

Este artículo ha sido publicado en el libro: *Igualmente diferentes. Congreso Nacional de Educación en Igualdade. Ed. Xunta de Galicia. Servicio Galego de Igualdade. Santiago de Compostela, España, 2002, pp.153-176.*

REPENSANDO LA FEMINIDAD

Introducción

Repensar la feminidad es una tarea que viene realizando el feminismo desde hace varias décadas, habiéndose alcanzado importantes cotas en la labor de deconstrucción de la definición clásica y canónica de la feminidad, de tal forma que hoy a nivel académico nadie admite que la mujer esté predeterminada biológicamente a ser el segundo sexo, ya que se da comúnmente por válido que en la configuración de la identidad sexual intervienen no sólo factores genéticos sino estrategias de poder, factores psicológicos, sociales y culturales, es decir, elementos que no tienen nada que ver con la genética pero que son tan determinantes o más que la propia genética. Pero así como la labor deconstructiva es muy importante, sin embargo la labor constructiva o reconstructiva es todavía incipiente. En este sentido se puede afirmar que la respuesta a la pregunta, ¿qué es ser mujer?, resulta muy problemática ya que suscita respuestas muy variadas, pues como afirma J Butler:

“Mujer no es un significante estable sino un problemático término que puede contener múltiples significados”¹.

Dada la variedad de respuestas hay que concluir que no se puede hablar de mujer sino de mujeres y que no existe un modelo único, universal de feminidad.

Femenino versus masculino

Quisiera comenzar este trabajo llamando la atención sobre algo que probablemente muchas personas ya advirtieron y es que la enunciación de la bivalencia Feminidad/ Masculinidad supone una alteración, una corrección de la lógica patriarcal inherente a nuestro sistema de

¹ Butler, J., *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 35.

pensamiento, que haría la enunciación en el siguiente sentido: Masculinidad/Feminidad. El cambio de los términos tiene una gran significación ya que no se da la transitiva en los términos de la bivalencia: Bueno/Malo, Blanco/Negro, Verdadero/Falso, Alto/Bajo, Sujeto/Objeto, Racional/Irracional, Cultura/Naturaleza, Mente/Cuerpo, Hombre/Mujer, Masculino/Femenino... en todas esas bivalencias observamos cómo hay una priorización, una jerarquía del primer término sobre el segundo, de tal forma que, aunque nuestro sistema de pensamiento es bivalente, siempre se reduce al régimen del Uno, de lo Mismo, de lo Idéntico, negando, excluyendo o infravalorando la alteridad, que no es considerada cómo tal alteridad, cómo diferencia sino cómo desigual, cómo jerárquicamente inferior, cómo “lo otro”, pero lo “otro” siempre es aquello que no es de los nuestros.

La alteración de la bivalencia no es casual sino que obedece al deseo de deconstruir la estructuración asimétrica de nuestro sistema de pensamiento y, al mismo tiempo, presentar la tarea de resignificación de la identidad femenina que están llevando a cabo las mujeres. Esta tarea de redefinición está suscitando, a su vez, la revisión por parte de los varones de la identidad masculina, a causa de la interconexión semántica existente entre masculinidad y feminidad, pues como afirma Alicia Puleo:

“Si concebimos la relación entre los sexos como especular, es decir, dialéctica, el acceso al discurso de las mujeres implica un ajuste y redefinición de la identidad masculina. Esto se manifiesta en una exigencia de cambio y de abandono de una identidad hipertrofiada por la exclusión de la mitad de la humanidad del estatuto auténticamente humano”².

Este hecho, es decir, que las mujeres cobren protagonismo para hablar por sí mismas como sujeto de enunciación, supone un cambio de *episteme*, un cambio de paradigma, un cambio de lógica, ya que tradicionalmente se consideraba que el varón era el sujeto de la especie humana, el sujeto de la experiencia humana, el que tenía la capacidad de nombrar el mundo, de representar la realidad y de significar a la mujer. En esta tarea de interpretar el mundo se declara a sí mismo el término neutro de la humanidad y se presenta como el prototipo, la norma, el modelo, como algo claro, diáfano, recto, natural y opuesto a la mujer. A la mujer la cataloga como lo otro, lo ajeno, lo extraño, la excepción de la norma, como un enigma (Freud), el continente oscuro, el eterno femenino... en definitiva algo misterioso, amenazante, por lo que a la “naturaleza femenina” hay que escudriñarla, analizarla, investigarla, con el fin de conocer bien esa extraña

² Puleo, A., “De “eterna ironía de la comunidad” a sujeto del discurso: Mujeres y creación cultural” en Segarra, M., Carabí, A., *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona, 2000, p. 70.

naturaleza y no intoxicarse, no confundirse con ella. Y, efectivamente, la “naturaleza femenina” fue objeto de estudio, fue examinada desde las más diversas perspectivas masculinas. A este respecto resulta muy expresiva la experiencia que narra Virginia Woolf en *Una habitación propia*. Cuenta la autora que, en 1928, teniendo que pronunciar una conferencia sobre *La Mujer y la Novela*, consultó los fondos del *British Museum* para documentar su trabajo, quedando estupefacta, sorprendida y asombrada ante el ingente número de volúmenes existentes sobre las mujeres. Dice Virginia Woolf:

“¿Tenéis alguna noción de cuántos libros se escriben al año sobre las mujeres? ... Me puse a recorrer con desesperación la larga lista de títulos. Hasta los títulos de los libros me hacían reflexionar. Era lógico que la sexualidad y su naturaleza atrajera a médicos y biólogos, pero lo sorprendente y difícil de explicar es que la sexualidad femenina –es decir, las mujeres- también atraen a agradables ensayistas, novelistas de pluma ligera, muchachos que han hecho una licencia, hombres que no han hecho ninguna licencia, hombres sin más calificación aparente que la de no ser mujeres. Algunos de estos libros eran, superficialmente, frívolos y chistosos; pero, muchos, en cambio, eran serios y proféticos, morales y exhortadores...Mirara uno donde mirara, los hombres pensaban sobre las mujeres y sus pensamientos diferían”³.

