



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

La operación materna en Jacques Derrida: problemas y posibilidades para una deconstrucción de lo femenino

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con Mención en Axiología y Filosofía Política.

Alumna: Karen Glavic Maurer
Profesor patrocinante: Carlos Contreras Guala

Santiago de Chile, Abril de 2010

Esperando que esta muestra de gratitud
no implique una deuda demasiado grande,
agradezco por sus comentarios, lecturas y compañía
al profesor Carlos Contreras, y a mis queridos/as amigos/as
Ernesto Feuerhake y Luisa Bustamante.

Contenidos

Presentación.....	4
1. Llegada.....	7
2. El falogocentrismo.....	15
3. La mujer, lo femenino, la diferencia sexual.....	27
4. Figuras de la Madre.....	49
5. A modo de conclusión: aperturas.....	80
Bibliografía.....	86

Presentación

Este trabajo, que hemos llamado “La *operación materna* en Jacques Derrida: problemas y posibilidades para una deconstrucción de lo femenino”, surge, como repetiremos varias veces durante estas páginas, a partir de una insistencia. Una insistencia por articular el significante madre con lo femenino, pretendiendo que es posible generar un hilván entre estas palabras que vaya más allá de la obviedad del dato biológico que indica que la maternidad ocurre en el cuerpo de las mujeres. En los textos de Jacques Derrida la madre es un significante que se repite, y por eso es que hemos decidido seguirle la pista, buscando en su obra una huella que nos permita trazar un camino.

Los pasos que daremos tomarán la forma de cinco capítulos, donde el primero de ellos titulado “Llegada”, será el punto de partida que dará cuenta de forma más o menos general del problema que intentamos abordar, pasando por varias de las nociones, textos e hipótesis a los que haremos referencia en los capítulos que siguen. Esta suerte de introducción entonces, que no es sólo una introducción, sino que también un punto de llegada porque anticipa conclusiones como si ya hubiera recorrido el camino de los capítulos por venir, dará cuenta de por qué hemos decidido llevar a cabo un trabajo que se pregunte por la madre en la obra de Derrida, y cómo el autor ha dado vida en sus textos a un significante como la madre, que a primera vista podría tener sólo sentido en su identidad con la mujer, pero que aquí podrá ser sinónimo de lo irrepresentable, de una noción pre-ontológica, de una madre encarnada o de la lengua y la escritura.

El segundo capítulo que hemos llamado “El falogocentrismo”, responde a la necesidad de poner el problema en contexto. Digamos que esta noción “cajón de sastre”¹ elaborada por Derrida, contiene partes que pueden ser analizadas juntas o por separado, en una necesidad de dar cuenta de los modos en que la metafísica de la presencia ha operado, situando a una serie de nociones en una relación de oposición, en que uno de los términos se ubica en posición de jerarquía respecto del otro. En el falogocentrismo podemos dar cuenta de como lo masculino se ha situado en una posición de superioridad o ventaja respecto de lo femenino, del mismo modo en que ha ocurrido con la escritura en oposición a la voz, o con el significado por sobre el significante. Este capítulo será importante y hemos decidido situarlo en este lugar, porque nos dará luces sobre nociones claves de los textos derridianos, que luego serán articuladas, evocadas o problematizadas en la medida en que vayámonos acercándonos

¹ Cfr. Derrida, Jacques. “Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida, en *Cómo no hablar. Y otros textos*. Proyecto A ediciones, Barcelona, 1997, p. 46.

hacia el significante madre y el horizonte de posibilidades contenido en lo femenino.

El tercer capítulo titulado “La mujer, lo femenino, la diferencia sexual” es un esfuerzo por distinguir nociones que circulan por los textos de Derrida y que a nuestro parecer, son necesarias de describir o tratar por separado, sobre todo porque, como veremos, nuestro autor llama a no confundirlas. Una “operación femenina” puede no guardar relación con las mujeres, del mismo modo en que pueden estar íntimamente relacionadas. De igual manera ocurre con la diferencia sexual, que puede remitir o no en un texto a la mujer o lo femenino; o en lo que respecta al significado de las palabras mujer y madre, pues ambas pueden responder a significantes intercambiables que designen a una noción pre-ontológica que poco tiene que ver con lo que usualmente entendemos o evocamos a través de ellas. La importancia de las distinciones que llevaremos a cabo, por tanto, radica fundamentalmente en la necesidad de despejar posibles confusiones, pues, como hemos dicho, encontraremos estas palabras diseminadas por distintos textos y a propósito de variados temas o “usos”.

El cuarto capítulo llamado “Figuras del madre”, consta de cuatro paradas, cuatro estaciones en las que daremos cuenta en muy resumidas cuentas de lo que una madre es (o no es), tanto fuera como dentro de los textos de Derrida. Para esto, recorreremos algunas pistas que nos ha dejado la teoría feminista sobre la historia de las maternidad, y transitaremos además por la noción de *khôra* y la interpretación que Derrida elabora en el texto del mismo nombre. Del mismo modo, abordaremos a Georgette -la madre de nuestro autor- y la autobiografía que es redactada en su nombre y por la inminencia de su muerte, para llegar por último a lo que hemos llamado la *operación materna* en Jacques Derrida, que ya veremos si es posible de encontrar o no, y bajo que condiciones, premisas o circunstancias ocurre.

Para el final, dejaremos un capítulo dedicado a generar un último tejido, que bajo el nombre de “A modo de conclusión: aperturas”, será más una recopilación de ideas que un término estricto, donde se irán recogiendo preguntas y las posibles críticas o dificultades que vayan surgiendo a lo largo de nuestro trabajo, pensando en posibilidades de apertura para abordar los temas que nos han convocado, tanto dentro como fuera de la obra de Jacques Derrida.

El trabajo que sigue, como veremos, no será sencillo, pero esperamos que pueda abrir una o varias puertas hacia y desde Derrida, a partir de nociones y problemáticas que usualmente son abordadas desde otras disciplinas. Si hemos elegido a este autor es porque sabemos que en él podemos encontrar textos que nos den luces sobre la madre, la(s) mujer(es), lo femenino, o la diferencia sexual, que van desde “operaciones” complejas que lo sitúan interrogando a la filosofía y sus autores, pasando

por el relato más descarnado provocado por la inminencia de la muerte de la madre propia, hasta entrevistas que llaman a hacer de la deconstrucción -si es que existe- menos un método y más una estrategia, menos un academicismo y más una toma de posición frente a determinadas luchas, que en este caso y para las mujeres, según como el propio autor recalca, no se eligen libremente, y son ineludibles.

Antes de comenzar el recorrido entonces y, más que a modo de advertencia, como muestra de una toma de posición, declaramos que este texto será hablado en femenino, pues como veremos más adelante, frente a la neutralidad de lo masculino, la intromisión de voces femeninas tienen un sentido que aquí consideramos necesario resguardar.

1. Llegada

Imaginad a la mujer amada circuncidando(me) personalmente, como haría la madre en el relato bíblico, provocándome lentamente la eyaculación en su boca en el momento en que haga la corona de piel sangrante con el esperma como signo de alianza exultante, sus piernas abiertas, sus senos entre las mías, riendo, riendo los dos, pasando las pieles de una boca a la otra como un anillo, el colgante del collar que rodea su cuello.

(Circonfesión, período y perífrasis nº 41. Jacques Derrida)

La circuncisión sigue siendo el hilo que me hace escribir.

(Circonfesion, período y perífrasis nº 38. Jacques Derrida)

Derrida redacta una confesión en 59 períodos, como 59 años es su edad al momento de escribir, ante Geoffrey Bennington (G.) y ante Georgette (G.), su madre enferma que ya no lo reconoce. Al igual que San Agustín, Derrida en su *Circonfesión*² se confiesa frente a quienes lo conocen de antemano, frente a quienes ya conocen sus textos y su vida. La confesión a pie de página de la base de datos³ de Bennington, relata parte de la historia familiar de Derrida, el lugar de la circuncisión y la marca de alianza que ésta ha significado. Entremezclando su historia de vida, el relato contado a su madre, la interpelación a Bennington y la cita de San Agustín, Derrida construye un texto que en su interioridad autobiográfica interpela a un otro, a un otro que en su madre encarna la comunidad judía, a su amigo Bennington, o incluso a Dios, si quisiéramos extender el uso de la letra G en *God*.

La madre en la obra de Derrida es un significante que se repite. A propósito de esto es que este trabajo busca trazar una posible ruta, ciertamente inacabada, sobre las apariciones de la madre en los

² Geoffrey Bennington y Jacques Derrida publican en el año 1991 el texto llamado *Jacques Derrida*, que contiene dos partes separadas horizontalmente en cada página. Una de estas partes fue escrita por Bennington y lleva por nombre *Derridabase*, y la otra, está ubicada al pie de página y se llama *Circonfesión*, que corresponde a una autobiografía escrita por Derrida, dirigida a su madre, escrita en el momento en que ésta se encuentra enferma y ya no lo reconoce.

