuada. Que el cuerpo de la madre quede negado y prohibido en el psicoanálisis encuentra, para Irigaray, un correlato en lo que ella denomina el matricidio originario. La autora sostiene que anterior al parricidio enunciado por Freud se produce el asesinato de la madre, siendo éste el fundante de la cultura patriarcal²⁸, tesis que ilustra reinterpretando el asesinato de Clitemnestra en la *Orestíada*. Para la filósofa francesa, reconocer este matricidio supone

²⁵ *Ibid.*, p. 33

²⁶ Referimos a la vulva como símbolo de lo femenino por contraposición al símbolo masculino sexuado falo. Para un análisis reciente del lugar simbólico de la vulva en la historia de occidente, ver: Sanyal, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, Anagrama, Barcelona, 2012.

²⁷ Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, op. cit., p. 69.

²⁸ Irigaray, Luce, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, La sal, Barcelona, 1985, p.12.

que el imaginario masculino necesita reconocer su propia inconsciencia. Así pues, este matricidio se relaciona directamente con el no reconocer la diferencia sexual en nuestra cultura.

No reconocer la diferencia sexual, seguir funcionando bajo la premisa del cuerpo masculino como único referente, es lo que ha promovido e instaurado la prohibición de regresar a la madre, siendo ésta estatuto fundamental de la cultura patriarcal y de su sostenimiento. Siguiendo nuevamente a Luce Irigaray, consideramos esta cuestión como uno de los factores primordiales de la pérdida de las genealogías femeninas y de las dificultades simbólicas y culturales de construir una identidad femenina autónoma²⁹. El matricidio con el que se instaura el orden patriarcal supone la pérdida del contacto con la simbología femenina, dejándonos como único referente de las mujeres la imagen de virgen obediente de la ley del padre, que asimilará casi como su única función cultural la de reproductora. De este modo, el falo se apropiá, por ejemplo, de uno de los poderes simbólicos de la madre: el de hacer nacer. Esta usurpación y apropiación por parte del falo de la generación sexuada de nuestras vidas hace que se tergiverse y minusvalore el papel de la relación con la madre, reduciéndolo a las llamadas “funciones de la reproducción”, esto es, reduce a las mujeres a “una función *abstracta* de reproducción y a un papel social de-sujetivado, regido por un cierto orden, sometido a la división del trabajo productor/reproductora”³⁰. El ejemplo del cordón umbilical y su cicatriz, el ombligo, son dos momentos tomados por parte anecdótica en el pensarnos al nacer. En el imaginario patriarcal cordón y ombligo no suponen una mediación con el hecho del nacimiento que no haya cubierto ya, en lo simbólico, el falo en primera instancia con la penetración y la eyaculación, como cordón, y posteriormente con la lengua y el apellido, como marca-cicatriz³¹. Esta apropiación con la que el hombre se erige como único Padre a modo divino sacrifica toda referencia al cuerpo de la mujer como parte activa del proceso.

La consecuencia, por tanto, de excluir la diferencia sexual es que el orden simbólico patriarcal se caracterice como jerárquico y vertical, haciendo que el poder y valor social se mantengan siempre en la línea de descendencia padre-hijo, o en la de

²⁹ Irigaray, Luce, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, op. cit.; Irigaray, Luce, “el olvido de las genealogías femeninas”, *Yo, tú, nosotras*, op. cit.; Irigaray, Luce, “El otro: mujer”, *Amo a ti*, Icaria, Barcelona, 1994.

³⁰ Ver: Irigaray, Luce, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, op. cit.

³¹ Ver: *Ibid.*

continuidad hombre-hombre, válida para la sociedad. Es decir: en el simbólico patriarcal, solo lo que presenta formas masculinas es legitimado en la vida social³². Encontrábamos que dicha legitimación por pertenencia a lo masculino se enuncia simbólicamente desde la figura del falo. El lugar del falo como figura simbólica central del valor y poder se consolida en el momento que Irigaray denomina el paso del hombre a lo divino: momento por el cual el hombre establece una serie de valores culturales, “pretendidamente universales, que, sin embargo, se manifiestan como el dominio de una parte de la humanidad sobre la otra, en este caso, del mundo de los hombres sobre el de las mujeres”³³. Este momento es denominado así, “paso a lo divino”, puesto que, según explica Luce Irigaray en “El olvido de las genealogías femeninas”³⁴, al tomar la subjetividad masculina como verdad, los hombres separan sus cualidades de su origen terrestre o corporal. “[Al] negar a la madre su poder de engendrar, al querer ser el único Padre (con mayúscula), éste superpone al mundo corporal, carnal, arcaico, un universo de lengua que ya no echa raíces en aquél”³⁵ –afirma Irigaray.

Al erigirse como único discurso válido, el masculino no contempla lo femenino como otra subjetividad, sino como un accidente natural más sobre el que actuar desde su discurso. Como sostiene Margaret Whitford³⁶, la alteridad sexual, la Otra, no está representada dentro del simbólico masculino. Esto hace que todo lo perteneciente a un simbólico alterno quede subsumido en el simbólico masculino, apropiándose de sus significados y sometiéndolo a nuevas interpretaciones convenientes a la subjetividad masculina.

Este sometimiento de las genealogías femeninas a las masculinas es lo que daría pie al olvido de estas primeras, constituyéndose una sociedad y una cultura exclusivamente en términos masculinos. Amparados en esta pretensión de universalidad de sus juicios y valores, los hombres han llamado verdad a lo que no es sino subjetividad masculina, dando esto como consecuencia una separación del hombre de su origen terrenal y una “apropiación-desapropiación por el hombre, para el hombre, de la naturaleza y de sus fuerzas productivas”³⁷. Con esta apropiación, y bajo esta pretensión de veracidad universal, los hombres han hecho de su discurso un nuevo orden con el

³² Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, op. cit., p. 44.

³³ Ibíd., p. 14.

³⁴ Ibíd., p. 15.

³⁵ Irigaray, Luce, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, op. cit., p. 12.

³⁶ Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, pp. 66-67.

³⁷ Irigaray, Luce, “El mercado de las mujeres”, *Ese sexo que no es uno*, op. cit., p. 167.

que han modificado las nociones de derecho, justicia y argumentación, dejando al discurso femenino sin amparo simbólico con el que contar en el mundo, hasta el punto de que se da una amnesia cultural conforme al orden simbólico y las genealogías femeninas. Así se da el paso del hombre a lo divino: en el momento en que no se reconoce otro orden con el que contemplar la realidad.