A pesar de la estupefacción de Virginia Woolf, no era de extrañar que los varones se ocuparan de conocer la identidad femenina, porque los varones han configurado su identidad masculina mediante un proceso autorreferente que implica la creación de un “otro” subordinado; el varón se ha definido de una forma negativa, ya que lo masculino es aquello que no es femenino, resultando que lo otro, lo femenino, es fruto de una heterodesignación, pero al mismo tiempo hay una dependencia semántica de lo Uno (de lo masculino) con respecto a lo que sea lo femenino (Lo Otro). El resultado es que al alterar las mujeres la definición clásica de ser mujer, los varones se ven obligados también a revisar su identidad masculina por esa interrelación o dependencia semántica que se establece entre lo masculino y lo femenino

Qué es ser mujer

Una vez que hemos visto que la masculinidad es una construcción relacional y que la feminidad es fruto de una heterodesignación, vamos a ver cómo definen la feminidad los saberes hegemónicos. Dichos saberes,

³ Woolf, V., *Una habitación propia*. Seix Barral, Barcelona, 2001, pp. 39-43.

en general han definido la feminidad según las épocas,⁴ pero es característica común a la mitología, la religión, la filosofía, la literatura etc. distinguir dos tipos de mujeres:

1/ Las que encarnan una feminidad positiva por integrarse al orden masculino a través de su capacidad reproductora y de las que serían ejemplo: Penélope, la esposa fiel, la madre abnegada, la Virgen María etc.

2/ Las que representan una feminidad negativa, amenazante, aunque seductora tales como las sirenas, las amazonas, las brujas, Clitemnestra etc⁵.

En cuanto a la filosofía “la más alta, difícil y abstracta reflexión de las humanidades, es uno de los vehículos conceptuales de sexuación, quizá el principal”⁶, es uno de los saberes hegemónicos que definió de una forma estereotipada a la mujer. No obstante hay que dejar claro que si bien la filosofía definió de una forma canónica a la mujer, subrayando la polaridad entre los géneros e ignorando la oposición existente en el interior de cada subconjunto de género, sin embargo siempre hubo otros sistemas de pensamiento -que no fueron preponderantes o que incluso fueron anómalos en la época en que se desarrollaron- que difundían otras concepciones de la mujer más acordes con la disparidad existente entre las propias mujer. Por supuesto que al lado de la filosofía hubo otros saberes hegemónicos como la ciencia, la medicina o la religión que también creaban o reforzaban la concepción normativizada de la mujer, cómo también hubo otros saberes liminares que defendían concepciones críticas o alternativas. En cualquier caso, la filosofía predominante en cada época –si partimos de la íntima conexión entre saber y poder postulada por Foucault- fue una de las prácticas discursivas utilizadas por la elite dominante como discurso de legitimación de una ideología patriarcal y como estrategia de control y dominación de una sociedad jerarquizada desde el punto de vista de los géneros.

La filosofía formaría parte de lo que Teresa de Lauretis –parodiando a Foucault- denomina “tecnologías del género”. “Tecnologías del género” es un concepto utilizado por Teresa de Lauretis como un concepto derivado de su correlegionario “tecnologías del sexo”, expresado por Foucault en el primer volumen de *La Historia de la Sexualidad, La Voluntad de Saber*, en el que se afirma que la sexualidad –contrariamente a lo que en principio

⁴Ver Laqueur, T., *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Valencia, 1994.

⁵ Ver Madrid, M., *La misoginia en Grecia*. Cátedra, Madrid, 1999; Pérez Sedeño, E. (Coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1994.

⁶ Valcárcel, A., *La política de las mujeres*. Cátedra, Valencia, 1998, 2ª ed., p. 74.

podría pensarse- no es un impulso natural de los cuerpos sino el resultado de una “tecnología del sexo” o “técnicas polimorfas del poder”, cuyo fin es “construir la sexualidad” de acuerdo con los intereses políticos de la clase dominante. En esa “tecnología del sexo” incluye Foucault desde sermones religiosos hasta medidas legales o el discurso científico y médico que, a partir del siglo XIX, sustituyen a la religión a la hora de definir, controlar y administrar la sexualidad. El resultado de esta tecnología del sexo es “la paradoja de que las prohibiciones y las reglas que se refieren a los comportamientos sexuales, tanto provengan de las autoridades religiosas, legales o científicas, lejos de inhibir o reprimir la sexualidad la han producido y continúan produciendo, tal como la maquinaria industrial produce mercancías o bienes de consumo y, al hacerlo, produce también relaciones sociales”⁷.

Paralelamente a esa “tecnología del sexo”, Teresa de Lauretis habla de una “tecnología del género”, entendiendo que el género como la sexualidad no es una manifestación coherente y causal del sexo o la expresión de unas características intrínsecas y comunes a los cuerpos sexuados en masculino o femenino, sino que es más bien una superficie en la que se inscriben códigos sociales, es “el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales”⁸ por una compleja tecnología política que hace que su representación sea también su construcción. Por lo tanto –concluye Lauretis- el género como representación o autorrepresentación es el “producto de varias tecnologías sociales como el cine y los discursos constitucionales, epistemologías y prácticas, además de prácticas de la vida cotidiana”⁹. Este proceso de la construcción del género –continúa diciendo la autora- prosigue en nuestros días a través de diversas tecnologías del género, entre las que incluye los mecanismos clásicos y otros dispositivos actuales como el cine, los medios de comunicación o prácticas discursivas como el propio feminismo, es decir, procedimientos que tienen la facultad de controlar el campo del significado social y por tanto de producir, promover e “implantar la representación del género”, es decir, de producir seres humanos funcionales a la sociedad, de organizar sus funciones en los ámbitos de la producción/reproducción, de encauzar sus comportamientos... en definitiva, de convertirlos en sujetos en el sentido althusseriano del término, es decir, en el sentido etimológico de *subiectum*, como un ser sujetado a una autoridad superior que paradójicamente existe sólo para escoger libremente su propia sujeción.

⁷ Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y horas, Madrid, 2000, pp. 46-47.

⁸ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad*, Siglo XXI, México, 3 vols., 1977, 1986, 1987; p. 154, vol. 1.

⁹ Lauretis, T., *opus cit.*, p. 35.

En definitiva lo que quiere significar Teresa de Lauretis es que la “tecnología del género” utiliza en cada momento las más importantes formas culturales hegemónicas de cada sociedad para nombrar, caracterizar o definir la feminidad, pero que al tiempo que la nombra o la describe también la crea.