³ *Derridabase* asemeja ser un conjunto de respuestas sobre Jacques Derrida respondidas por Geoffrey Bennington, expresadas y ordenadas en un “sistema” o “base de datos”, evocando la figura de un computador. En este texto no hay citas de Derrida, y el juego convenido entre ambos autores es que no hayan más que referencias a los textos donde se encuentra la información y no fragmentos literales extraídos de los libros. Con esto se simula, tal vez, el olvido del maestro por parte del discípulo, que puede compararse al momento que vive Derrida con una madre enferma que ya no lo recuerda ni puede nombrarlo.

textos derridianos, y hacer, acaso forzosamente, un hilván posible entre la madre y lo femenino, entre la madre y la diferencia sexual, entre la madre y la mujer, entre la madre y la deconstrucción del falogocentrismo. En una entrevista realizada por Cristina de Peretti el año 1989, Derrida es interpelado sobre un cierto feminismo en su obra que se vería expresado al situar al falo, junto al *logos*, como una noción a deconstruir. El autor responde que si bien, es arriesgado y bastante impreciso hablar de un feminismo, y no de feminismos, o luchas feministas, sí hay en la crítica al falogocentrismo una estrategia que puede ser adoptada en clave feminista. Derrida insiste en las precauciones y da cuenta de la necesidad de deconstruir la neutralidad que se ha tejido en torno al falogocentrismo, haciendo, de este modo, hincapié tanto en la pertinencia de la(s) lucha(s) feminista(s), como de la deconstrucción de los supuestos patriarcales que aún las inundan.

Así como en *Espolones* se anuncia que “la mujer será el tema”, en este trabajo la madre será nuestro tema, sus usos, sus expresiones. Desde el corte de *Glas*⁴; pasando por la no-madre o tercer género de *Khôra*; hasta Georgette, la madre de Jacques Derrida que es la figura que encarna como en cualquier judío la alianza con la comunidad, pues como bien ha dicho nuestro autor, no es otra cosa que la circuncisión lo que ha posibilitado su escritura. Alianzas, dones y la angustia de la pertenencia, la madre será una travesía, un ejercicio, una estrategia como lo es la deconstrucción. Al respecto Bennington plantea:

(...) si puede parecer que *Glas* propone el nombre “madre” en lugar de “ya” o de “texto”, sabemos *a priori* que dicho nombre no puede ser el primer o último nombre hallado. Arriesgarse a afirmar que eso se llama madre es también reconocer que no sabemos exactamente lo que es una madre. Tal como ocurre con otros términos, “madre” no puede ser un significado trascendental (GL 133-134b) ni puede ser propio (GL, 152b): dicha madre no es ni buena ni mala antes de la *oposición sexual* (*ibíd*), sino antes de la *diferencia sexual*.⁵

Si bien la apuesta es arriesgada, quisiéramos transitar por nociones afines. La insistencia de este

⁴ Derrida en una entrevista titulada “Entre corchetes” da cuenta de este “corte” o división en *Glas*, que responde a dos columnas, una referida a Hegel y otra a Jean G net. Dicha divisi n “*pasa por el interior de cada texto, pero siempre seg n un trayecto o un punto de insistencia a otros*”, en donde los textos en trozos son como una partitura hecha pedazos, mordida, o medio-comida que refieren a las tesis de los autores, tall ndolos, tatu ndolos, desliz ndolos unos por sobre otros.

Cfr. Derrida, Jacques. *C mo no hablar. Y otros textos*, Proyecto A ediciones, Barcelona, pp. 57-58.

⁵ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. *Jacques Derrida*, Ediciones C tedra, Madrid, pp. 217-218.

trabajo es confrontar fragmentos de los textos derridianos con proposiciones feministas. Esta es la única razón por la cual podemos generar tan confiadamente relaciones estrechas entre las nociones de madre, diferencia, sexual, lo femenino o mujer.

Julia Kristeva en el texto *Stabat Mater* propone que “*si bien de una mujer no se puede decir lo que es (so pena de abolir su diferencia), tal vez no ocurra lo mismo con la madre, dado que ésta es la única función del “otro sexo” a la que podemos atribuir, con absoluta seguridad, una existencia, (...) (pues) vivimos en una civilización en la que la representación consagrada (religiosa o laica) de la femineidad es absorbida por la maternidad*”.⁶

Este trabajo asume esta “encarnación de la madre” y la obliga a pensarse en su relación con la mujer, sin perjuicio de la necesidad de dar cuenta de los “usos” que su nombre pueda tener, ya sea como posibilidad de una existencia pre-ontológica que escape a la diferencia sexual y a la neutralidad del falogocentrismo, o como expresión de la lengua materna.

Cabe hacerse la pregunta de si la madre en los textos de Derrida es o no una mujer. La respuesta, como venimos relatando, no es sólo una, del mismo modo en que hay más de una madre. Los escenarios que estos cuestionamientos nos abren, apuntan a tener que pensar una *différance* de lo femenino, pues anular simple y llanamente la diferencia sexual como tal, presumiendo que es posible pensar en una noción pre-ontológica que llamemos madre, pero que no tenga nada que ver con la femineidad de la mujer, siempre nos expone al peligro de volver a instalar el privilegio masculino por sobre lo femenino, o a abusar de un feminismo inquisidor, que no es capaz de aceptar el uso lato de los significantes. Bennington dice al respecto:

Hemos visto, por una parte, un nexo explícito entre la afirmación repetida, figura singular de la *differenzia*⁷ (a la que aquí estamos prestando atención), y la femineidad, pero cuando hemos seguido un poco la pista sugerida por el nexo, no menos explícito, entre el ya y la madre, nos encontramos ante el riesgo de parecer un intento de eliminar pura y simplemente el problema de la diferencia sexual.⁸

Si el falogocentrismo hace de la diferencia sexual una expresión de la subordinación a través de

⁶ Kristeva, Julia. *Historias de Amor*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2004, p. 209.

⁷ En algunas traducciones al castellano de Derrida se utiliza la palabra *differenzia* en reemplazo de *différance*. *Différence* (con e) y *différance* (con a) son homófonas en francés, por lo que para la lengua castellana se buscó también el reemplazo y el cambio de letra. La traducción del texto de Bennington y Derrida realizada por María Luisa Rodríguez Tapia utiliza el término *differenzia*.

⁸ Bennington, Geoffrey y Derrida, Op. cit., p. 222.

la preponderancia de lo masculino por sobre lo femenino, deconstruir estas nociones binarias, será una operación fundamental, que se ha pensado como “femenina” por el sólo hecho de dar cuenta de dichas oposiciones. Habrá que distinguir entonces y avanzar con cautela, pues Derrida destaca la posibilidad de efectuar ejercicios femeninos que no refieran necesariamente a la feminidad de la mujer. Al respecto, comenta en *Espolones*:

Lo que a decir verdad no se deja conquistar es –*femenino*, lo que no hay que traducir apresuradamente por la feminidad, la *feminidad* de la mujer, la *sexualidad* femenina y otros fetiches esencialistas que son precisamente lo que se cree conquistar con la necedad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto.”⁹

Habrá que actuar con la suficiente distancia, en el sentido de que “el problema” aquí no se resuelve con una mera aproximación. Geoffrey Bennington, plantea al respecto en la base de datos derridiana (*Derridabase*) lo siguiente:

Mostraremos, por ejemplo, que la tradición “falocentrista” sólo se construye acomodándose, quiérase o no, en las condiciones de su propia confusión, lo cual impide al mismo tiempo cualquier intento de simple instauración de lo femenino. Los sobrenombres “mujer” y “madre”, en Derrida, designarían esta situación en su complicación no dominable (con un dominio que aún sería masculino), y no uno de sus términos.¹⁰

Es necesario distinguir los modos en que se ha concebido lo femenino, pues por un lado se lo ha hecho derivar de una neutralidad anterior –que como ya hemos dicho es la “estrategia” masculina o falocéntrica- que caracteriza a lo femenino a partir de “cualidades blandas” como la delicadeza o la coquetería, o como portador de características éticas privilegiadas, que harían de las mujeres (y ahora sí nos referimos a la feminidad de la mujer) símbolo de unión y preservación de la comunidad, encarnación de la alianza, y esperanza de por-venir a través de los hijos.

Es precisamente este problema –crítico en la filosofía de Levinas a partir de la figura del *Eterno femenino* en la *Fenomenología del Eros*, lo que hará que Derrida interrogue a la filosofía que ha situado a la mujer como un otro, y más aún en el caso de Levinas que a partir de la construcción de un

⁹ Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Traducción de Manuel Arranz Lázaro, Pre- textos, Valencia, 1997, p. 37.

¹⁰ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit., pp. 216 217.

completamente otro, apresaría la posibilidad de alteridad radical esencializándola a través de la secundarización de la diferencia sexual aún subordinada en la relación de oposición que compone la diferencia de los sexos.

Del mismo modo, en el texto *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*, Derrida refiere al otro en Levinas incluyendo una voz femenina, pues repara en el gesto levinasiano de haber “ocultado” su posición sexual a la hora de construir un otro que como medida máxima de alteridad, comporta características femeninas que siguen la traza de neutralidad de la diferencia sexual en la metafísica. La alteridad con esto se vería apresada, pues se vería sobrepasada por una alteridad excesiva, que no deja ver su propio contenido de alteridad. Bennington comenta al respecto:

Esta alteridad, que Levinas habría intentado circunscribir a la esfera del mismo, como alteridad sólo relativa frente al que es completamente otro, sería de hecho, oculta, la alteridad de esa alteridad que, por tanto, se habría encerrado en el mismo pensando escapar de él. Si la idea del completamente otro en Levinas se ve impulsada, en cierto modo, por el deseo de dar carácter secundario a la alteridad sexual, se puede deducir que es ésta la que ha inspirado o dictado todas esas maniobras, que rendirían una especie de homenaje a contrario a lo que se esfuerzan por neutralizar, al querer llamar “Él” a lo que precede al par él/ella¹¹

El *Heme aquí* incluye una voz femenina porque juzga que para Levinas aún la diferencia sexual es secundaria, y se ve presa de la misma operación que pretende dislocar, pues como veremos, no basta sólo con invertir los términos y poner un “ella” en lugar de un “él”, sobre todo si las características que comporta esa “ella” mantienen características femeninas propiamente esencialistas que identifican a la mujer como madre, por ejemplo.