Por tanto, estamos ante una estructura cultural que se desarrolla entre hombres, previendo un intercambio de símbolos exclusivamente entre ellos y con símbolos masculinos. El orden simbólico de las sociedades patriarcales se organiza en torno al intercambio de mujeres entre hombres, dándose una relación jerárquica entre hombres y mujeres debido a la apropiación de cuerpo de la mujer por parte del hombre y de su exclusión simbólica. Las mujeres son así asimiladas como un objeto más con cuyo intercambio se establecen los vínculos simbólicos y sociales de los hombres, siendo este intercambio, de mujeres entre los hombres, el pilar central de todas las culturas patriarcales:

La lógica de la indiferencia sexual articula el orden social y simbólico: los hombres establecen entre sí un vínculo sociosimbólico a través del intercambio de mujeres. O dicho de otro modo, los hombres pactan entre sí el acceso a las mujeres, que aparecen como monedas y mercancías en el intercambio masculino. [...] Es la circulación de las mujeres entre los hombres lo que funda el orden social, cultural, sexual y político; el «orden a secas». [...] El uso, el consumo y la circulación de los cuerpos de las mujeres constituyen la «condición de posibilidad de la socialidad y de la cultura [patriarcal]»³⁸.

De este modo, las relaciones entre los hombres y el sustento de la cultura patriarcal se juegan a través del cuerpo de las mujeres, pero sin que estas puedan tomar parte en la determinación social. El poder del hombre necesita del cuerpo e identidad sometidos de las mujeres para mantenerse en la cabeza del poder y la jerarquía culturales:

Los hombres comercian con ellas, pero sin intercambiar *con* ellas. [...] La economía, en sentido estricto y generalizado, que funciona en nuestras sociedades, exige entonces que las mujeres se presten a la alienación en el consumo, y a los intercambios sin participación en ellos,

³⁸ Hernández Piñero, Aránzazu, “Igualdad, diferencia: genealogías feministas”, *Feminismo/s*, n. 15, jun. 2010, p. 79. Lo que aparece entrecerrillado son citas de Irigaray, Luce, “El mercado de las mujeres”, *Ese sexo que no es uno*, op. cit.

y que los hombres queden sustraídos al uso y a su circulación como mercancías³⁹.

Así pues observamos que desde que el hombre se afianza como figura última de poder, nombra con verbo posesivo todo aquello que se le antoja posible de comercializar simbólicamente; apropiándose de la tierra y las mujeres se sucede la propiedad privada y la familia, y con ello el inicio del ejercicio, que aún hoy continua, de explotación social.

Ahora bien, en este tipo de sociedades la fuente de valor proviene del falo simbólico, luego, en el intercambio de mujeres lo que determina el valor de cada una de ellas, en tanto que mercancía simbólica, no es su propia condición de mujer sino lo que Irigaray denomina su “cota en oro/falo”, es decir: el valor de las mujeres en el mercado simbólico masculino tendrá que ver con la satisfacción que suponen al deseo masculino cada una de ellas, posicionadas con ello en relaciones de rivalidad entre sí:

[...] las mujeres son intercambiadas no en tanto que mujeres, sino en tanto que se las compara con algo que les sería común –su cota en oro, o falo- [...] Ella no es más que su comparación con un tercer término que le es exterior y que le permite compararla también con otra mujer⁴⁰.

¿Qué tipo de identidad obtienen entonces las mujeres al ser extrapoladas a la categoría de objeto? “Así como la naturaleza debe someterse al hombre para devenir mercancía, también habrá un devenir mujer normal”⁴¹. Esta cita ejemplifica perfectamente la condición de mujer que subyace al concepto de feminidad, la cual no sería más que ese devenir normal, esa subordinación a las formas de descripción masculina con las cuales se adaptarían las mujeres al deseo masculino. Es decir: una imagen proyectada del deseo masculino asumida en las mujeres para ser deseables en el mercado simbólico de los hombres. Por esta razón Irigaray ha hablado de la feminidad como de una “mascarada”, “la mascarada (de) la feminidad”⁴². A las mujeres, al ser transformadas en objeto y mercancía, se les impone un desarraigo de su “naturaleza” para transformarlas en la imagen deseable bajo las formas que estimen oportunas para la satisfacción. La consecuencia de ello, como expone Irigaray en *El mercado de las*

³⁹ Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, op. cit., p. 163.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

⁴² Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, op. cit., p. 51, nota 52.

mujeres es que las mujeres convierten, bajo la idea de feminidad, su cuerpo en la forma material del deseo masculino pero sin poder llegar nunca a acceder a éste; sufriendo una transformación simbólica pero sin beneficiarse de ella.

La feminidad es esa adaptación de las mujeres al orden simbólico del padre, una adaptación que requiere de una desidentificación previa: el abandono del orden simbólico materno, para poder asumir así como veraces los términos que las configuran desde el lenguaje masculino. Esta adaptación a la feminidad y el abandono del orden simbólico materno es lo que Betty Friedan considera un sacrificio de la propia existencia de las mujeres⁴³. Cuando las mujeres sacrificamos nuestro propio plano existencial, cuando renunciamos a la capacidad de trascender el presente, de ser parte activa en la constitución y construcción del mundo y la realidad, en pos de la feminidad, es cuando perdemos una característica esencial de todo ser humano: la capacidad de relacionarnos con y comprender el mundo desde nuestra propia experiencia, la cual sería nuestro plano subjetivo y que permanece invisible en el orden patriarcal.

Además, la identificación que hacen las mujeres de la feminidad como descripción de sí mismas se da, recurrentemente, de forma inconsciente. Este concepto de feminidad es el que pauta cuál debe ser el “dogma vital” de las mujeres, tanto en el ámbito público como en el privado. Y al ser parte del marco cultural en el que nacemos se nos da esta feminidad como identidad única que podemos tener. Nos encontramos enfrentadas a lo que Betty Friedan denomina como “la mística de la feminidad”, a una necesidad de adoptar y vivir en la simbolización de la feminidad, que no es sino el discurso masculino sobre lo femenino. Esta feminidad es el anclaje de las mujeres a La Mujer, a la dominación masculina. Es esta feminidad lo que hace que las mujeres no podamos o no nos planteemos encontrarnos a nosotras mismas, a buscarnos fuera del orden simbólico del que nos hace participar, como objeto, el patriarcado: “La mística de la feminidad permite a las mujeres ignorar la cuestión de su identidad, e incluso las incita a ello”⁴⁴.