Modelos de mujer o de feminidad

La filosofía -decíamos más arriba- es una epistemología, una práctica discursiva, una “tecnología del género” para definir la feminidad. A continuación vamos a presentar un pequeño mosaico de concepciones de la feminidad, que incluye desde el modelo tradicional a concepciones feministas diferentes. Por supuesto que cuando hablamos de modelos no queremos dar una concepción esencialista de mujer, sino presentar varios constructos teóricos, ciertas indagaciones o ciertos estilos de mujer.

Qué es ser mujer según la concepción clásica

Como ejemplo de modelo tradicional presentamos la concepción de la feminidad griega, platónico-aristotélica, por ser canónica, por ser un claro ejemplo de exclusión de lo femenino y de priorización de lo masculino, por ser probablemente todavía hoy la concepción de la feminidad asumida por el conocimiento vulgar, la que subyace en el imaginario simbólico colectivo y porque, con matizaciones, fue avalada por filósofos posteriores, incluso muchos filósofos de la modernidad.

La concepción de la mujer en la filosofía griega se revela muy bien en una sentencia que Diógenes Laercio en *La vida de los filósofos* atribuye a Tales de Mileto:

“Que por tres cosas daba gracias a la fortuna: la primera por haber nacido hombre y no bestia; segunda, varón y no mujer; tercera, griego y no bárbaro”¹⁰.

En esta sentencia podemos observar cómo en el tránsito del *mitos* al *logos*, en los orígenes de la filosofía, el varón griego se enfrenta a la alteridad para construir su propia identidad: en oposición a la mujer, a la naturaleza y al extranjero. Respecto a la oposición de género podemos afirmar con P. Cabrera:

¹⁰ Laercio, D., *Vidas de los filósofos más ilustres*. Espasa Calpe, México, 1949, 3 vols.; p. 29, vol. 1.

“La identidad del varón se define a través de la de la mujer, de la interacción constante y esencial entre ambos mundos, diametralmente opuestos, cercanos pero radicalmente lejanos, recíprocamente amenazadores pero necesarios. En el mundo griego los términos culturalmente contruidos de femineidad y masculinidad son mutuamente dependientes, son fabricaciones reflexivas cuya definición depende de las diferencias mutuas asignadas socialmente. La definición social de lo que es natural y normal para el hombre se construye en términos de lo que no lo es, que es el dominio de la mujer, y viceversa... Ella es un “no hombre”, el opuesto negativo del principio masculino, pero también un recuerdo esencial de lo que el varón es. Éste es la encarnación perfecta y absoluta de los valores de una sociedad...: es dominador, agresivo, competitivo, autocontrolado, visible y verbal. La mujer debe ser sumisa, pasiva, modesta, invisible y silenciosa, Sin embargo, estos valores “positivos” de la mujer son diametralmente opuestos a la percepción de su verdadera naturaleza, esencialmente antisocial: es irracional, transgresora, incapaz de controlar y reprimir sus insaciables apetitos sexuales y sus límites son difícilmente determinables o controlables”¹¹.

Esta oposición o actitud despectiva del varón griego frente al otro, entendiendo por “otro” tanto la sustancia inanimada como el extranjero o la mujer va a encontrar su fundamentación metafísica en el dualismo ontológico de Platón, creador del logocentrismo y de la metafísica de la identidad, que funciona produciendo oposiciones binarias y jerárquicas en virtud de las cuales se niega la existencia o se infravalora lo real, lo corpóreo, lo contingente, lo mutable, lo perecedero, en tanto que lo que en principio es menos real, es decir, el mundo de las ideas, de lo inmutable, de lo permanente, estable y necesario pasa a ser lo realmente existente. La consecuencia de esta concepción platónica es el no reconocimiento de la diferencia, del devenir, del sujeto femenino.

Posteriormente, Aristóteles refuerza el dualismo platónico mediante su teoría hilemórfica, en virtud de la cual se asocia a la mujer con la materia, con la naturaleza, en tanto que al varón se le asimila a la forma, al reino del espíritu, por lo que el varón se presenta como el ser racional por excelencia, como el modelo o prototipo, capaz de ejercer el poder sobre los otros seres de la naturaleza, ya sean animales, esclavos, mujeres o niños; la mujer, en cambio, es un ser que no alcanza el estatuto de ser “por naturaleza un animal social”, puesto que no es capaz de tener *logos*, palabra, razón, o por lo menos, no el suficiente para crear y mandar, aunque sí el necesario para entender y obedecer. Por naturaleza dice Aristóteles:

¹¹ Cabrera, P., “Las identidades peligrosas. La imagen de la mujer en Emporion a través de la iconografía cerámica” en *Arqueología Espacial*. Revista del S. A. E. T., nº 22, Teruel, 2000, p. 138.

“El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma, aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene , pero ineficaz; y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien mande debe poseer en grado de perfección la virtud intelectual... y cada uno de los demás en el grado que le corresponde”¹².

De esta forma Aristóteles echa por tierra otras concepciones más igualitarias desde el punto de vista de los sexos, concepciones que se oponían al dualismo platónico-aristotélico y a la oposición erigida por estos autores entre Mente (Varón)/ Naturaleza (Mujer) y que defendían que las diferencias –mejor las desigualdades- se establecían por convención, porque los que tenían el poder decidían que unas personas eran superiores a otras.

Qué es ser mujer según el feminismo de la igualdad

El feminismo igualitarista es uno de los epifenómenos de la Modernidad, así que asume los rasgos más importantes del proyecto ilustrado: Su programa de aclamación de la Razón Universal, su consideración de un sujeto descorporeizado, su reconocimiento de la autonomía del sujeto, su aceptación del ideal de progreso, su conceptualización de los grandes relatos¹³. No obstante las relaciones del feminismo con el proyecto racionalista e ilustrado no está exento de problemas, tensiones, confrontaciones y paradojas¹⁴, pues como se sabe la Modernidad erigió un nuevo paradigma del ciudadano y del Estado de espaldas a las mujeres, excluyéndolas del ámbito público, negándoles el disfrute de los derechos sociales y políticos y deslegitimando filosóficamente –por lo menos por parte de algunos de sus más insignes representantes como Kant o Rousseau- que las mujeres pudieran ser alumbradas por las luces de la razón. Es cierto que otros filósofos, como Condorcet o Diderot, comienzan a reivindicar una cierta igualdad entre los sexos y que esa exigencia será reclamada sobre todo por un incipiente movimiento de mujeres ilustradas, pero en cualquier caso el no reconocimiento de la mitad de la humanidad por parte de la Modernidad es un hecho que epistemológicamente tiene una gran repercusión. Como afirma Rodríguez Magda:

¹² Aristóteles, *Política*, Libro Primero. Porrúa, México, 1975, 5ªed., p. 170.