Volviendo a las figuras de la madre que queremos explorar, Julia Kristeva se pregunta en el texto *Stabat Mater* qué es lo que hace que lo maternal calme la angustia social, sacie a un ser masculino y satisfaga también a la mujer, estableciendo a la comunidad de los sexos¹². Su respuesta apunta al relato orquestado por el cristianismo en occidente, donde la relación de Cristo con María, ha sido considerada la relación de amor, entrega y sacrificio materno por excelencia, generando dos concepciones del amor fundamentales para nuestra cultura: el amor cortesano y el amor del niño. Al

¹¹ Ibid., p. 228.

¹² Kristeva, Julia. Op.cit., p. 211.

respecto Kristeva dice:

Finalmente hay varios aspectos fundamentales del amor occidental que convergen en María. En un primer momento parece que el culto mariano que homologa a María con Jesús y lleva el ascetismo a su extremo, se opuso al amor cortesano por la noble dama, que si bien representaba una transgresión social, no tenía sin embargo nada de pecado físico o moral. Ahora bien, desde el comienzo de la “cortesanía”, aún muy carnal, María y la dama compartieron los rasgos comunes de ser los puntos de mira de los deseos y de las aspiraciones de los hombres. Por otra parte, por el hecho de ser única, de excluir a cualquier otra mujer, tanto la Dama como la virgen encarnaban una autoridad absoluta tanto más atractiva por cuanto aparecía sustraída a la severidad paterna. Este poder femenino debía ser vivido como un poder negado, más agradable de tomar por ser a la vez arcaico y secundario, una especie de sucedáneo del poder efectivo en la familia y la ciudad, pero no menos autoritario, doble solapado de la potencia fálica explícita.¹³

Si bien es, en muchos casos, mayoritariamente la tradición judía la que inspira los textos de Derrida, no es posible pasar por alto la importancia del cristianismo para la construcción de lo femenino y lo materno en la cultura occidental, y es necesario hacer un puente entre ambas tradiciones y dar cuenta de los puntos “en que se ancla” las representaciones de la maternidad. Como dijimos antes en este trabajo, lo femenino absorbido por el ideal materno, establece la comunidad de los sexos a través del amor, preservándola a través de los valores de la entrega, el sacrificio, el ascetismo, la sublimación e incluso el masoquismo.¹⁴ Del mismo modo, como ya lo hemos mencionado, la madre en el judaísmo transmite y sella la relación del hijo con la comunidad. Ambas tradiciones religiosas tienen en común un aspecto que será clave para este trabajo: concebir a la madre como un continente, una plataforma de transmisión capaz de preservar aspectos claves para la conformación de la diferencia sexual en oposición.

Teniendo en cuenta esto, es que será importante también el tránsito derridiano por la noción platónica de *khôra*, posible punto de inflexión para la concepción de la madre. Derrida plantea que aquello que Platón quisiera designar bajo el nombre de *khôra* parece desafiar la lógica de no-contradicción de los filósofos, la lógica de la binaridad a partir de un tercer género, ni sensible ni inteligible, sobre el que no podemos decir que no es ni esto ni aquello, o que es a la vez esto y aquello.

¹³ Ibid., pp. 217-218.

¹⁴ Ibid., p. 212.

Khôra como un lugar de inscripción original de las formas se debate en una lógica de exclusión y de participación, que según nos dice Derrida, no se deja situar con facilidad, pues es más situante que situada, y no la hemos de comprender directamente como una metáfora, ni propiamente como una madre, un receptáculo o una nodriza, aunque estos nombres hayan sido propuestos por Tímeo mismo.

Para Derrida el no identificar a la madre con *Khôra*, radica en que no es posible otorgarle un nombre propio a algo que no puede tenerlo. He aquí una precisión crucial, y el contenido de una posible disputa: no habría que intentar comprender esta desapropiación de la madre como parte de la diferencia sexual, ya sea porque estamos frente a una noción anterior, *ya* existente, o por la posibilidad de apresurarse en comprender el problema, dejando disolverse a *Khôra* en la homogeneidad neutral, reapropiada siempre por lo masculino.

Del mismo modo en que para Derrida no hay escritura sin oposición a la voz, no hay padre sin oposición a la madre. Si hemos tenido una noción de madre, ha sido sólo porque ésta tiene lugar en la oposición, y por otro lado, si es que existe la posibilidad de construcción de una amenaza contra el poder paterno, esta consiste en que ya no se sepa exactamente qué es un padre y qué es una madre. No es suficiente, dice Geoffrey Bennington, decir “*que el ya preontológico que intentamos imaginar estaría, en realidad, en una neutralidad presexual que se asignaría a lo femenino –sabiendo que no es verdad pero simulándolo en beneficio de la causa- para reaccionar contra una tradición que le habría mantenido apresada bajo la autoridad de lo masculino*”¹⁵.

Lo que en este trabajo hemos llamado una “operación materna”¹⁶, consistirá en dar cuenta de las posibles inflexiones, posibilidades y contradicciones que se abren a partir del significante madre en los textos de Derrida. Si a partir de las reflexiones en torno a *khôra*, o a la deconstrucción de los fragmentos notoriamente misóginos de Nietzsche, citados en *Espolones* se puede demostrar que la mujer rehuye a la oposición entre verdadero y falso, y es posible movilizarse a un “antes” ya dicho de las proposiciones metafísicas, desde luego no podremos hablar lisa y llanamente de un feminismo de los textos derridianos, pero al menos podremos “sumar puntos” a un trabajo de probablemente mucho mayor aliento. Por el momento la clave residirá en tensionar y poner en discusión a la filosofía de Derrida y sus “usos” de la madre, con el entramado teórico del feminismo y con el universo simbólico

¹⁵ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit., p. 223.

¹⁶ La noción de “operación materna” que da nombre a este trabajo, es una cita del texto de Kelly Oliver llamado “The maternal operation. Circumscribing the alliance”, compilado en el libro *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*, publicado en 1997 por Routledge. Sobre dicho texto ahondaremos en profundidad más adelante, específicamente en el apartado “Figuras de la madre”.

de las representaciones femeninas absorbidas por la maternidad, asumiendo que, como el propio Derrida refiere en la entrevista del año 1989 con Cristina de Peretti: *“no se trata de una cuestión de elección. Las exigencias de la situación y las luchas feministas no son luchas que se eligen libremente. Son luchas – cuando son verdaderamente luchas- ineludibles y, por lo tanto, poderosamente motivadas. En consecuencia, la elección está fuera de lugar, todo ello resulta muy difícil e implica un gesto doble, desdoblado y sobredeterminado”*¹⁷.

Del mismo modo en que el lugar en la oposición sexual no ha sido una elección, la cuestión será ahora, menos referir a la deconstrucción como nuestro método, que intentar tensionar el binarismo sexual, la neutralización de la diferencia sexual en la metafísica y el recurso materno como una fuente siempre inagotable de por-venir para la comunidad.

¹⁷ De Peretti, Cristina. “Entrevista con Jacques Derrida”. *Política y Sociedad* 3 (1989) Madrid, pp. (101-106) y en *Debate Feminista* (septiembre 1990). Edición digital de Derrida en castellano.

2. El falogocentrismo

*Por empezar, la mujer tiene un elevado narcisismo:
tiene más necesidad de ser amada que de amar.
La gran vanidad respecto de su físico es debida
a una compensación por su falta de pene.
El pudor tiene relación con ocultar la defectuosidad de sus genitales.
La mujer sabe tejer e hilar; lo que guarda relación con
la vegetación pilosa que cubre sus genitales.
(...) Otras características femeninas son su escaso sentido de la justicia,
que depende tal vez del predominio de la envidia,
y su menor capacidad de sublimación del instinto,
así como sus intereses sociales más débiles.*

(La feminidad, Sigmund Freud)

*El falo es el significante privilegiado de esa marca
en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo.*

(La significación del falo, Jacques Lacan)

Será necesario, antes -o en medio- de emprender la marcha que hemos decidido emprender hacia la madre, dar cuenta del contexto en que es posible situar dicho significante. Hemos expuesto en el apartado anterior, que a través del entramado feminista y los textos derridianos, tenemos la intención de generar un tejido posible entre la madre y la diferencia sexual, lo femenino y la mujer. Dicha insistencia sin duda tiene motivos, y en este caso los motivos residen en la constatación de una exclusión, de una relación de disimetría que ha situado a los significantes asociados a “lo femenino”, en una posición desigual frente a “lo masculino”. Es por esto, que este capítulo pretende dar cuenta de una gran noción que pueda englobar el contexto de la disimetría entre el par masculino/femenino, a saber, aquello que Derrida ha nombrado como *falogocentrismo*, palabra crucial que no sólo es necesaria para los objetivos de este trabajo, sino que encarna además una serie de aspectos de la obra del autor que no podemos pasar por alto.

No es posible aproximarse a la noción de falogocentrismo sin antes llevar a cabo un cierto recorrido por las partes que dan vida a dicha palabra. Podríamos analizarla a partir de sus componentes, y dar cuenta de la estrecha relación que Derrida hilvana entre *logos*, *foné* y falo, a partir de las posibles imbricaciones no sistémicas que pueden darse entre el *logos* como representante de la verdad y el

sentido, con la *foné* como hablante del sentido, y el falo como erección del *logos* paterno¹⁸, es decir, como significante privilegiado de la relación asimétrica entre lo femenino y lo masculino.