En este punto cobra relevancia cuestionarse sobre una simbología propia, sobre un orden simbólico que nos desligue del discurso masculino y la imagen de feminidad. La feminidad se muestra, por tanto, como el símbolo antagónico al orden simbólico de

⁴³Friedan, Betty, *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 347y ss.

⁴⁴Ibid., p. 109.

las mujeres; siendo lo que nos da valor comercial en el mercado de símbolos patriarcal, la causa última de nuestra conformación como objeto y la consecuencia de nuestra pérdida de subjetividad. Es la consecuencia última de los términos de la dominación masculina-patriarcal. El problema principal que deriva de esta consecuencia es que la feminidad ha tomado un estatuto casi ontológico en la tradición de las sociedades patriarcales, de modo que muchos intentos de rechazar esta feminidad son socialmente patologizados o tomados como anormales. La mujer de la sociedad patriarcal nace y muere sin memoria y sin identidad, teniendo por único papel social una mala traducción mimética de dialécticas masculinas o una subyugación a éstas, que se toma además como una norma connatural al hecho de ser mujer⁴⁵.

Por tanto, la búsqueda de propuestas para la re-creación de un orden simbólico otro, que algunas autoras, como Irigaray, denominan femenino y otras, como Muraro o la Librería de Mujeres de Milán, llaman orden simbólico de la madre o materno, resulta clave para romper con la pretensión de universalidad del orden simbólico masculino y abrir nuevas posibilidades para la interpretación de la diferencia sexual y de la realidad. Por ello, en el próximo apartado, abordaré los planteamientos creativos de las autoras mencionadas.

⁴⁵ Mujer y no mujeres porque en el orden simbólico patriarcal la feminidad engloba toda pluralidad dejando una definición cerrada y única del “objeto” femenino.

RE-CREAR: UN ORDEN SIMBÓLICO QUE NOMBRA EN FEMENINO

Si la “feminidad”, tal y como la hemos descrito y criticado, no solo no ofrece la posibilidad de articular una subjetividad y una identidad femeninas autónomas, sino que la impide, ¿dónde podemos encontrarlas? ¿Debemos acaso crear una nueva identidad o podemos encontrarla remontándonos a tiempos anteriores al patriarcado? Bien, por un lado, parece una tarea ardua rememorar tiempos de los cuales nuestra cultura no nos otorga memoria. Por otro, crear una nueva identidad desde cero podría parecer un ejercicio baldío dado que, en las sociedades patriarcales, no suelen conocerse símbolos no-masculinos con los que formarla. Sin embargo, contamos con diferentes propuestas e investigaciones que trabajan acerca de la re-creación simbólica. Estos trabajos incluyen tanto la investigación de sociedades no patriarcales, como es el caso de estudios recientes entre los cuales destacamos *Vulva. La revelación del sexo invisible* de Mithu M. Sanyal, como la propuesta de conformar un simbólico femenino a través de prácticas políticas de relaciones entre mujeres, tal y como proponen Luce Irigaray o la Librería de mujeres de Milán.

Con respecto a los primeros, del estudio de sociedades no patriarcales no podemos derivar una identidad concreta que aplicarnos, pero sí supone un ejercicio a través del cual dotarnos de símbolos femeninos, ya que a través de estos estudios podemos conocer distintos ejemplos e interpretaciones que nos muestran cómo en otras sociedades ha habido y hay organizaciones sociales y simbólicas distintas de la patriarcal. Investigaciones actuales dan cuenta de la existencia de este tipo de sociedades no patriarcales, con el ejemplo de los pueblos de los mosuo, en el lago Lugu (China) o comunidades en el archipiélago de las Bijagos (Guinea Bissau). Estas comunidades, analizadas en estudios recientes como el de Águeda Gómez Suárez, hacen patente la existencia de distintas sociedades donde la relación entre sexos es horizontal y no jerárquica, debido a que funcionan bajo un orden simbólico distinto al nuestro⁴⁶.

Otro ejemplo que tomamos son las investigaciones que sostienen la existencia de sociedades de orden matrista en la época prehistórica, como, por ejemplo, *La mujer*

⁴⁶Ver: Gómez Suárez, Águeda, *Matriarcados, etnidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (Méjico)*. Servizo de Publicacións Universidad de Vigo, Vigo, 2008. Ver también: Boyé, Anna, *Matriarcats=Matriarcados=Matriarchies. Anna Boyé, fotografías y text*. Ayuntamiento de Barcelona, Regidoria de Dona i Drets Civil, Barcelona, 2006.

de los orígenes de Claudine Cohen, donde se señala una relevante posición social de las mujeres, si bien esta ha quedado invisibilizada debido al sesgo androcéntrico de los estudios arqueológicos y antropológicos hasta la década de los sesenta del siglo XX y el surgimiento de los estudios feministas y de género en al ámbito de estas disciplinas⁴⁷. Ha de señalarse que la tesis de un matriarcado prehistórico ha sido objeto de controversia a la hora de determinar la existencia histórica y, en su caso, el valor de tal existencia para el movimiento y pensamiento feminista⁴⁸. Sin embargo, en lo concerniente a este trabajo, valoramos esta idea como fecunda, debido a los numerosos ejemplos que nos ha aportado este tipo de estudios sobre la existencia de organizaciones sociales y simbólicas diversas, en las que se reconocía valor a las mujeres y a los símbolos asociados a ellas (tales como pinturas rupestres de vulvas, las distintas “venus” esculpidas o el culto a la fertilidad de la mujer ligado a la fertilidad de la tierra entre otros). En este sentido, suscribimos el argumento de la historiadora cultural Mithu M. Sanyal, quien sostiene que los esfuerzos por invisibilizar la vulva indican que ésta contaba con representación, una representación que fue velada, primero, y negada, después, en la historia cultural de Occidente. Sanyal argumenta que la aparente insignificancia cultural de la vulva, descrita como agujero, espacio en blanco o nada, como también criticaba Irigaray, es el resultado de “los esfuerzos que hubo que realizar para reprimir la vulva, ya que en su re/presentación se ponía de manifiesto la lucha por el poder del que emanaba la autoridad para nombrar el cuerpo femenino”⁴⁹. Mediante el análisis de diferentes mitologías y expresiones artísticas, la autora muestra la presencia positiva de la vulva en las representaciones culturales y analiza los procesos de transformación de los mitos como procesos de prohibición del sexo y de la sexualidad femenina en la instauración y consolidación de las culturas patriarcales.