¹³ Ver Puleo, A., (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración Francesa. Diderot y otros autores*. Escuela libre editorial, Madrid, 1996; Puleo, A., *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*. Secretariado de Publicaciones e intercambio editorial, Valladolid, 2000.

¹⁴ Ver Campillo, N., *El Femenismo com a crítica*. Tàndem edició, Valencia, 1997.

“Las grandes construcciones teóricas de la Modernidad dejaron fuera a la mujer como sujeto de discurso y de derechos sociales...Ello tiene mayor importancia en cuanto que no sólo perpetúan un olvido, sino que legitiman esta exclusión en la raíz misma de la fundamentación del estado universal de razón y derecho. Cuando Platón o Aristóteles, por ejemplo, hablan, podemos extrapolar sus hallazgos, pero se están dirigiendo a un interlocutor restringido y local: el varón adulto, ciudadano, ateniense. Cuando el ilustrado lo hace, pretende estar representando los valores de la humanidad entera; por eso sus exclusiones aletean de forma tan peligrosa hasta nuestros días”¹⁵.

El feminismo igualitarista critica el sesgo patriarcal del proyecto ilustrado y la exclusión de las mujeres de los ámbitos sociales y políticos, pero considera que “la atopía del sexo femenino se traduce en un malestar del que hay que salir, en una discriminación fatalmente sufrida, en una condición, por tanto, que simplemente indica una injusticia histórica de dominio sexista, evitable mediante una política de igualdad, es decir, mediante una política de integración de las mujeres en el orden patriarcal, como sujetos *no* diferentes de los hombres... En el intento de asimilación, la atopía ya no es ni siquiera captada como un hecho constitutivo y real sino como el efecto injusto de una integración incompleta. (Como si la justicia humana no pudiera llegar a su cumplimiento hasta que todos los excluidos, en tanto que distintos, sean integrados en el modelo prescindiendo de su diversidad, es decir, hasta que de lo *otro* ya no quede *nada*)”¹⁶.

Este objetivo asimilacionista del feminismo igualitarista, así como la abolición de los géneros y la proclamación de una metaidentidad¹⁷ común no está exenta de problemas por lo que se refiere a la concepción del sujeto como un sujeto desencarnado. Como afirma Amelia Valcárcel “la filosofía moderna se ha obstinado en entender un ser humano que meramente conoce y eventualmente obra; un ser humano que, porque es un “yo racional” carece de tres determinaciones absolutas que el ser humano real sí posee. El ser humano racionalista no nace, no tiene sexo, no muere”¹⁸.

¹⁵ Rodríguez Magda, R., *El modelo frankenstein. De la diferencia a la cultura post*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 63.

¹⁶ Cavarero, A., “Decir el nacimiento” en Diótima, *Traer al mundo el mundo*. Icaria, Barcelona, 1996, p. 129.

¹⁷ Benhabib, S., “Más allá de la política de género” y “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en Benhabib, S. y Cornella, D., *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1990.

¹⁸ Valcárcel, A., *opus cit.*, p. 173.

Esta consideración del ser humano como un sujeto desencarnado está condicionada por la filosofía subyacente al proyecto ilustrado que, en último término, es la filosofía cartesiana, filosofía en la que la subjetividad es definida en el marco de un dualismo, por lo menos tan radical, como el platónico. Recordar que Descartes afirmaba:

“Yo soy una cosa que piensa y que carece de extensión... Es evidente que yo o mejor mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, sin el cual puedo ser o existir... Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón”¹⁹.

“Los textos cartesianos no pueden ser más expresivos. Un psicólogo relata la historia del estudiante alemán de filosofía, el cual interrogado por su cuerpo mostraba gran extrañeza: “Mi cuerpo. ¿Qué es mi cuerpo? ¡Ah! Sí, creo que es algo que cuelga debajo de mi cabeza”. La postura de Descartes se nos muestra aún más radical, ya que el estudiante germano al menos conservaba su propia cabeza en el ideal del yo...

Con tal idea de su propio yo, ajena a la inmediata realidad de la extensión, no es de extrañar la misoginia cartesiana”²⁰.

Como afirma el profesor Carlos París no es de extrañar la misoginia cartesiana ya que si bien es cierto que Descartes llega a admitir la existencia del cuerpo (no tanto porque tuviera una idea clara y distinta del mismo, sino porque Dios no podía engañarlo), sin embargo la consideración del cuerpo como *res extensa*, como una máquina sometida a las leyes de la causalidad favorece el dualismo Mente/Cuerpo y, por tanto, la clásica economía binaria entre el principio activo del *logos* masculino y la pasividad de la corporeidad femenina.

Es cierto que un discípulo de Descartes, Poullain de la Barre, en la obra *De la igualdad de los sexos* (1673) aplicó el método cartesiano a la cuestión de los sexos y concluyó que -si se prescinde de los prejuicios y se acepta sólo lo que nos aparece de una forma clara y distinta-, el cerebro, la mente no tiene sexo y que, por lo tanto, hombres y mujeres son esencialmente iguales. Las tesis de Polullain de la Barre son muy importantes para el feminismo igualitarista ya que sitúa a las mujeres en el

¹⁹ Descartes, R., *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Espasa Calpe, Madrid, 1990, 25ª ed., pp. 133-143.

²⁰ París, C; “Patriarcado y pensamiento filosófico occidental” en Sánchez, C., (ed.), *Mujeres y Hombres en la Formación del Pensamiento occidental*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, p. 286.

ámbito de la cultura, de la conciencia, del espíritu frente a la asociación misógina de la mujer con la naturaleza, con lo irracional y caótico. Pero como afirma la profesora M Azpeitia presenta también desventajas:

“El cartesianismo... tal vez no fuera el mejor compañero posible, cargado como iba de un equipaje dualista, su olvido del cuerpo y su concepción de un alma o mente supuestamente neutra, abstraída de toda determinación corporal –no olvidemos que la división mente-cuerpo venía cargada de paralelos tradicionales con la división hombre-mujer-, pero se convirtió en un modelo muy influyente en los defensores de la igualdad entre hombres y mujeres por su capacidad para proporcionarle armas argumentativas”²¹.