Mucho se ha problematizado si la deconstrucción implica en sí misma un cierto punto de vista *feminista*. El hecho de que ésta de cuenta de las posiciones desiguales en que ciertos conceptos o pares binarios han cruzado la tradición filosófica, ha llevado a pensar que ella, en sí misma, comporta ciertos adjetivos que le otorgan un potencial crítico, ético o político determinado. Las reservas de Derrida al respecto, como sabemos, son siempre contundentes.

Ante esto, lo primero que será necesario recalcar es que la deconstrucción “*no se limita ni a un modelo lingüístico-gramatical, ni siquiera a un modelo semántico, y menos aún a un modelo maquínico*”¹⁹, pues serán incluso estos mismos modelos los que deben ser sometidos a la propia deconstrucción. Pese a cualquier apariencia, no estamos en presencia de un método, ni de un tipo de análisis específico, ni tampoco una crítica, y es preciso salvaguardar que cualquier término, palabra o concepto que sea “sometido” a la deconstrucción no ha de ser regresado a su elemento más puro y simple, pues lo que se busca es, más bien, dar cuenta de su **contexto** de emergencia:

La palabra “deconstrucción”, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un “contexto”. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo “escritura”, “huella”, “*différance*”, “suplemento”, “himen”, “fármaco”, “margen”, “encentadura”, “parergon”, etc. Por definición la lista no puede cerrarse, y eso que sólo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases, que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos estos nombres.²⁰

La palabra deconstrucción que es “todo y nada al mismo tiempo”, ha prestado, dice Derrida, “algunos servicios” a determinadas situaciones; y es por esto que, para este apartado que hemos llamado “el falogocentrismo”, resulta apropiado dar cuenta de esta noción también amarrada a su contexto, de modo de comprender las impugnaciones que se le han hecho, tanto como sus rendimientos

¹⁸ Cfr. De Peretti, Cristina. Op. cit.

¹⁹ Derrida, Jacques. “Carta a un amigo japonés” en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Traducción de Cristina de Peretti, Proyecto A ediciones, Barcelona, 1997, p. 24.

²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

posibles a la hora de pronunciarse sobre la diferencia de los sexos.

Si la deconstrucción implica o no un cierto punto de vista feminista, y habiéndose preguntado ya si es que la deconstrucción como tal existe efectivamente, es posible avanzar. Hay ciertos “procedimientos deconstructivos” entonces, que nos ayudarán a comprender de manera sucinta un problema complejo que se ha entretejido entre distintas disciplinas, que se han valido de los textos derridianos para llevar a cabo críticas feministas. Es necesario detenerse también aquí, y no insistir en la repetición de las jerarquías:

(...) no sé si la deconstrucción implica como usted sugiere, un punto de vista feminista. ¿Por qué? Mis reservas son, en primer lugar, que no existe **la** deconstrucción. Hay procedimientos deconstructivos diversos y heterogéneos según las situaciones o los contextos, y, de todos modos, tampoco existe un **solo** punto de vista feminista. Por otra parte, en el caso de que hubiera algo así como el **feminismo**, habría muchas posibilidades o muchos riesgos de que este feminismo, precisamente en cuanto sistema que invierte o que propone invertir una jerarquía, reprodujese frecuentemente ciertos rasgos del falocentrismo. Por lo tanto, no creo que se pueda decir simplemente que la deconstrucción del falocentrismo implica un punto de vista feminista²¹

La deconstrucción se inicia cuando hay que dar cuenta de aquello que la metafísica ha puesto en el lugar de lo secundario. La deconstrucción tensiona y da cuenta de la posición jerárquica que ocupa uno de dos términos en una relación de oposición, y se proyecta como una apertura hacia lo otro y para el otro, pues si Heidegger detectó que la historia de la metafísica ha olvidado el ser, para Derrida la metafísica ha olvidado por completo el lugar del otro, que es precisamente el lugar de posibilidad para “que algo ocurra”, en la medida en que sin el otro no es posible concebir la existencia del mismo.

Así como la deconstrucción es una posibilidad para el encuentro del otro, y para concebir al pensamiento desestabilizado en sus jerarquías, es también una posibilidad de constatación sobre como la tradición metafísica occidental se ha basado en conceptos que dependen del valor de la presencia como “*la inmediatez de la sensación, la presencia de las verdades últimas a una consciencia divina, la presencia efectiva de un origen en un desarrollo histórico, una intuición espontánea o no mediatizada, la trasunción de la tesis y la antítesis en una síntesis dialéctica, la presencia en el habla de las estructuras lógicas y gramaticales, la verdad como lo que subsiste tras las apariencias, y la presencia efectiva de un objetivo en los pasos que a ella conducen*”²², confirmando relaciones entre términos

²¹ De Peretti, Cristina. Op. cit.

²² Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984, p. 86.

donde uno de aquéllos pertenece al *logos* y supone una presencia superior, y el término inferior señala la exclusión y la caída.

La metafísica de la presencia ha pensado y observado el mundo a partir de la separación entre términos como: significado/forma, alma/cuerpo, intuición/expresión, literal/metafórico, naturaleza/cultura, inteligible/perceptible, positivo/negativo, trascendente/empírico²³, y también masculino/ femenino, privilegiando un término por sobre otro y posicionándolos frente a frente en clave de origen y suplemento, causa y efecto, y, por cierto, presencia y ausencia. A saber:

Para Derrida, como para Heidegger, se construye en ambos casos (con sus innumerables variaciones y matices) sobre un valor del que no se duda, la *presencia*. La metafísica de la presencia piensa con arreglo a dos tiempos (lógicos y a menudo históricos): presencia para empezar, del mundo en una mirada, de una conciencia en sí misma, de un sentido en el espíritu, de la vida en sí, de una sensación en un cuerpo, de una experiencia en un alma, de un seno en una boca; después, ausencia, el mundo velado, la conciencia extraviada, el sinsentido, la muerte, el exceso, el lenguaje, el destete.²⁴

Para deconstruir la relación causal entre dos términos opuestos, la deconstrucción no busca encontrar un principio lógico más elevado, sino que utiliza los mismos principios que deconstruye invirtiendo la posición jerárquica de un esquema causal y desestabilizando los términos. Si la causa es el origen, y por lo tanto, es lógica y temporalmente prioritaria, la deconstrucción procurará ahora que tanto causa como efecto puedan ocupar la posición del origen, desplazándolo, proponiendo una prótesis.

Buena parte de la discusión sobre las oposiciones jerárquicas que se han creado durante la historia de la metafísica, está situada en los textos de Derrida en la relación de primacía que el habla ha tenido por sobre la escritura en la tradición filosófica, cuestión que podría observarse desde Platón que en el *Fedro* describe a “*la escritura como pharmakon que significa “remedio” (un remedio para la debilidad de la memoria, por ejemplo) y “veneno”, que habría sido “ofrecido a la humanidad por su inventor como remedio. Este doble significado de pharmakon resulta esencial para la situación lógica de la escritura como suplemento: es una añadidura artificial que cura e infecta.*”²⁵

²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 86.

²⁴ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. *Op. cit.*, p. 40.

²⁵ Culler, Jonathan. *Op. cit.*, p. 127.

El concepto metafísico de signo lingüístico, por su parte, ha situado a la distinción entre el significante y el significado como un fundamento que basado en la distinción entre lo sensible y lo inteligible, ha marcado la preponderancia del significado, situando en una posición de inferioridad al significante.

Es difícil escapar de la complicidad que el pensamiento ha mantenido con la metafísica, y en ningún caso la deconstrucción plantea la posibilidad de salir “de su edificio”, sino que más bien propone la necesidad de desestabilizar sus cimientos a partir de una serie de nociones, de palabras más que conceptos, que se inmiscuyan en el orden, la razón y el sentido del *logos*. Hasta ahora los movimientos en pro de esta tarea han podido ser más o menos afortunados, y tanto la lingüística, el psicoanálisis, la filosofía, o los propios estudios feministas, han triunfado o fracasado en menor o mayor medida en denunciar la primacía del orden jerárquico heredado de la metafísica de la presencia:

No se puede evitar, por tanto, la complicidad con la metafísica. Esta situación es necesaria, y se ha desperdiciado mucho tiempo criticándola como si se expresara una opción ética o incluso política por parte de Derrida. Todas las elecciones éticas y políticas se hacen a priori en el terreno de esa complicidad, y cualquier evaluación debe hacerse dentro de esa complicidad.²⁶

La metafísica ha puesto al signo en el lugar de lo secundario, y esto ha sido porque considera a la escritura tan solo como significante gráfico del habla (significado fónico) como presencia. Si se escribe cuando no se puede hablar, la escritura es para Derrida, la comunicación del pensamiento por fuera y lejos de sí mismo, es la expresión que puede comunicar la presencia durante la ausencia e incluso después de la muerte. La escritura es repetición y a la vez ausencia, pero no hay palabra posible sin la constitución de ese riesgo. Si la escritura ha sido la representante gráfica del sentido en la historia de la filosofía, el “movimiento” deconstructivo situará su potencial crítico en considerar a la escritura y el habla como dos significantes que no tienen supremacía ni origen primario de uno por sobre el otro. Si es que desplazamos la existencia de un significado trascendental y universal, es posible pensar en significantes que a través de la relación y remisión entre ellos, formen un contexto de emergencia y posibilidad donde no haya una primacía del significado. Si este aspecto es posible, y es lo que Derrida trabaja y discute a lo largo de sus textos, entonces tanto escritura como habla designarían con completa “autoridad” el funcionamiento de la lengua en general sin preponderancia de un término por sobre otro.