La importancia de estos estudios reside, entonces, a mi modo de ver, en que estas sociedades nos confirman que la dominación patriarcal no es una ley natural. Como apuntábamos en el primer apartado, si el orden simbólico resulta de la necesidad de mediación entre pensamiento y realidad, el hecho de que el orden simbólico de

⁴⁷ Cohen, Claudine, *La mujer de los orígenes: imágenes de la mujer en la prehistoria occidental*, Cátedra, colección Feminismos, Madrid, 2011. Para una introducción al surgimiento y estado de la cuestión de los estudios feministas en antropología y arqueología, ver: Colomer, Laia (comp.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, Icaria, Barcelona, 1999.

⁴⁸ Para acceder a investigaciones que niegan la existencia de los matriarcados ver :Eller, Cinthia, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Invented Past Won't Give Women a Future*, Beacon Press, Boston, 2000.

⁴⁹ Sanyal, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, op. cit., pp. 10-11.

nuestra sociedad sea patriarcal no obedece a ninguna necesidad natural o lógica. Y que de hecho existe la posibilidad de que se den otro tipo de mediaciones.

En relación al segundo tipo de estudios mencionados anteriormente, que abogan por la re-creación de símbolos mediante prácticas políticas, daremos cuenta de las opciones de conformar un orden simbólico femenino a través del propio ejercicio de las propuestas. Para ello, por una parte, me centraré en los planteamientos que muestran la importancia de nombrar la experiencia femenina así como la reevaluación del papel, social y simbólico, de la relación con la madre, considerando algunas ideas elaboradas por Sanyal e Irigaray. Dado que el matricidio y/o la prohibición de la madre son fenómenos vinculados por ambas autoras con la pérdida de las genealogías femeninas, pérdida que incluye la censura del cuerpo y del sexo femenino, consideraré re-pensar la relación con la madre como un elemento clave a la hora de re-crear un orden simbólico femenino. Por otra parte, atenderé a la práctica de *affidamento* como práctica de re-creación simbólica, formulada por la Librería de Mujeres de Milán.

Si en la cultura patriarcal, debido al matricidio, permanecemos impensadas, debemos comenzar por establecer de nuevo un discurso femenino que se enuncie desde nuestro propio cuerpo. Este reencuentro con nuestros cuerpos, este volver a amar a la madre, es lo que nos ayudaría a salir del culto fálico que se nos ha instaurado y que nos deja, en consecuencia, como objetos de uso e intercambio en el mercado de los hombres. Sacar del silencio a nuestros cuerpos comprende una dimensión de retomar nuestra propia sexualidad y genitalidad como momentos afirmados y nombrados, como lugares de conocimiento. Encontramos que en la sociedad patriarcal las referencias a la genitalidad femenina han sido enmudecidas o nombradas difamatoriamente. Se ha optado por la invisibilización de la misma y por una interpretación de carácter pobre y peyorativo cuando ha sido interpretada. Esto ha sido así porque con el matricidio originario y la prohibición del orden simbólico materno las descripciones de nuestros cuerpos y nuestra genitalidad han sido presa de descripciones correspondientes al orden simbólico masculino. El conocimiento sobre el cuerpo de las mujeres ha pasado a ser privilegio del discurso masculino. De ello se deriva uno de los mayores problemas a la hora de darse el intercambio simbólico femenino, como señala Mithu M. Sanyal en *Vulva*⁵⁰: las mujeres no podemos hablar entre nosotras sobre nuestra genitalidad o

⁵⁰Sanyal, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, op. cit.

sexualidad sin recurrir a un lenguaje fijado desde la visión masculina sobre ello. Al no conocer palabras o símbolos con los que intercambiar, recurrimos a referencias muy privadas de cada una (denominaciones como, por ejemplo, “ahí abajo”), sin un conocimiento en común con el que pensar nuestros cuerpos. El orden simbólico masculino-patriarcal, que comprende nuestro genital como un genital incompleto e invertido con respecto al del hombre, como explicamos en el primer apartado, instaura el pene o falo como referencia legítima última de valor, lo cual veta todo valor a la corporalidad y genitalidad de las mujeres. Al ser suprimido su valor ha sido suprimida la posibilidad de ser fuente de conocimiento. De este modo, si aceptamos que nuestra comprensión del mundo está ligada a nuestro vocabulario y lenguaje como, de diversa forma, argumentan Irigaray, Sanyal, Muraro y la Librería de Mujeres de Milán, nombrar se convierte en una práctica política. Así, como Mimi Spencer afirma en *The vagina dialogues*⁵¹: “Mientras que los hombres tienen algo que pueden mostrar y realzar, nosotras tenemos algo que es considerado un no lugar, una no identidad y una carencia no sólo física sino también lingüística y, como consecuencia de esto, social y cultural”⁵². De esta manera, encontramos que ya en primera instancia nuestro cuerpo ha sido invisibilizado desde el lenguaje, perdiendo a su vez, como sugiere Mithu M. Sanyal en *Vulva*, un significado independiente.

Nombrar-nos de nuevo es importante para afianzar una subjetividad femenina propia. Y es fundamental hacerlo desde nuestro propio lenguaje y conocimiento para no volver a ser invisibilizadas por el simbólico patriarcal. Un ejemplo de ello, como propone Sanyal, es retornar a la denominación de vulva en vez de la de vagina para describir nuestra genitalidad: retomar una palabra que defina una completa genitalidad femenina y no solo una abertura que tiene por objeto el ser penetrada. Un término que nos permite, además, intercambiar entre mujeres sin recurrir a términos patriarcales obsoletos respecto al conocimiento del sexo femenino. De la misma manera, como sostiene Irigaray en “La cultura de la diferencia”⁵³, debemos encontrar, reencontrar e inventar palabras que nombren la relación con el cuerpo de la madre, nuestro propio cuerpo. La propuesta consiste, por tanto, en recrear un lenguaje que no sustituya al cuerpo sino que se complemente con éste, que lo visibilice.