Ese modelo argumentativo a favor de la igualdad es el que utiliza Simone de Beauvoir, una de las principales teóricas de este tipo de feminismo²². En *El Segundo Sexo* define a la mujer como lo otro a partir de la dialéctica hegeliana del amo-esclavo, según la cual el amo es capaz de erigirse como tal porque es capaz de arriesgar su vida en el combate, en tanto que el esclavo se ha dejado someter para conservarla. *Mutatis mutandis* el varón ha sido capaz de trascender el ámbito de la naturaleza, el ámbito de la facticidad y de la inmanencia arriesgando su vida, creando artefactos y civilización, en tanto que la fisiología femenina, sobre todo la maternidad, ha mantenido a las mujeres en el ámbito de la inmanencia, ancladas en el trabajo de la conservación y transmisión de la vida. Esto es lo que explica que la autora haya definido a las mujeres como lo otro:

“La mujer se determina y diferencia en relación al hombre y no éste en relación con ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo Absoluto, ella es lo otro”²³.

Como filósofa existencialista que es no cree que el sujeto sea una esencia sino que es un existente que se construye a sí mismo por medio de la libertad. De ahí que afirme .”No se nace mujer, llega una a serlo”. Pero si bien acepta la máxima sartreana de “la libertad es algo constitutivo de la realidad humana”, para Simone de Beauvoir “las posibilidades concretas que a cada cual se le ofrecen de realizarse como libertad son finitas y, además, se pueden aumentar o disminuir desde “fuera”, esto es, desde “los

²¹ Azpeitia, M., “Viejas y nuevas metáforas: feminismo y filosofía a vueltas con el cuerpo” en Azpeitia, M. y otras, *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Icaria, Barcelona, 2001, p. 251.

²² En los últimos tiempos hay una relectura de la obra de Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, desde filosofías postmodernas por parte sobre todo de Judith Butler, haciendo ver que para la filósofa existencialista, el sexo siempre fue género y que, por lo tanto, la subjetividad es construida discursiva y socialmente. A este respecto ver: Butler, J., “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault” en Benhabib, S., Drucilla, C., *opus cit*, pp. 193- 211.

²³ Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*. Siglo Veinte, Buenos Aires, s. a., 2 vols; p. 12, vol. 1.

otros” y desde las cosas, claro. Desde el punto de vista del sujeto, todos somos absolutamente libres, porque somos constitutivamente libertad. Ahora bien, en cuanto a las posibilidades que se me ofrecen para ejercer esa libertad constitutiva, quienes me rodean están directamente implicados; ellos pueden con su actitud y con su acción posibilitarme o impedirme el ejercicio de la libertad; ellos inciden con su actitud en la configuración de mi situación. Para Beauvoir *la situación es el marco objetivo* donde se ejerce la libertad, marco que “los otros” pueden ensanchar o estrechar”²⁴.

La situación que para Sartre no era más que la otra cara de la libertad, entendiéndolo que la libertad nunca podía quedar mermada por la situación, para Simone de Beauvoir, la situación, es decir, los factores sociales, culturales, económicos “condicionan” el ejercicio de nuestra libertad. En el caso de las mujeres la situación a lo largo de la historia ha sido de opresión, lo que sin duda ha debilitado el ejercicio de su libertad. No obstante –dice la autora- la situación de las mujeres ha comenzado a cambiar en los últimos tiempos, gracias en gran parte a que las condiciones económicas y técnicas permiten salvar las desventajas, las deficiencias y las servidumbres que implican la maternidad y el parto y no resta más que las mujeres emprendan el camino de trascendencia que han seguido los varones, ya que “el varón es el sujeto, él es lo Absoluto”, el modelo de la humanidad, el prototipo a imitar por las mujeres.

El camino de emancipación propuesto por la filósofa existencialista – seguir las huellas emprendidas por el varón- ha sido muy criticado por otras teóricas del feminismo, quienes juzgan que a pesar de los esfuerzos hechos por la autora sigue atrapada en los dualismos sartreanos: Inmanencia/transcendencia; Sujeto, proyecto/Objeto; En-sí/Para-sí; Asumirse/mala fe... y, en definitiva, en el dualismo cartesiano. Para los hombres la libertad; para las mujeres la necesidad, lo natural. Los hombres son los únicos capaces de trascendencia, es decir, de alcanzar el para-sí, mientras que las mujeres quedamos encerradas en el en-sí, impedidas por la naturaleza reproductora a alcanzar la libertad, es decir, la capacidad de sujeto. Por eso la propuesta de emancipación sólo puede lograrse negando la diferencia femenina a favor de un sujeto neutro universal que, sin embargo, es masculino por más que incluya a las mujeres.

Para acabar este epígrafe dedicado al feminismo de la igualdad quiero hacer una breve referencia a la versión actual de dicho feminismo, que es la teoría sexo-género, teoría propuesta, en 1975, por la antropóloga Gayle Rubin en un trabajo titulado “El tráfico de las mujeres”. Dicha teoría

²⁴ López Pardina, M., “El feminismo de Simone de Beauvoir” en Amorós, C. (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1994, p. 116.

ha permitido distinguir los rasgos anatómicos de los rasgos culturales o sociales, es decir, de aquellas conductas que las sociedades prescriben a los individuos de cada sexo. De esta forma el sistema sexo-género permite evidenciar que la supervaloración de los varones y la infravaloración de las mujeres no obedece tanto a cuestiones fisiológicas como a la adscripción de espacios (público/privado) y delimitación de funciones (producción/reproducción) para cada sexo. También se hace patente que al no existir un determinismo biológico, los roles se pueden subvertir, pudiendo las mujeres incorporarse al ámbito público, al mundo de la producción, de la cultura, de la racionalidad, de la autonomía, del progreso...en suma, al mundo de lo que es valorado socialmente.