²⁶ *Ibíd.*, p. 61.

Introducir la noción de *différance* se hace necesario aquí, pues necesitaremos más adelante dar cuenta de la posibilidad de una diferencialidad de la diferencia sexual, de la madre, de la mujer y de lo femenino, que sólo esta noción derridiana puede permitirnos. Para entender un “sistema” en el que las diferencias operan de modo de desestabilizar las jerarquías, Derrida introduce una letra, una **a** que permite situar en la palabra *différance* una doble dislocación. Utilizando dos posibles significados de la palabra *différance*, el autor piensa en la construcción de un “haz” más que de un concepto o una palabra, que permita indicar que “*la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras.*”²⁷

La *différance* no apunta a aquello que Ferdinand de Saussure en el *Curso de lingüística general* llamó las diferencias en el sistema de la lengua, que guardaban relación con el carácter arbitrario del signo, y su carácter diferencial (entre signos) como condición para su significación. En tanto que “*la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema*”²⁸; la *différance* es más bien la consideración de la posibilidad de una diferencialidad o el ser diferente de las diferencias, más el sentido de la dispersión o el retraso:

Sabido es que el verbo “diferir” (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros (...) Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un desvío que suspenda el cumplimiento o la satisfacción del “deseo” o de la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto (...) El otro sentido de *diferir* es el más común y es el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)s*, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o con una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad, de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamiento*.²⁹

La palabra *différance* (con **e**), nunca habría estado llamada a referir al diferir en estos dos sentidos: temporización y diferencia. Es por esta razón que Derrida considera en la inclusión de la letra

²⁷ Derrida, Jacques. “La *différance*” en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 40.

²⁸ *Ibíd.* p. 46.

²⁹ *Ibíd.*, p. 43.

a una compensación dentro de la economía de significaciones que la *différance* podría remitir, así como también albergaría la posibilidad de que en sí misma comportara una naturaleza que no es ni pasiva ni activa, ni tampoco originaria ni suplementaria. A diferencia de lo que las exigencias clásicas de la conceptualidad pudieran exigirle, la *différance* neutraliza lo simplemente activo del verbo diferir, no dejándose signar rápidamente.

Si el signo se ha puesto en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, y la ha representado en su ausencia, el signo sería también una presencia diferida, una presencia que aparece en tanto que no podemos encontrarnos en este mismo momento con la cosa misma. El signo por lo tanto, sólo es posible de pensar a partir de la presencia que difiere y que intenta reapropiar en tanto que sustituto.

La *différance* pone en tela de juicio el carácter secundario del suplemento, del sustituto, pero sin con esto tampoco intentar situarse como una diferencia originaria o final que cumpla el rol de *arkhé* o de *telos*. Lo que sí se pone en tela de juicio es la autoridad de la presencia o de sus contrarios: la ausencia y la falta. La *différance* interroga los límites de la lengua y del sistema de pensamiento metafísico, y lo que se escriba sobre ella será “el movimiento de juego que produce”, lo que no es una mera actividad sino que más bien una producción de efectos de diferencia:

Esto no quiere decir que la diferencia³⁰ que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene.³¹

Como plantea Bennington en *Derridabase*, la *différance* no sería otra cosa que “la clave de bóveda del sistema”, la garantía última, la primera palabra de la lengua o aquélla que se deja para el final, la *différance* es el centro de las diferencias que les permite jugar entre sí, sin ponerse como un nuevo fundamento, sustrayéndose del juego para no convertirse en una suerte de nuevo concepto o nombre para la verdad. La *différance* se construye, se produce, se crea en el entramado histórico de la lengua, que se debe entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado todas sus implicaciones. La *différance*, nos dice Derrida, tiene como único motivo “universalizable” para las diferencias, el “*que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos. Hay différence no bien*

³⁰ En la traducción Carmen González Marín del libro *Márgenes de la filosofía*, publicado por Cátedra, se traduce *différance* por *diferencia*.

³¹ *Ibíd.* p. 47.

hay una huella viviente, una relación vida/muerte, o presencia/ausencia.”³²

Como bien hemos desarrollado, el detrimento del significante respecto del significado, así como la escritura subordinada a la voz, ha posibilitado que la filosofía se haya constituido como una disciplina en la que la palabra escrita se ha consagrado como un sustituto del habla. Jonathan Culler, en el texto *Sobre la deconstrucción* plantea que “*la filosofía se define a sí misma como la que trasciende la escritura e identificando ciertos aspectos del funcionamiento del lenguaje con la escritura intenta librarse de estos problemas dejando al margen a la escritura, considerándola un mero sustituto al habla. Esta condena de la escritura en Platón y en los demás, es de considerable importancia porque el “fonocentrismo” que trata a la escritura en tanto que representación del habla y sitúa al habla en una relación directa y natural con el significado está asociada indisolublemente con el “logocentrismo” de la metafísica, la orientación de la filosofía hacia un orden del significado - pensamiento, verdad, razón, lógica, el Mundo – concebido como existente por sí mismo, como fundamento.*”³³

Teniendo en cuenta y habiendo observado las implicaciones posibles entre logocentrismo y fonocentrismo como sistemas de representación de las jerarquías y de la preponderancia de ciertos conceptos claves de la metafísica de la presencia, es que quisiéramos introducir ahora la noción de falo, para poder dar cuenta del objetivo que este apartado tiene para este trabajo.

En los epígrafes que situamos al principio de este capítulo, citamos a dos autores que son cruciales para la crítica de Derrida al falocentrismo: Sigmund Freud y Jacques Lacan. Si bien, no referiremos en profundidad ni al trabajo de estos autores, ni a los textos en que Derrida hace referencia explícita al psicoanálisis³⁴, sí intentaremos dar cuenta de forma somera, de ciertos pasajes cruciales para comprender la herencia falocéntrica que el psicoanálisis heredó no sólo a nivel teórico sino que también a nivel cultural, cuestión que no sólo abordaremos en este capítulo, sino que aparecerá a propósito las construcciones en torno a la maternidad que analizaremos más adelante.

Freud en el texto titulado *La feminidad*, expone las distinciones que a primera vista pueden

³² Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué...*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 30

³³ Culler, Jonathan. Op. cit., p. 85.

³⁴ Para este trabajo abordaremos en específico el texto *La feminidad* de Freud, famoso por sus enunciados problemáticos y a ratos misóginos, que tanto han dado a comentar en textos feministas y no feministas, y que tanto han influenciado la cultura sobre “la feminidad”. En los capítulos que siguen aparecerán referencias al psicoanálisis, pero hemos preferido prescindir de un análisis acabado que podría hacerse desde Derrida, sobre todo porque nos abre hacia un horizonte bastante más complejo y menos acotado del que es posible abordar aquí. En el último capítulo eso sí, daremos cuenta de la posible apertura hacia este campo.

hacerse sobre lo femenino y lo masculino. Por una parte, plantea el autor, podemos encontrar las diferencias obvias entre los caracteres sexuales primarios y secundarios, pero además ciertos aspectos no tan evidentes que se sitúan eminentemente en el plano psicológico. Si bien, dice Freud, el psicoanálisis no busca decir qué es exactamente una mujer, sí buscará investigar cómo a partir de una presunta condición bisexual infantil surge la feminidad que transformará a la niña en mujer. La intensidad de la relación entre la madre y su hija será fundamental, aunque como bien sabemos, dicha vinculación estará destinada a desaparecer cuando la niña se oriente finalmente hacia su padre.

Durante la fase fálica, la niña reprochará a su madre el destete, sentirá miedo de ser envenenada tras la privación de la leche, y resentirá dolorosamente la llegada de un nuevo hermano que concentre los cuidados que habían sido destinados a ella previamente. Si bien, el niño (varón) también experimenta esta fase, y la vive igualmente como privación sexual en donde se presenta el temor a ser castrado, la gran diferencia entre el niño y la niña, es que aun cuando ambos viven el temor de la posible castración que emerge del jugueteo genital, será la niña quien repare en su falta de pene y deseará tenerlo, sintiéndose en condición de inferioridad frente al niño.

La niña que había vivido masculinamente -dada la estrecha relación con su madre- deja, en palabras de Freud, “*que la influencia de la envidia del pene le eche a perder el goce de su sexualidad fálica*”³⁵ (eminentemente clitoridiana), y ofendida por carecer de pene renuncia a cualquier tipo de satisfacción sexual, y a la madre como objeto amoroso al descubrir que ella tampoco tiene pene, dando paso así al viraje hacia el padre, que queda facilitado por estos impulsos e instintos pasivos propios del carácter femenino. Con esta transferencia del deseo niño-pene al padre, la niña, nos dice Freud, entra en el Edipo, y la intensidad de la hostilidad que siente hacia la madre es aún mayor, pues ahora la ve como una rival.

El complejo de castración es clave para comprender cómo se ha considerado a la mujer con posterioridad a los escritos de Freud, y para Derrida será la concepción de lo femenino de este autor, uno de los puntos más problemáticos de su obra. Lacan, por su parte, tampoco habría enfrentado el tema de manera satisfactoria³⁶, situando al falo -más allá del pene- como el significante del

³⁵ Freud, Sigmund. *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1968.