⁵¹Spencer, Mimi, “The vagina dialogues”, *The guardian*, 18 de marzo de 2005, en: Sanyal, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, op. cit., pp. 31-32.

⁵² Ver: *Ibid.*

⁵³Irigaray, Luce, “La cultura de la diferencia”, *Yo, tú, nosotras*, op. cit., pp. 43-47.

Comunicar desde el cuerpo nos permite volver a tomar palabras con las que categorizar nuestra propia experiencia en el mundo desde un discurso propiamente femenino, sin tener que recurrir a medios de comunicación alternativos⁵⁴ que, sin ser menos válidos, no otorgan la oportunidad de transmitir o comunicar creando conceptos con los que mediar entre nosotras sobre nuestra experiencia. La importancia reside entonces en que a través de la toma de este lenguaje somos capaces de nombrar nuestra propia existencia y de transmitirla de forma consciente, dejando de ser ésta una experiencia indefinible. Además, comunicar desde el cuerpo implica re-crear un orden simbólico que no da ese “paso a lo divino” que sucede con la subjetividad masculina, supone pensarnos desde nuestras raíces y origen terrenal, ofreciendo y recibiendo conocimientos olvidados por el carácter metafísico, en sentido etimológico del término, del orden simbólico masculino-patriarcal.

Ahora bien, para conformar este lenguaje necesitamos generar un contexto axiológico que nos dé la oportunidad de valorar positivamente el legado de las genealogías femeninas, y la propia genealogía. Esto es: debemos acudir, en primera instancia, a elementos comunicativos que nos permitan acceder a nuestra genealogía femenina y valorarla desde nuestra propia experiencia, para poder nombrarla, de modo que consigamos extrapolar posteriormente estas valoraciones a un lenguaje con el que transmitir estas experiencias y su valoración en términos culturales. A tal fin, expondremos algunas de las distintas propuestas que formula Luce Irigaray, en su obra *Yo, tú, nosotras*⁵⁵, que considera posibilidades de articular genealogías femeninas.

En primer lugar, la autora señala la importancia retornar al respeto a la vida y los alimentos: una práctica que devuelve el respeto por la naturaleza y que nos hace partícipes del conocimiento más puramente terrenal. Aprender a respetar, valorar y conocer la naturaleza incluye nuestros propios cuerpos como parte de ésta.

La segunda propuesta es con respecto a la identidad femenina: sugiere la imagen como momento evocador de la genealogía. Imágenes accesibles y/o públicas, por ejemplo fotografías, donde madres e hijas puedan verse juntas de modo que se restaure el valor que esta genealogía tiene para ellas. Estas imágenes consiguen contextualizar

⁵⁴ Como por ejemplo la pintura o la música, que son elementos comunicativos pero no que no tienen la capacidad de conceptualizar a través de la palabra.

⁵⁵ Irigaray, Luce, *Yo, tú, nosotras*, *op. cit.*, pp. 43-47.

las genealogías femeninas en el ámbito del aprecio, con lo que a la hora de formar una identidad las mujeres no se sienten en un *no lugar* cultural.

La tercera de las proposiciones interesantes de la autora es la creación de objetos intercambiables entre mujeres. Objetos que compartir y con los que intercambiar distintas experiencias o conocimientos sobre el mundo. Irigaray propone este intercambio dándose entre madres e hijas, pero también se plantea una dimensión interesante si este ejercicio se da entre mujeres sin este tipo de parentesco. Esto es porque, tanto si es entre madres e hijas como entre otras mujeres, este intercambio supone que dichas mujeres se afirman como sujetos del intercambio que, además, reconocen a la otra como subjetividad. Es el momento en el que las propias mujeres se reconocen, tanto para ellas mismas como entre ellas como sujetos y no objetos de intercambio.

En cuarto lugar encontramos la insistencia en un pronto conocimiento sobre la diferencia sexual no jerárquica, por el cual hijas e hijos aprendan el respeto a la diferencia. La importancia que cobra esto para una mujer es que al conocer y respetar al diferencia sexual, deja de verse como apéndice o complemento del sexo masculino y pasa a afirmar su propia identidad y a reconocer la masculina como otra identidad distinta. La importancia de que ambos sexos se eduquen en este respeto a la diferencia es clave para romper con la pretensión universal del sujeto masculino, puesto que si los hombres reconocen la diferencia están reconociendo otra subjetividad distinta a la suya. Otorgar el mismo valor y respeto a cada identidad reconociendo sus diferencias rompe con la jerarquía sexual.

Por último, el elemento a destacar es la disponibilidad de espacio exterior para las mujeres, fomentando su condición de sujetos libres y autónomos. Estos espacios exteriores no son siempre espacios físicos abiertos, sino también el aprendizaje de abrir nuestro físico al espacio. Es decir: acceder a movimientos corporales, a lenguas, a espacios físicos, a la imaginación, etc. Expandir nuestra experiencia fuera de los límites culturales que nos confinan a habitaciones cerradas tanto fuera como dentro del cuerpo.

La idea principal, que es trasversal a todas estas propuestas, es la de tomar la diferencia sexual como carácter inseparable de nuestro ser. La diferencia sexual hace que reconozcamos la subjetividad femenina. De este modo, una vez aceptada la diferencia sexual y tomando estos momentos como fuente de conocimiento con los que crear un

imaginario simbólico propio, la indiferencia sexual que caracteriza al simbólico masculino se quiebra, es decir: con el reconocimiento de la diferencia y restaurado el respeto a las genealogías femeninas, somos capaces de salir del culto fálico patriarcal y valorar los conocimientos que nos han sido negados sobre nuestro propio sexo, recreando nuestro propio orden simbólico.