Las tesis defendidas por la teoría sexo-género supusieron un quebrantamiento muy importante en la asociación clásica de mujer y naturaleza -asimilación mantenida desde el dualismo platónico, avalada por gran parte de la filosofía moderna, medicina y psiquiatría hasta bien entrado el siglo XX- y esa transgresión se vio muy reforzada por el aval académico que recibió dicha teoría. No obstante, hay que adelantar que desde la década de los ochenta comienza a haber una fuerte contestación por la utilización que se hace de la categoría de género de una forma ahistórica, trascultural y universal. También se le critica su permanencia en los dualismos ontológicos y en las oposiciones binarias y jerárquicas. Asimismo se le reprocha que no cuestione la aspiración de universalidad implícita en la concepción del sujeto cartesiano y que no deslegitime la pretensión de hacer coincidir el canon, la palabra, el discurso del varón con la voz de la humanidad²⁵. Como ventaja tiene la bondad de situar las mujeres en al ámbito de la cultura, de la conciencia, del espíritu frente a la asociación misógina de la mujer con la naturaleza, situándola en el límite de lo humano.

Qué es ser mujer según el feminismo de la diferencia

El feminismo de la diferencia está inspirado en el método deconstructivo derrideano, en la filosofía de la diferencia francesa (Deleuze, Guattari), en el psicoanálisis (freudiano y lacaniano) y en el postestructuralismo postfoucaultiano. En general, todos ellos coinciden en la deconstrucción de la noción de sujeto concebido como un ser unitario, siempre idéntico a sí mismo, autónomo, racional; coinciden también en ser muy críticos con la lógica binaria y en defender una pluralidad de sentidos de los signos, de los significados, de los textos; igualmente convergen en oponerse al sometimiento a pautas homogeneizadoras, universalizadoras o

²⁵ Molina Petit, C., "Debates sobre el género" en Amorós, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*. Síntesis, Madrid, 2000, pp. 255-284.

uniformizadoras y, en contraposición, en procurar un sujeto descentrado y sujetado a condiciones sociohistóricas e inconscientes. En palabras de Mar Villaespesa:

“El debate crítico actual gira en torno a conceptos como el de “marginalización” por el que se pretende deconstruir el problema de la concepción binaria de centro y periferia, inclusión y exclusión, mayoría y minoría... Cuando los grupos marginales insisten en definir su propia identidad, la estructura invisible del llamado centro corre peligro, ya que el poder del centro depende de la autoridad no desafiada”²⁶.

Luce Irigaray

Luce Irigaray, una de las integrantes de la escuela francesa de “Feminismo y Psicoanálisis”, se propone la redefinición crítica de “lo otro” en la metafísica occidental. Para ello comienza deconstruyendo la lógica binaria y excluyente de nuestro sistema de pensamiento, cuyos orígenes remonta al mito de la caverna platónico, por ser el dualismo platónico el promotor del olvido de la mujer, del matricidio originario. Frente a la tesis freudiana, expuesta en *Totem y Tabú*, del asesinato del padre como fundador de la horda primitiva, Irigaray postula un asesinato más arcaico - el de la mujer madre tal y como se describe en *La Orestíada*- necesario para el establecimiento de un determinado orden en la ciudad. Ese orden social es el que prohíbe “el cuerpo a cuerpo con la madre”, un imaginario materno, la fidelidad de la mujer a su identidad y genealogía femeninas. La cancelación de la genealogía femenina ha acarreado la reducción de la identidad femenina a “lo otro”, operación que se ha visto favorecida por las religiones monoteístas y por la propia filosofía.

Para no seguir ahondando en ese matricidio y recuperar una identidad propia es preciso –según la autora- recuperar una genealogía femenina, crear un imaginario simbólico femenino, una cultura “en la que el sujeto no sea ya uno, solipsista, egocéntrico y potencialmente imperialista, sino respetuoso de las diferencias y, en particular, de aquella inscripta en la naturaleza y en la subjetividad misma: la diferencia sexual”²⁷.

Para elaborar esa cultura u orden materno se propone encontrar-reencontrar un imaginario simbólico a partir del cuerpo femenino, de una descripción detallada de su sexualidad, del goce femenino, de los labios de su sexo... que no es una mera exposición anatómica sino que es una

²⁶ Villaespesa, M., *100%*. Instituto Andaluz de la Mujer, Junta de Andalucía, 1997, p. 23.

²⁷ Irigaray, L., *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Icaria, Barcelona, 1994, p. 73.

interpretación simbólica que implica transformar la estructura básica fundamental de nuestra forma de pensar. Para Marta Azpeitia:

“El carácter no unitario de su sexualidad y la morfología de la vagina como apertura se aducen como capacidad de abrirse a lo otro, de dejarse atravesar por lo otro. Está relacionado también con la maternidad, como experiencia del no-yo en mí. Estas características del cuerpo femenino cuestionan la lógica binaria, de lo idéntico, dependiente según Irigaray del predominio del sentido de la vista en los hombres. En las mujeres predomina lo táctil sobre lo visual, su sexo no es un falo que se ve, sino dos labios que se tocan. La lógica femenina apoyada en lo táctil es una lógica de la contradicción y de lo múltiple; el tacto no establece distancias como la vista, aproxima al otro haciendo difusos los límites y los contornos y la propia individualidad”²⁸.

Quizá se pueda entender mejor el significado simbólico de la descripción de Luce Irigaray si admitimos con Cristina Pollock, historiadora y crítica de arte feminista, la idea de introducir otro significante simbólico, “la matriz”, al lado del símbolo del falo, que es el significante de la diferencia, de la división en términos de ausencia o pérdida, de un modelo a/o. El significante de la matriz permitiría visibilizar la especificidad del cuerpo femenino y a su vez incluir todas las metáforas sobre la diferencia sexual respecto a otros:

“La matriz como símbolo trataría del encuentro en la diferencia que no intenta ni controlarla ni asimilarla, ni rechazarla ni alienarla. Sería el símbolo de la coexistencia de los cuerpos, dos subjetividades cuyo encuentro no es o tu /o yo... Esta teorización feminista no es una alternativa en oposición al falo, sino que sería la emergencia de un cuerpo simbólico que extiende posibilidades, las que en una lógica no fálica,, no necesitan desplazar al otro para ser”²⁹.

En resumen con Rodríguez Magda podemos concluir que el feminismo de la diferencia se propone “la reconstrucción simbólica de la mujer en diversos sentidos: la gestación de una diferente relación con el logos, la creación de un lenguaje propio y la recuperación de otro modo de sentir”³⁰.