³⁶ Como dijimos, sobre la relación entre Derrida y el psicoanálisis hay mucho material para la discusión. Por lo pronto y para los efectos de este capítulo, nuestra referencia más cercana es el capítulo dedicado al inconsciente en el *Derridabase* de Geoffrey Bennington (p. 152), donde expone las críticas de nuestro autor a la dificultad que tanto Freud como Lacan tuvieron de salir de los conceptos metafísicos: “*Lacan no consigue la penetración esperada en la lingüística y el psicoanálisis; lo que toma de Saussure está dominado, en gran parte, por un fonologismo; su “palabra llena” está presa en una determinación metafísica de la presencia y la verdad; su atención textual a Freud no hace verdaderamente un tema de lo escrito; lo que denomina “regreso a Freud” es también una prolongación de la*

entrecruzamiento de los deseos en el plano simbólico, clave para la constitución de la subjetividad. La posibilidad teórico-crítica del psicoanálisis radicada en el carácter diferencial del inconsciente, a saber, su “*forma, inmediata y sin retorno, de poner en tela de juicio cualquier presencia de la conciencia reflectante, tal como querría establecer la filosofía cartesiana o husserliana*”³⁷, es opacada al situar tamaña oposición jerárquica entre el par masculino/femenino, y por posicionar de manera demasiado esencial a la madre como significante crucial para el desarrollo de la subjetividad femenina. El tránsito violento de la madre al padre en el Edipo, será también la constatación de “*una victoria de la intelectualidad sobre la sensualidad: esto es, un avance de la civilización, en la medida en que la maternidad queda probada por la evidencia de los sentidos mientras que la paternidad es una hipótesis, basada en una inferencia y una premisa*”³⁸, que ayudará a cimentar las características de receptáculo, fragilidad o sensibilidad ligadas a lo femenino, versus la razón o el sentido ligadas a lo masculino. En resumidas cuentas, el gran descubrimiento del inconsciente freudiano y su capacidad de descomponer la metafísica se mantiene en la atadura de conceptos emanados del logocentrismo, al no poder evadir la oposición entre consciente e inconsciente, y entre femenino y masculino.

La crítica feminista ha elaborado impugnaciones al psicoanálisis en varios momentos. Cómo no recordar por ejemplo, a Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*,³⁹ revelándose contra el presunto destino femenino asociado a la maternidad, o a la teoría feminista francesa representada por Luce Irigaray, Julia Kristeva o Hélène Cixous, que han enfrentado al psicoanálisis, la filosofía y la literatura al discurso falocéntrico, recobrando el valor de la maternidad en tanto que diferencia sexual positiva. Y es que la teoría freudiana mucho contribuyó en la insistencia del “sino” materno para las mujeres, justificando teóricamente la sustitución del deseo de tener un pene a través del deseo de tener un hijo.

Deconstruir la teoría psicoanalítica, tanto como todas aquellas disciplinas que sientan sus bases sobre supuestos jerárquicos y falocéntricos, demanda comprender una noción de hombre que mediante la caracterización de lo femenino en términos de “pasividad”, “sensibilidad”, o “enigma”, por nombrar algunas, han posibilitado su marginación. Es preciso, por tanto, revelar la naturaleza interesada de estos supuestos, subvirtiendo las jerarquías establecidas:

fenomenología hegeliana de la conciencia (POS, 113-115, nota), y su forma de dar prioridad al significante en la determinación del sentido y de lo psíquico invierte sencillamente la oposición metafísica y, además, introduce un significante trascendental (el falo) que se comunica sin problemas con el falocentrismo más tradicional.”

³⁷ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit., pp. 150-151

³⁸ Culler, Jonathan. Op. cit., p. 57.

³⁹ Véase sobre todo el capítulo II de *El segundo sexo* titulado “El punto de vista psicoanalítico”, donde se ahonda en las críticas a Freud y su concepción de la feminidad.

La deconstrucción de Derrida puede ayudar a estas investigaciones puesto que muchas de las operaciones identificadas, por ejemplo, en el estudio que hace Derrida al tratamiento de la escritura aparece también en las discusiones sobre la mujer. Al igual que la escritura, la mujer es considerada un suplemento: los comentarios sobre el “hombre” pueden llevarse a cabo sin mencionar a la mujer porque se considera automáticamente incluida en calidad de caso especial; los pronombres masculinos la excluyen sin prestar atención a su exclusión; y si se la considera por separado se la definirá en términos de hombre, como su *alter-ego*.⁴⁰

Tal como la escritura se ha constituido como un suplemento al habla, la mujer se ha constituido como un suplemento al varón, que puede encontrarse en metáforas como la genética bíblica de la emergencia de la mujer desde una costilla, o la consideración de ésta como la eterna compañera al lado y en espera del hombre. El contraste entre la calidez del vientre materno y la severidad del *logos* y la razón, se asientan como oposiciones jerárquicas que en su binarismo no contienen posibilidad equitativa alguna. Pero tampoco es cuestión de pedir una simple igualdad, dirá Derrida, pues si *“la unidad entre logocentrismo y falocentrismo existe, no es la unidad de un sistema filosófico. Por otra parte, esta unidad no es patente a simple vista: para captar lo que hace que todo logocentrismo sea un falocentrismo hay que descifrar un cierto número de signos. Este desciframiento no es simplemente una lectura semiótica, implica los protocolos y la estrategia de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre falogocentrismo y logocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta sólo las forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos.”*⁴¹

Si la deconstrucción es una estrategia no puede emplearse como un método que se aplique sobre un problema. El falogocentrismo, dirá Derrida, tendrá diversas expresiones y manifestaciones situadas en distintos lugares geográficos, contextos culturales y momentos históricos, y por lo mismo, la(s) lucha(s) feminista(s) no serán idénticas y replicables en todos los lugares. El falogocentrismo cumple el rol privilegiado de asegurar tanto la oposición jerárquica hombre/mujer, con la unidad del significado y la garantía del origen, cuestión que podría ser tanto la estrategia para la mantención del “orden masculino”, como un enjambre menos conspirado, que como plantea Derrida no tiene la unidad de un sistema, ni sus términos son irreductibles los unos a los otros, pero sí ha de mantenernos atentas a

⁴⁰ Culler, Jonathan. *Ibíd.*, p. 147.

⁴¹ De Peretti, Cristina. *Op. cit.*

la expresiones en las cuales la oposición y la jerarquía den paso a una exclusión.

3. La mujer, lo femenino la diferencia sexual

*¿No es de pésimo gusto que la mujer se disponga así a volverse científica?
Hasta ahora, por fortuna, el aclarar las cosas era asunto de hombres,
don de hombres, - con ello éstos permanecían “por debajo de sí mismos”;
y, en última instancia, con respecto a todo lo que las mujeres escriban sobre “la mujer”
es lícito reservarse una gran desconfianza
acerca de si la mujer quiere propiamente aclaración sobre sí misma –.*

(Mas allá del bien y del mal, Friedrich Nietzsche)

*En la tela del texto, Nietzsche se encuentra un poco perdido,
como una araña desigual a lo que se produce a través de ella,
y digo bien como una araña o como varias arañas,
la de Nietzsche, la de Lautréamont, la de Mallarmé,
las de Freud y de Abraham.*

Él era, el temía cual mujer castrada.

Él era, el temía cual mujer castradora.

Él era, el amaba cual mujer afirmativa.

(Espolones, Jacques Derrida)

En el comienzo de este trabajo, dimos cuenta de la intención de hacer un tejido posible entre la madre, la mujer, la diferencia sexual y lo femenino, anunciando a modo de hipótesis, que existe algo así como una “operación materna” en los textos derridianos, es decir, un “uso” del significante madre que se expresa de distintos modos, con distintos “objetivos”, y en distintos contextos. Aunque a primera vista podría parecer obvio que todas estas nociones están relacionadas, en tanto, las mujeres son madres, lo femenino es lo que corresponde a las mujeres, y la diferencia sexual es el dato biológico que divide a lo masculino de lo femenino y permite la reproducción, nuestro trabajo intenta de alguna manera tensionar estas apreciaciones y poner en evidencia que es posible y necesario pensarlas por separado. Para lo que respecta a este capítulo, los matices entre cada noción estarán dados por los textos de Derrida y lo que hemos encontrado en ellos, así como por la manera en que ciertas autoras feministas los han caracterizado, pero por sobre todo nuestra intención es comprender que estas nociones puedan escapar de un significado “clásico” que las refiera a un gran horizonte de lo

“femenino” para diseminarse e ir *más allá*.

En el texto *Espéculo de la otra mujer*, Luce Irigaray, analiza la herencia del psicoanálisis en la constitución de un imaginario que considera a la feminidad como un enigma y un misterio. El texto de Freud que revisamos en el capítulo anterior, es paradigmático en ese sentido, al caracterizar a la feminidad como un “continente oscuro”, difícil de representar e interpretar, que considera a la mujer como un hombre incompleto que a partir de una presunta bisexualidad primaria y en reconocimiento de su falta de pene, modela su feminidad de modos más, o menos “normales” según cada caso.⁴² Dentro de las características de la feminidad de la mujer -ya veremos por qué debemos precisar este enunciado que a primera vista suena tautológico- encontraremos una tendencia a las *metas pasivas*, que no será lo mismo que hablar lisa y llanamente de pasividad, pero que dará cuenta de uno de los aspectos más importantes de su función sexual. La importancia de la diferencia entre *metas pasivas* y pasividad, se hace necesaria cuando Freud confronte una presunción con la realidad: si bien es posible creer que lo femenino se ha constituido como el reverso pasivo de lo masculino-activo, -fundamentalmente determinado por el giro del deseo de la niña hacia el padre en el complejo de Edipo, que Freud considera como un símbolo de pasividad femenina- la maternidad demuestra que el rol que la mujer asume es de absoluta actividad en la relación con el hijo, por lo que se hace necesaria una pequeña distinción: las mujeres no son pasivas absolutamente, sino que tienen una tendencia a la pasividad, una tendencia a las *metas pasivas*.