Ahora bien, ¿en qué modo podemos poner en funcionamiento este imaginario y este simbólico femenino, si nuestra sociedad se rige en términos exclusivamente masculinos? Para contestar a esta cuestión debemos poner nuestra atención sobre las relaciones que se dan entre mujeres y en las formas en que éstas constituyen intercambios sociales y simbólicos distintos a los masculinos-patriarcales. Como se ha expuesto en el apartado anterior, las mujeres son comprendidas dentro del orden simbólico masculino-patriarcal como un objeto, que permite el intercambio entre hombres y que obtiene valor en función del valor que le es conferido por los hombres, tal y como analizaba Luce Irigaray. Así en las sociedades patriarcales las mujeres son englobadas bajo una misma descripción y un mismo juicio. Todas las mujeres son la misma para el hombre. No existen, en tal simbólico, las diferencias entre las mujeres ni la singularidad de éstas: no se tiene en cuenta lo que las feministas de la Librería de Mujeres de Milán denominan la disparidad ni su dimensión de sujetos sociales. La librería de Mujeres de Milán reflexiona acerca de las fuentes del valor en los intercambios sociales y simbólicos y plantea la necesidad de generar fuentes femeninas de valor a través de prácticas de mediación. Al inicio de este trabajo, considerábamos el orden simbólico como aquel conjunto de mediaciones que rigen lo pensable y lo decible, las Mujeres de la Librería de Milán sostienen que este conjunto de mediaciones puede ser modificado a través de prácticas que pongan en juego nuevos sentidos. Si lo que media entre una mujer y el mundo siguen siendo las mediaciones y la autoridad masculina, entonces la falta de valoración de las mujeres se repetirá *ad infinitum*, lo que supone “una especie de deportación” que la priva a las mujeres de “competencia simbólica”⁵⁶. ¿Cómo pasar de intercambiadas a intercambiadoras? Lo que se busca, es, pues, un espacio donde la proyección simbólica de las mujeres no quede vetada de legitimación y valor. La práctica que las mujeres de la Librería de Milán proponen a tal fin es la práctica del *affidamento*⁵⁷ o práctica de relaciones entre mujeres. La práctica

⁵⁶ Librería de Mujeres de Milán. *No creas tener derechos*, horas y HORAS, Madrid, 2004.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

del *affidamento* crea, mediante la misma práctica, “localización simbólica”, “lugar-tiempo provisto de referencias sexuadas femeninas, donde poder estar significativamente”⁵⁸.

El *affidamento* corresponde a un tipo de relación entre mujeres en la cual ellas no son objetos de competencia entre sí, sino subjetividades dispares que, en vez de competir en pos de la valoración externa, se auto-afirman y valoran en función de sí mismas y de la relación constructiva con otras mujeres, constituyendo una mediación entre las mujeres y el mundo basada en la experiencia femenina. Primordialmente se caracteriza por ser una relación en la que una mujer confía en otra u otras a la hora de establecer sus vínculos con el mundo. Para entender esto hemos de considerar dos aspectos clave: el primero, que la práctica del *affidamento* apuesta por hacer significante la diferencia sexual, parte de la denuncia de la falsa neutralidad de los intercambios sociales y simbólicos y sitúa la parcialidad de la diferencia sexual masculina. El segundo, la disparidad entre mujeres, puesto que sin la aceptación de la disparidad se nos seguiría homogeneizando y objetualizando. De modo que nos situamos ante un orden simbólico masculino-patriarcal que opera convirtiendo su parcialidad, no reconocida, en signo de universalidad y neutralidad al mismo tiempo que conceptualiza a las mujeres como parcialidad.

Así pues, como señala Aránzazu Hernández, las feministas italianas de la diferencia sexual, al igual que la filósofa Luce Irigaray, establecen una estrecha relación entre la indiferenciación entre hombres y mujeres y la indiferenciación entre mujeres. En palabras de la autora:

La indiferencia entre hombres y mujeres (la indiferencia sexual a la que se refería Irigaray) sitúa a las mujeres en un mundo constituido por un pacto masculino en el que las mujeres son objetos del pacto y las aboca a una difícil paradoja: ser, al mismo tiempo, objetos y sujetos del pacto social; o mejor, querer ser sujetos en una situación cuya condición de posibilidad radica en haberlas convertido en objetos [...]. En estas circunstancias, las mujeres aparecen como idénticas entre sí, sin posibilidad de singularizarse en tanto que tales; puesto que, como ha observado Irigaray, aparecen como el “otro de lo Mismo” o, como ha indicado Celia Amorós, [...], como “idénticas”, el espacio de las mujeres se ha configurado como el “espacio de las idénticas”⁵⁹. De manera que [...] la indiferenciación entre mujeres resulta de la indiferenciación

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹ Cf. Amorós, Celia. “Igualdad...” *Op.cit.*, pp. 29-48.

entre hombres y mujeres, entendiendo por indiferenciación la neutralización o la cancelación de la diferencia sexual⁶⁰.

Ésta es la razón por la que las mujeres de la Librería de Milán proponen sexuar las relaciones sociales. Sexuarlas es lo que permite obtener una mediación sexuada con el mundo. La búsqueda de un orden simbólico supone la creación de una mediación sexuada de nuestra experiencia en el mundo. Así:

Sexualizar las relaciones sociales quiere decir quitarles su aparente neutralidad y mostrar que en las maneras socialmente corrientes de relacionarse con sus semejantes, una mujer no se encontraba íntegramente ni con su placer ni con sus capacidades. Porque las motivaciones para implicarse en el juego social, como también sus reglas y sus ganancias, están todas, directa o indirectamente, dirigidas a la masculinidad, están hechas para suscitarla o para gratificarla. Es difícil involucrarse en una situación en la que el propio placer es siempre una incógnita⁶¹.

Ahora bien, como sostiene la Librería de Mujeres de Milán⁶², para que la diferencia, femenina, pueda significarse por sí misma y en lo social, hay que hacer de nuestro origen una figura significante. Es en este punto en el cual necesitamos el segundo reconocimiento, el de la disparidad entre mujeres dado que “la significación originaria de la diferencia sexual [...] se activa practicando la disparidad entre mujeres y *affidandose* de preferencia a una semejante para enfrentarse al mundo”⁶³. La disparidad consiste en reconocer la existencia de diferencias entre las mujeres, lo cual rompe con la equiparación de todas las mujeres, con la indiferenciación que mencionábamos anteriormente. Además, la disparidad supone preferencia, es decir, introducir el juicio entre mujeres. Es por ello por lo que no nos *affidamos* a una igual sino a una semejante.

Las relaciones de *affidamento* entre mujeres es lo que garantiza este poder proyectarse en un plano existencial, puesto que “tomar como referencia a una semejante acaba con la esterilidad simbólica del sexo femenino”⁶⁴. Esto es porque en este tipo de relaciones convergen los conocimientos adquiridos de la experiencia de una mujer con

⁶⁰ Hernández Piñero, Aránzazu, “Igualdad, diferencia: genealogías feministas”, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁶¹ Librería de mujeres de Milán, “Más mujeres que hombres. *Sottosopra verde* (enero, 1983)”, en *La cultura...*, *op.cit.*, p. 115.