²⁸ Azpeitia, M., *opus cit.*, p. 285.

²⁹ Pollock, C., citada en Zeher, C. M. de (1996), “Introduction: Inside the Visible” en *Inside the visible: and elliptical traverse to twenty century art. In, out and from the feminine*, Boston, Institute of Contemporary Art, pp 22 (traducción de la autora). Citado a su vez por Bassas, A., “Cuerpo que te quiero cuerpo” en Azpeitia, M. y otras (eds.), *Piel que habla, opus cit.*, p. 132.

³⁰ Rodríguez Magda, R., “El feminismo francés de la diferencia” en Amorós, C. (coord.), *Historia de la teoría feminista, opus cit.*, p. 216.

El feminismo de la diferencia y, en concreto, Luce Irigaray han recibido muchas críticas, desde la recriminación por no tener en cuenta las causas materiales y económicas del poder hasta la acusación de erigir una nueva concepción metafísica de la mujer. La acusación de esencialista ha sido, sin duda, la más generalizada, sin embargo Irigaray deconstruye el concepto de mujer o de cuerpo “porque ahora el cuerpo escribe (no sólo se reproduce, por ejemplo) y, además, ella desplaza la jerarquía tradicional de la antigua oposición binaria cuerpo/espíritu, porque ahora el cuerpo piensa (no sólo siente, como se solía decir)”³¹. Por otra parte acerca de la denuncia de que la autora cae en aquello que criticaba, en la lógica del Uno, dice Rodríguez Magda: “A mi modo de ver, el problema no es tanto que la femineidad haya surgido exclusivamente desde la lógica de lo mismo, o el lugar desde donde habla –Irigaray podría argumentar desde su propio cuerpo o imaginario- sino el cómo habla, la dificultad de un discurso refractario al logos, que sea, sin embargo, inteligible”³²

Qué es ser mujer según el feminismo postfoucaultiano

La principal representante es la filósofa Judith Butler, quien en su planteamiento teórico parte del postestructuralismo de Foucault y de la deconstrucción de Derrida, por lo que va a abogar por la multiplicidad y la diferencia, y por una concepción del poder no meramente represiva sino constructiva, creadora de subjetividades. También integra en su sistema interpretativo las perspectivas gays, lesbianas y *queer*. Consecuentemente con esos presupuestos teóricos afirma la muerte del sujeto, del sujeto en sentido clásico y afirma su carácter constructivo, un constructo siempre inestable, siempre por hacer, siempre por completarse, lo que facilita su transformación, su cambio.

En una de sus obras más importantes, *Gender Trouble*, hace una genealogía de la categoría mujer, llegando a la conclusión –como decíamos más arriba- que el término “mujer” no es un significante estable y que, incluso el plural, “mujeres” es un término problemático. Llega a esa conclusión después de cuestionarse la bivalencia sexo-género a partir de una serie de preguntas del tipo: ¿Existe un género que las personas *tienen* o es un atributo esencial que una persona presuntamente *es*?. Si el género se construye, ¿podría ser construido de forma diferente?, ¿El término “constructo” implica que ciertas leyes generan diferencias genéricas sobre pilares universales de diferencia sexual?, ¿Cómo y dónde se construye el

³¹ Rivera, M., *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Icaria, Barcelona, 1994, p. 224.

³² Rodríguez Magda, R., “El feminismo francés de la diferencia”, *opus cit*, p.219.

género?. La contestación a todas esas preguntas es que, contrariamente a lo que pudiera parecer desde una postura naturalista, el sexo es un constructo cultural igual que el género, que quizás el sexo fue siempre género. La apariencia de naturalidad del sexo se produce porque “el género también es un medio discursivo/cultural mediante el cual la “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” se produce y establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutra *sobre la que* la cultura actúa”³³.

La actitud natural se produce a través de la repetición insidiosa e insistente de una serie de actos, gestos, palabras dentro de un marco regulador muy rígido que produce la apariencia de sustancia, de una forma natural de ser. Y esto ocurre así porque para Butler el género es performativo³⁴. El término inglés *performance* tiene muy diversos significados: interpretación, actuación..., pero la autora lo utiliza en un sentido muy próximo a la acepción teatral de representación de un personaje, queriendo significar que no es una manifestación esencial del sujeto sino que el género como *performance* constituye al propio sujeto, lo construye como una entidad aparentemente estable mediante la perseverante repetición de actos que le proporcionan una aparente consistencia. El género no es, pues, más que una máscara, una *performance*, que no reproduce ningún original. Por lo tanto –concluye– si admitimos que el sexo y el género no son más que una significación realizada performativamente (y, por tanto no “ser”), entonces la proliferación de géneros y el juego subversivo de significados paródicos puede ser altamente perturbador.

Butler asegura que el carácter performativo de la identidad sexual queda muy claro en el fenómeno del *drag*. Pero, ¿qué es un *drag*?. “El *drag* es esto: el disfraz con vestidos del sexo opuesto... A diferencia del travesti y del transexual que transitan desde una identidad de género a la otra, el *drag*... crea otra realidad, confunde las identidades y destruye el orden de los códigos jerárquicos de género. Mirando un *drag* subido a sus plataformas de veinte centímetros, maquillado “hasta las cejas”, se capta inmediatamente la distinción entre el sexo masculino (categoría biológica) y la masculinidad (categoría cultural), así como se hace evidente que ser femenina y ser mujer no es lo mismo”³⁵.

En el *drag* se hace patente que los dos géneros son una construcción cultural que obedece a propósitos heterosexuales y obliga a la identidad sexual a quedar atrapada dentro del binarismo sexual imperante.

³³ Butler, J., *opus cit.*, p.7.

³⁴ El concepto de performativo presentado en *Gender Trouble* será desarrollado en una obra posterior, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York and London, Routledge, 1993.

³⁵ Mirizio, A., “Del carnaval al drag: La extraña relación entre masculinidad y travestismo” en Segarra, M., Carabí, A. (eds.), *Nuevas masculinidades*. Icaria, Barcelona, 2000, pp. 143-144.