Las dificultades o las contradicciones se acrecientan porque no es fácil designar a la feminidad de la mujer como meramente pasiva. Para Irigaray, estas características aparentemente propias de lo femenino se han salvaguardado de modo de relevar la función del hombre en tanto procreador y, por tanto, como encargado de la producción-reproducción sexual que simboliza la actividad. La mujer aparece situada en esta relación en calidad de receptáculo, de matriz que acoge el producto masculino, aunque ella haya favorecido, solicitado o incluso demandado la colocación del hijo en su seno. Como hombre incompleto y pasivo, la mujer será entonces el continente para la reproducción, pero su posibilidad reproductora estará siempre determinada y signada por la falta primaria: mientras el hombre crea y produce, la mujer lleva, contiene y mantiene. La mujer, en resumidas cuentas, adquiere un rol determinadamente pasivo en la diferenciación sexual a partir del complejo de castración, a saber, la

⁴² Freud expone en el texto que comentamos, que las mujeres pueden recorrer tres caminos diferentes para el desarrollo de la feminidad: 1) la inhibición sexual o la neurosis, 2) la transformación del carácter como complejo de masculinidad, 3) la feminidad normal.

envidia del pene que se compensará con el deseo de tener un hijo.

En lo que a la filosofía refiere, Geneviève Fraisse, propone en el texto *La diferencia de los sexos*, que “los filósofos inauguran su reflexión con el asombro y la mujer, por su parte, deja ver la imagen de la vida. El hombre se asombra y la mujer es. La mujer ofrece la representación de lo que se resiste a la reflexión, encarnando la vida, pero al mismo tiempo aporta la empiricidad, cuya elaboración por lo común, procura hacer toda filosofía.”⁴³ Para esta autora, la mujer en la historia de la filosofía sólo es sujeto cuando aparece como objeto, por lo tanto plantearse a la propia mujer, o a la diferencia sexual como problemas filosóficos es una cuestión difícil, pues ambos temas se inscribirían más en el ámbito de la apariencia o la confusión, que de la búsqueda de la verdad o la pregunta por el ser. Las mujeres están por fuera del tiempo de la historia y se ven más bien sometidas al tiempo de la vida. Lo esencial de su existencia refiere a su capacidad biológica, donde la maternidad, sin duda, es crucial, y junto con esto, se las considera además, habitualmente asociadas a la esfera de la belleza, el adorno y el ornamento. Hasta que la mujer entre propiamente como filósofa a la historia de la filosofía, no será otra cosa que la inspiración como imagen y metáfora para el tratamiento de ciertas problemáticas, la que la hará circular por cuestiones como la verdad, la dialéctica, el ser o el cuerpo. Aunque si bien los filósofos no han pensado sin las mujeres o sin la remisión al Eros, desde Platón hasta la actualidad, la evocación estará más bien dada de manera derechamente negativa resaltando todas aquellas cualidades que hacen imposible que la mujer pueda pensar y poseer las virtudes necesarias para la actividad filosófica. A saber:

El filósofo inspirado se separa de la mujer inspirada, el filósofo es un amante viril: la filosofía es asunto de hombres, pero sin que Eros y lo femenino, como inspiración o como embarazo desaparezcan. Como tan bien lo dice Nicole Loraux, el hombre griego excluye a las mujeres reales al mismo tiempo que se apropia de lo femenino: obra de dominio que permite excluir mejor aún.⁴⁴

El deber del filósofo con la humanidad no permite preocupaciones domésticas y, como bien sabemos, si hay algo que remite al ámbito de lo doméstico es la figura de la mujer. La ascesis cristiana, del mismo modo que la cultura de la Antigüedad, propone Fraisse, nos proporcionan elementos de reflexión claves para entender el lugar de las mujeres en la historia de la filosofía. Por una parte

⁴³ Fraisse, Geneviève. *La diferencia de los sexos*. Manantial, Buenos Aires, 1996, p. 11.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 32.

tenemos la exclusión de las mujeres de la vida filosófica, que aparecerán, como ya dijimos, más como imágenes inspiradoras que como sujetos filosofantes; luego, la elección de los filósofos entre la erótica necesaria para la filosofía o la sublimación del cuerpo -evidentemente sexuado-; y por último, la elección entre castidad y matrimonio del individuo filósofo. Si la abstracción es una condición del trabajo filosófico, que el cuerpo no tenga sexo o que no deba tener sexo, se comprende como una opción teórica y política en la historia de la filosofía. De allí que podría suponerse que las ideas de sexo, o diferencia sexual puedan escamotearse como problemas en post de conseguir la perfección del quehacer filosófico.

No será motivo de este trabajo repasar acabadamente como las mujeres han circulado por la historia de la filosofía, sino que más bien, se hace necesario poner en circulación ciertos datos que nos permitan entender como la feminidad y la maternidad se han caracterizado como símbolos de pasividad, o como la mujer ha sido más una inspiración o imagen -positiva o negativa- para la filosofía, que un sujeto filosofante.

Para Geneviève Fraisse, será crucial comprender que desde Platón, el Eros ha sido una cuestión central y que la mujer, lo femenino o la diferencia sexual han circulado en forma clave pero dispersa, preponderante pero desapropiada. No serán las mujeres las que hablarán de sí mismas, sino que “sus temas” estarán en boca de los hombres y, ante esto, metáforas inspiradas, por ejemplo, en el embarazo femenino serán utilizadas para dar cuenta del quehacer filosófico, y del *alumbramiento* de las ideas. Igual que un niño puede nacer del vientre de una mujer, la *verdad* puede emerger develada a través del filósofo.

Aunque las mujeres hayan tenido un menor espacio en la filosofía⁴⁵, como ya hemos dicho, los hombres testimonian su curiosidad sobre ellas desde lo más real y empírico, hasta lo más irreal de lo femenino, construyendo metáforas, representaciones y símbolos. Es por esta razón, y asumiendo que esta consideración sobre la mujer y “lo femenino” ha sido propia de lo que Derrida ha llamado la

⁴⁵ Este enunciado sin duda es problemático. Existen autoras como Geneviève Fraisse que enuncian de manera bastante más taxativa que otras, la exclusión de las mujeres de la esfera del pensamiento y en especial de la filosofía. Fraisse, como comentábamos más arriba, propone que las mujeres han sido un objeto a contemplar por los filósofos varones, sin incluirlas como sujetos filosofantes, y que cuando han habido mujeres que de lleno entran al campo filosófico -y aquí pone el ejemplo de Hannah Arendt y Simone Weil- no siempre o necesariamente reconocen la exclusión falocéntrica, y se sienten en posición de igualdad frente al varón.

Un texto muy interesante que puede contrastar la posición de Fraisse, lleva por título *Las filósofas*, de los autores Giulio de Martino y Marina Bruzzese, y lleva a cabo un recorrido histórico desde la Antigüedad hasta nuestros días, dando cuenta, sin duda, de que el papel de las mujeres en relación a los varones ha sido menor, pero analiza con mayor minuciosidad ciertas figuras que inspiraron a los filósofos, así como a mujeres que intervinieron derechamente en la esfera del pensamiento desde la Antigüedad. Vale la pena hacer la aclaración, pues si bien abarcar una investigación como la del texto *Las filósofas* en este trabajo supera con creces nuestros objetivos, si es necesario matizar y dar cuenta de la diversidad de posiciones que existen en torno a la exclusión de las mujeres del ámbito de la filosofía.

metafísica de la presencia, introduciremos la problemática que compete a este capítulo a partir de un texto que nuestro autor escribe sobre Nietzsche, filósofo al cual el mismo Derrida ha llamado “el pensador de la preñez”⁴⁶, pues se vale del embarazo femenino para pensar la preñez intelectual, y quien además refirió en sus obras, no con poca virulencia y misoginia a la figura de las mujeres y a su posible entrada a la esfera del pensamiento.

A continuación presentaremos por separado las tres nociones que dan vida a este capítulo, con el fin de poder articularlas luego en lo que hemos llamado la “operación materna” derridiana, que aún queda por saber si “existe” y cómo “funciona”.

a) La mujer

En el texto *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Derrida propone que “la mujer será su tema” y que junto a ella, el título propuesto para esta intervención será “la cuestión del estilo”:

El título propuesto para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*

Sin embargo – la mujer será mi tema

Y queda por saber si esto viene a significar lo mismo – o bien todo lo contrario.⁴⁷

La cuestión del estilo acá será el examen, el movimiento que a través del uso de un objeto puntiagudo busca atacar ciertas operaciones que la filosofía ha realizado, como el haber situado a la mujer en oposición al hombre y con esto posibilitar la construcción de una esencia masculina versus una “in-esencia” femenina. El espolón busca enfrentarse a la cosa misma, ponerla en cuestión y en suspenso, mantener de ella una distancia, pues “*el estilo puede también protegerse con su espolón contra la amenaza aterradora, ciega y mortal (de lo) que se presenta, se ofrece a la vista con obstinación: la presencia, y por consiguiente, el contenido, la cosa misma, el sentido, la verdad – a menos que esto no sea ya el abismo desflorado en todo este desvelamiento de la diferencia.*”⁴⁸

El estilo, el golpe de estilo del espolón, el estilete, es un golpe de fuerza, pero también un golpe en el agua, un movimiento que resuena sobre los pilares “del edificio de la metafísica” desestabilizando sus fundamentos, movilizándolo el flujo, removiendo el caudal, pero situándose de cualquier modo

⁴⁶ Cfr. Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, ed. cit., p. 43.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 25

⁴⁸ *Ibíd.*, p.28

dentro, en el cauce. Por esta razón es que la “operación” que el texto contiene, sitúa a la mujer tanto como un tema a tratar, como la posibilidad de un ejercicio a realizar en su nombre, que inscrito en la “estrategia deconstructora del falogocentrismo” resultará ser una tarea bastante compleja. La mujer se convertirá entonces más que en un referente único, en una posibilidad diseminada, en un significante más que en una figura unívoca.