⁶² Librería de Mujeres de Milán. *No creas tener derechos*, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁶³ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 176.

las aspiraciones de otra, concluyendo en una comunicación que configura una nueva forma de enfrentarse al mundo. Estas características, conocimientos, experiencia y aspiraciones, pueden coexistir en una misma mujer. Ahora bien, lo interesante de nuestra cuestión se plantea en el siguiente escenario: “cuando lo mismo se establece entre dos mujeres [que en cada una de ellas convergen las características anteriores], en el sistema de relaciones sociales se introduce una nueva combinación que modifica su orden simbólico”⁶⁵. Esto es: en estas relaciones sociales, siendo además relaciones entre mujeres, toma cuerpo la autoridad simbólica femenina. Esta autoridad femenina hace que, como apunta la Librería de mujeres de Milán⁶⁶, las mujeres convirtamos nuestra experiencia en una medida del mundo, que nuestros intereses sean un criterio de juicio y que tomemos nuestros deseos como el móvil para cambiar el mundo. En definitiva, que el mundo sea para nosotras una responsabilidad y no un contexto. La consecuencia principal que podemos observar de esto es que el *affidamento* entre mujeres presenta un carácter político:

Introducir la relación de *affidamento* en el sistema de relaciones sociales para que el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su valor y de su medida social es un proyecto político que nace del conocimiento de la diferencia sexual. Su fundamento es la necesidad de mediación sexuada. Su referencia es la experiencia humana femenina, su historia pasada, sus exigencias presentes⁶⁷.

La Librería de Mujeres de Milán presenta esta práctica como una práctica política en la medida en que la propuesta consiste en “trabajar políticamente sobre lo simbólico”⁶⁸. Este trabajo sobre lo simbólico permite modificar el orden simbólico mediante su subversión:

La subversión ataña al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido. Hay combinaciones nuevas que quitan sentido a la realidad dada y de este modo la cambian, *deteriorándola*. En esta operación toda la violencia se concentra en el acto de pensar y aplicar las nuevas combinaciones, contrastándolas con las que la realidad dada presenta como las únicas dotadas de sentido y de valor⁶⁹.

Con la práctica política del *affidamento* pasamos de ser un apéndice de las relaciones sociales masculinas a crear una red de relaciones sociales y simbólicas entre mujeres. Ahora bien, estas relaciones no son nuevas: como observan las mujeres de la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁶⁸ *Ibid.*, p.157.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 182.

Librería de Milán, las relaciones de apoyo y confianza entre mujeres se han dado históricamente. La novedad radica en el hecho de nombrarlas. Es lo que las autoras denominan el paso del “registro de la supervivencia” al “registro de la libertad”⁷⁰:

Existe un registro bajo de la supervivencia femenina. Nosotras proponemos convertirlo en un registro alto de libertad dando nombre y forma social a lo que, sin nombre y sin forma, sucedía entre mujeres. Es evidente que ya no será lo mismo, ni para las mujeres, ni para el conjunto de la sociedad, si la ayuda que nos prestábamos para sobrevivir se convierte en una alianza que garantice nuestra existencia social⁷¹.

Nombrar estas relaciones, en este caso con el nombre de *affidamento*, supone que ya no se den en un espacio-tiempo en el cual sean convenientes sino que se conviertan en una forma declarada de sociabilidad femenina y, por lo tanto, en una medida de juicio⁷². Con esto podemos concluir, al igual que la Librería de Mujeres de Milán, que la libertad o la ausencia de ella guarda estrecha relación con la falta de autoridad y autorización simbólica, ya que del orden simbólico masculino-patriarcal no podemos derivar nuestra autoridad simbólica, mientras que del reconocimiento de la diferencia sexual sí. Esto es:

[...] si una mujer no recibe la garantía de existencia social libre primordialmente de sus semejantes, no la recibirá en absoluto. [...] Si la libertad de la mujer no echa raíces donde comienza la vida social, en las primeras relaciones que le hacen saber quién es y la introducen en el mundo, si no se desarrolla con fidelidad a sus orígenes, si no logra garantía social en virtud de esta fidelidad, entonces será “libre” por azar, el azar que la ha hecho nacer en este siglo y en este pedazo de mundo. Pero el azar no la ha hecho nacer hombre y con esta desgracia residual se burla de su pobre libertad sin raíces⁷³.

En consecuencia: el *affidamento* es la práctica a través de la cual las mujeres generan libertad y mundo al mismo tiempo. “Es –en palabras de las mujeres de la Librería de Milán– pedir y ofrecer a la experiencia humana femenina el medio de significarse para que pueda alcanzar su auténtica y gran existencia en el mundo”⁷⁴.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

⁷² *Ibid.*, pp. 220-221.

⁷³ *Ibid.*, pp.223-225.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 233.

Así pues, las propuestas que hemos considerado a lo largo de este apartado, de Luce Irigaray, Mithu M. Sanyal y la Librería de Mujeres de Milán, exploran la posibilidad de mediar con el mundo desde una experiencia femenina y re-crear un simbólico femenino. Contando con numerosos ejemplos de ello, lo que nos ha interesado más es el hecho de poder ver cómo generar este tipo de mediaciones femeninas dentro de una sociedad, la patriarcal, que no las comprende como válidas. Para ello hemos dado cuenta de varias prácticas que apuestan por las mediaciones femeninas a través de re-tomar un lenguaje propio y de re-crear un orden simbólico con el que poder ordenar nuestra experiencia como conforme de realidad. En resumen, hemos visto cómo reconfigurar las genealogías femeninas y dotarlas de sentido constituye un aspecto clave en la constitución de una subjetividad femenina autónoma, en la modificación de las relaciones entre mujeres y en la transformación del sentido de la realidad.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos mostrado el hecho de que, en nuestra cultura, la dominación patriarcal solo emerge como accidente cultural y no como una necesidad natural. Por un lado, hemos llegado a esta conclusión por medio de un análisis crítico derivado de la línea de pensamiento de las autoras de la diferencia sexual. Por tanto, el análisis del patriarcado como estructura socio-cultural nos ha permitido ver la objetualización de las mujeres se traduce en una carencia sobre el conocimiento del mundo. Esto es porque al ser las mujeres tomadas como un elemento más sobre el que actuar en el mundo, en las sociedades patriarcales se ha perdido todo el conocimiento de esta mitad de la humanidad con respecto al mundo. Por otro, en el siguiente apartado hemos analizado varias propuestas para solventar esta carencia. Estas propuestas nos permiten crear conocimiento de la experiencia femenina y tienen dos consecuencias principales: en primer lugar, rompen con la dominación patriarcal en el sentido en que el conocimiento ya no se legitima solo por vía masculina. En segundo, las mujeres dejan de ser objetualizadas desde el orden simbólico masculino-patriarcal y pasan a re-crear uno propio con el que mediar ellas mismas con el mundo.