El *drag* –afirma Butler- denuncia la falsa naturalidad del género e insinúa la inclusión y legitimación de otras posibilidades de género; sugiere que los actos repetitivos que modelan y definen el género pueden, a su vez, revestirse y servir como prácticas subversivas de la identidad sexual del sujeto:

“El *drag*, con su cuerpo, desborda los límites del género y los supera. Trae a lo cotidiano el carácter subversivo del carnaval, juega con las categorías de ser y parecer y lo hace poniendo en relación tres factores: el sexo biológico, la identidad sexual (*gender identity*) y la imitación/parodia de la identidad sexual (*gender performance*). La falta de correspondencia entre sexo biológico e identidad sexual en la persona del *drag* crea tensión en el espectador. Esta tensión desnaturaliza la normal-normativa equivalencia entre sexo y género (identidad sexual) y hace que este último pueda ser visto por lo que realmente es: una *performance*, una forma de mimesis con su multiplicidad, con su exhibición hiperbólica del artificio, el *drag* excede el sistema sexo-género y demuestra que el género, como la identidad sexual, es una ilusión, una construcción, una máscara, un travestismo, cuya única consistencia está en la cantidad de repeticiones inconscientes que consigue producir”³⁶.

Para Butler el *drag* es subversivo porque con sus actuaciones pone de manifiesto que la heterosexualidad como la división de género no tienen ninguna correspondencia con una supuesta esencia o naturaleza, es decir, con un ser que exista previamente a nuestras representaciones y las determine *a priori*. Y es subversivo también porque nos abre la posibilidad de construir nuevas identidades no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas.

La crítica feminista ha sido muy crítica con el fenómeno del *drag*, argumentando que el efecto cómico-grotesco de la *performance* afianza los estereotipos. Para Butler esto es así si se supone que la heterosexualidad es la norma y cualquier otra forma de sexualidad es una sexualidad desviada. Se le ha criticado también que diluya los conceptos sexo/género y el potencial emancipador del feminismo ilustrado, disolviendo sus proyectos políticos en una pluralidad de proyectos, algunos de los cuales pueden ser muy poco feministas. A esa objeción la autora responde que vale la pena correr ese riesgo antes que caer en un fundamentalismo. Asimismo se le achaca un cierto idealismo por concebir el cuerpo como un constructo. Y, por último, aquellas críticas que admiten que la parodia puede contribuir a subvertir la naturalización del deseo, le reprochan la poca eficacia de ese mecanismo en la transformación de las estructuras económicas y sociales que reprimen a las mujeres.

³⁶ Mirizio, A., *opus cit.*, p. 147.

Para concluir

Acabo este trabajo confirmando lo que anticipábamos al inicio del mismo: no hay una respuesta unánime a la pregunta, ¿Qué es ser mujer?, pero este hecho, lejos de paralizarnos o desilusionarnos, es signo de la riqueza, de la sutileza y de lo prolijo de los análisis de las teorías feministas. Es también manifestación de la heterogeneidad y del distinto posicionamiento de las mujeres. Y lo que me parece más importante, toda esta tarea de resignificación de nuestra identidad sexual, por primera vez en la historia, ha “obligado” a los varones a repensar su identidad masculina como muy juiciosamente lo expresa Alicia Puleo en el siguiente párrafo:

“La crítica al androcentrismo nos conduce a una redefinición del ser humano que supere los dualismos jerarquizados. Tanto los hombres como las mujeres somos naturaleza y cultura, razón y afectividad, intelecto y cuerpo.

Así como el persa en el París de Montesquieu posibilitaba la autocrítica de la sociedad francesa del antiguo régimen, hoy las mujeres son las extranjeras (o para recuperar la imagen de Virginia Woolf, las Extrañas) que los designan e interpelan, a veces desde la ira, otras, las más, desde la calma reflexiva, ofreciéndoles una oportunidad única de observarse desde los ángulos muertos, haciendo visibles los puntos ciegos de esa larga tradición de identidad masculina que hoy ya no es adaptativa. Realizada desde una posición no hegemónica, el nombrar y describir lo masculino no es heterodesignación coercitiva sino invitación a la autocrítica y el cambio social. El futuro de la humanidad pasa por el examen atento y –en la medida de lo posible– sin prejuicios de nuestras identidades sexuadas y de nuestra relación con la naturaleza. Todos necesitamos observadores críticos, las culturas y los individuos se enriquecen y se hacen autorreflexivos en contacto con los otros. De esta forma el acceso de las mujeres a la posición de sujeto del discurso ofrece a los hombres una oportunidad histórica inédita de observarse, por fin, en un espejo no deformante”³⁷.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra, Madrid, 1997.
Amorós, C., (ed.), *Feminismo y Filosofía*. Síntesis, Madrid, 2000.

³⁷ Puleo, A., “De eterna ironía de la comunidad...”, *opus cit.*, pp. 81-82.

- Birulés, F., *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamiela, Barcelona, 1992.
- Birulés, F., *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona, 1995.
- Camps, V., *El siglo de las mujeres*. Cátedra, Madrid, 1998.
- Castells, C., (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Cigarini, L., *La política del deseo*. Icaria, Barcelona, 1996.
- Durán, M.A., *Si Aristóteles levantara la cabeza, quince ensayos sobre las ciencias y las letras*. Cátedra, Madrid, 2000.
- García Selgás, F., Monleón, J. B., *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Trotta, Madrid, 1999.
- Larrauri, M., *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*. Episteme, Valencia, 1996.
- Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas, Madrid, 2000.
- Muraro, L., *El orden simbólico de la madre*. Horas y horas, Madrid, 1994.
- Pateman, C., *El contrato sexual*. Anthropos, Barcelona, 1995.
- Reyes Mate, M., (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*. Fundación Argentaria, Madrid, 1995.
- Rivera, M., *El fraude de la igualdad*. Planeta, Barcelona, 1997.
- Rodríguez Magda, R. M., *Mujeres en la historia del pensamiento*. Anthropos, Barcelona, 1997.
- Rodríguez Magda, R.M., *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 1999.
- Sau, V., *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Horas y horas, Madrid, 2000.
- Segarra, M., Carabí, A. (eds.), *Feminismo y crítica literaria*. Icaria, Barcelona, 2000.
- Suárez Briones, B. y otras (eds.), *Escribir en femenino*. Icaria, Barcelona, 2000.
- Zavala, I. M., *Feminismos, cuerpos, escrituras*. La Página, Madrid, 2000.