El orden simbólico, por tanto, se nos ha presentado como una clave con la cual descriptar los componentes de la realidad humana. Hemos sido conscientes de que al ser una instancia mediadora de lo cultural y no de lo natural no podemos privilegiar su mediación en términos exclusivamente masculino-patriarcales. En este trabajo, hemos tomado como fuente de inspiración para atender este problema las corrientes francesa e italiana del pensamiento de la diferencia sexual. Estos planteamientos permiten trabajar con la idea de diversos tipos de orden simbólico que median en la conformación de la realidad. Ello permite tomar en cuenta un orden simbólico que medie desde la experiencia femenina, pudiendo acceder a una comprensión de la realidad humana de forma, a nuestro parecer, mucho más amplia y diversa.

En el caso del presente trabajo, el reconocimiento de la diferencia sexual y de la pluralidad humana nos ha llevado a constatar la necesidad de mediar desde la experiencia humana sexuada femenina, dado que en nuestra sociedad, patriarcal, no existe un reconocimiento de dicha experiencia como fuente de conocimiento sobre el mundo. En este sentido, la tarea que hemos desarrollado es la de exponer, por una parte, el resultado de investigaciones recientes que prueban la existencia de

organizaciones sociales y simbólicas distintas a la patriarcal y, por otra parte, un conjunto de prácticas a través de las cuales se re-crea un simbólico. Al constituirse las mujeres como creadoras e intercambiadoras de símbolos, distintos a los masculinos-patriarcales, se hace patente la existencia de otras experiencias que pueden y deben conformar parte de la realidad humana.

Tomando estas consideraciones, la apuesta teórica y política de este trabajo ha sido la de constatar la existencia no solo de propuestas teóricas sino también prácticas de re-creación. He argumentado que dotarnos de palabra, de valor y de nombre entre mujeres, nos lleva a un ejercicio de auto-conocimiento desde el cual hacer patente la subjetividad femenina. Así mismo, he sostenido que esta re-creación supone mediar con un orden simbólico femenino y, consecuentemente, romper con la jerarquía simbólica patriarcal de nuestra cultura. “Tal vez hayamos llegado –como sugiere Irigaray- a un momento de la historia en que ya no es posible seguir evitando esta cuestión de la dominación que ejercen los padres”⁷⁵. Lo que presentamos, en suma, es la necesidad de solventar una carencia conceptual que se ha dado en las sociedades patriarcales a la hora de comprender el mundo.

A lo largo de este trabajo, la importancia de la reflexión sobre el lenguaje ha sido señalada en numerosas ocasiones. Como apuntamos en el primer apartado, no constituyó uno de los objetivos elaborar un análisis sistemático de las conceptualizaciones del lenguaje implicadas en cada una de las definiciones de lo simbólico tratadas. Ésta resultaría una investigación que podría proseguir la actual.

En el presente ensayo, la opción explorada ha sido la de trabajar sobre un orden simbólico femenino, que nos muestre cómo mediar la experiencia femenina con el pensamiento sobre la realidad. No obstante, una interesante línea de discusión sería la de considerar cómo afecta al orden simbólico la emergencia de las distintas experiencias humanas. Por ejemplo, las experiencias transgénero y transexuales, tal y como plantea el pensamiento queer y transfeminista⁷⁶.

⁷⁵ Irigaray, Luce, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, op. cit., p. 7.

⁷⁶ Para acceder a líneas de pensamiento transfeminista y queer ver: Solá, Miriam y Elena-Urko (comps.), *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, 2013. Y: Para ver líneas de pensamiento queer ver: Butler, Judit, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2015.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES CITADAS:

- Code, Lorraine (editor), *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, New York, 2000.
- Fouque, Antoniette, *Hay dos sexos; ensayos de feminología*, México, siglo XXI, 2004.
- Friedan, Betty, *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009.
- Hernández Piñero, Aránzazu, “Igualdad, diferencia: genealogías feministas”, *Feminismo/s*, n. 15, jun. 2010.
- Irigaray, Luce, *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, La sal, Barcelona, 1985.
- Irigaray, Luce, *Yo, tú, nosotras*, Feminismos, ediciones Cátedra, Madrid, 1992.
- Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007.
- Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009.
- Librería de Mujeres de Milán. *No creas tener derechos*, horas y HORAS, Madrid, 2004.
- Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y HORAS, 1994.
- Del Olmo, Campillo, Gemma, *Lo divino en el lenguaje*, horas y Horas, Madrid, 2006.
- Sanyal, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, Anagrama, Barcelona, 2012.
- Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, Routledge, New York, 1991.

FUENTES CONSULTADAS:

Benjamin, Jessica, *Lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Solá, Miriam y Elena-Urko (comps.), *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, 2013.

Butler, Judit, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2015.

Boyé, Anna, *Matriarcats=Matriarcados=Matriarchies. Anna Boyé, fotografías y text*. Ayuntamiento de Barcelona, Regidoria de Dona i Drets Civil, Barcelona, 2006.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Cohen, Claudine, *La mujer de los orígenes: imágenes de la mujer en la prehistoria occidental*, Cátedra, colección Feminismos, Madrid, 2011.

Colomer, Laia (comp.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, Icaria, Barcelona, 1999.

Eller, Cinthia, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Invented Past Won't Give Women a Future*, Beacon Press, Boston, 2000.

Flax, Jane, *Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995.

Gómez Suárez, Águeda, *Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (Méjico)*. Servizo de Publicacións Universidad de Vigo, Vigo, 2008.

Irigaray, Luce, *Amo a ti*, Icaria, Barcelona, 1994.

Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión*, siglo XXI, México, 2004.

Spencer, Mimi, “The vagina dialogues”, *The guardian*, 18 de marzo de 2005.