Por otro lado, existe la posibilidad que el significante mujer - en tanto que nunca ha sido lo suficientemente “domesticado” por la filosofía, gracias a su condición de *otro* respecto del *logos* encarnado por la figura masculina - pueda huir, abrirse “por fuera”, y constituir una alteridad radical que cuestione fuertemente la relación de antagonismo entre el mismo y el otro, en la medida en que la *marca* de su exclusión le permitiría escapar aún de los contenidos jerárquicos o totalizantes que se le han atribuido a lo masculino. En *Espolones*, se plantea la posibilidad de la construcción de una alteridad no dialéctica a partir de la “escritura con mano de mujer”, que daría la posibilidad de ir *más allá*, sobre todo, de la dialéctica hegeliana. Una alteridad de una “voz no oída”, de una “escritura no leída”, o, en resumidas cuentas, de una invención de lo imposible que puede resumirse en el extravío de los conceptos, e incluso en el uso paleonímico de ellos: es decir, puede ser que cuando digamos “mujer”, estemos hablando de cualquier otra cosa, de nada que remita a una mujer encarnada, de nada que nos permita dar con algún enunciado comúnmente asociado a este significante.

Lo sustancial de esta compleja operación construida por Derrida, es que desde esta imposibilidad contenida en el significante mujer se abre una promesa para el otro, esto quiere decir que *“en esta apertura de lo otro (hacia lo otro, para lo otro, llamado por lo otro), sin la cual no existiría lo mismo, hay la posibilidad de que suceda alguna cosa. Resulta que lo que tiene que nuestro trabajo sea imposible a priori es, precisamente, lo que al mismo tiempo lo hace posible. Dar una oportunidad a la oportunidad de este encuentro.”*⁴⁹

Derrida invierte en el texto *Espolones* la frase nietzscheana “la verdad es mujer”, por la frase “la mujer es verdad”. Como bien sabemos, cuando Nietzsche utiliza la expresión la “verdad es mujer” para referirse a la verdad está usando la metáfora de lo femenino para referir a una mentira, a un error, y a la similitud que se podría concebir en la dificultad de asir a la verdad - que se escapa o que no existe- del mismo modo que las mujeres. Nietzsche ha construido una serie de descripciones en torno a la mujer en la que se la considera un símbolo de debilidad, un adorno, o sólo el lugar para la preñez, en donde la

⁴⁹ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. p. 38.

mujer compensa su pobreza de espíritu, con una nobleza de sentimientos, y además con una serie de atributos -aparentemente más positivos- como la coquetería, la sensualidad o el pudor. A saber:

En los textos de Nietzsche, “madre” y “mujer” son metáforas para inseguridad, inestabilidad, caos, error y mentira, y por ello predicados que convienen a la verdad. La mujer es para el HTN⁵⁰ una entidad vacía, que se llena de contenido cuando se viste con los velos que la araña poeta ha tejido para ella. Desde esta lectura de “mujer” se entiende que Nietzsche haya estructurado esta categoría con la verdad, y que pusiera esta estructura en el centro de su pensamiento. (...) A pesar de que la proposición nietzscheana “la verdad es mujer” recoge los predicados negativos que en Occidente se le han asignado a la mujer, la frase tiene la positividad de afirmar lo abierto y lo nunca acabado del proceso de hacer verdad.⁵¹

Que puedan existir más que constataciones meramente negativas respecto de la figura de la mujer en los textos de Nietzsche resulta de particular importancia. Como expresa el fragmento citado anteriormente, los velos que recubren a la mujer tanto como a la verdad pueden ser una apertura, o también la posibilidad de que *algo* ocurra. Si bien, no cabe ninguna duda que Nietzsche se valió de frases y proposiciones misóginas para referirse a la figura de la mujer, si es factible en la perspectiva de Derrida utilizar esta figura de la no-verdad de la mujer como una posibilidad, pues, lisa y derechamente “*no hay verdad de la mujer porque esta separación abisal de la verdad, esta no-verdad, es la “verdad”. Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad.*”⁵²

La mujer como modelo de la verdad “*goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos*”⁵³, pero si estos últimos creen, nos dice Derrida, que la mujer en tanto mujer es la verdad, no han comprendido nada. No han comprendido ni a la verdad, ni a la mujer, pues si hay algo que la mujer sabe, es que no hay verdad:

Pues si la mujer *es* verdad, *ella* sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad, y por lo tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es.⁵⁴

⁵⁰ Susana Münnich utiliza esta sigla para referirse a “Habla de textos nietzscheanos”.

⁵¹ Münnich, Susana. *Nietzsche: la verdad es mujer*, Editorial Universitaria, Santiago, 1994, p 44.

⁵² Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. ed. cit., p. 34

⁵³ *Ibíd.* p. 45

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 35

El texto *Espolones* utiliza también a los velos como metáfora. Recoge de Nietzsche el pasaje de *La Gaya Ciencia*, en que refiere a la vida cubierta con un velo bordado de oro, que de hermosas posibilidades, que se insinúan y revelan pudorosas, irónicas, compasivas y seductoras, hacen aparecer a la vida como una mujer. El espolón atraviesa la verdad y atraviesa también los velos. Desgarra, rompe, pero su búsqueda no es la cosa en sí. Lo que hace el espolón es deshacer la oposición entre lo velado y lo desvelado, entre aquello que el velo recubre y lo que está bajo él. La verdad como producción, nos dice Derrida, se encuentra frente a este des-velamiento, y el velo no se retira ni se deja caer, sino que más bien delimita una suspensión. La mujer ha sido una forma de representación de la verdad, por lo tanto no ha sido ella la única que le ha dado forma a esta representación. Ambas tienen una historia y entre ellas tejen otra y, también quizás, tejen la misma.

Nietzsche, recoge por su cuenta, plantea Derrida, a la verdad como mujer o como el movimiento de velo del pudor femenino, desarrollando también una complicidad entre la mujer y la vida, entre la seducción y el pudor, es decir entre todos los posibles efectos del velo: el velo de las posibilidades, el velo del ocultamiento, y el poder de la insinuación. La verdad de la mujer, y la verdad de la verdad no se dejan conquistar, razón por la cual tenderíamos a pensar que si la verdad es como una mujer, el filósofo dogmático que ha buscado la verdad poco ha entendido sobre las mujeres.

Si la mujer es verdad, ella sabe que no hay verdad. El giro de Derrida respecto de Nietzsche da lugar a esta “capacidad” en la mujer, o en lo que hemos llamado aquí el significante mujer. La mujer ya no es simplemente el objeto para una comparación en tanto que lleva en sí misma el potencial de mentira, de escape, de debilidad, pues la mujer para Derrida interrumpe, huye, de la pregunta originaria **¿qué es?**. A saber:

Derrida shows that “if woman is truth”, she has not truth. Nietzsche’s metaphor collapses in upon itself: truth cannot be possessed and identity cannot be fixed. The metaphor of “Woman as truth” therefore not only inscribes but also undermines phallogocentrism. Derrida’s metaphor challenges the logocentric history of philosophy by exploiting the instabilities which reside in the insistence on and enforcement of sheer opposition without regard to gradation or variation.⁵⁵

Espolones fue escrito durante los años setenta, y responde a una época en que el feminismo contaba con una gran cantidad de discursos problemáticamente esencializadores. He ahí que Derrida

⁵⁵ Feder, Ellen K. y Zakin, Emily. “Flirting with the Truth. *Derrida’s discourse with ‘Woman’ and Wenchies*” en *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*. Ellen K. Feder, Mary C. Rawlinson y Emily Zakin (eds.), Routledge, New York, 1997, p. 22

despliegue sutilmente una crítica sobre el riesgo que se corre con que *la mujer ocupe el lugar de lo masculino*, y con esto *pierda el estilo*, es decir, que pierda tanto la posibilidad “deconstructora”, como la apertura hacia *otra cosa*. Que la mujer quiera llegar a cumplir el mismo rol que el “filósofo dogmático” que busca la verdad, es el peligro que acecha a las mujeres. Cualquier intención de reivindicar una esencia sobre la mujer, será para Derrida una “ilusión viril”, y probablemente si es que entendemos esta crítica en el contexto de como ha operado el falogocentrismo, la posición derridiana responde a que el feminismo no debe convertirse en su traducción invertida, por lo que la “estrategia” para evitar esto podría ser la siguiente:

(...) apuesto más bien por una doble estrategia (...) Un doble trabajo, una doble postura, a veces, suponen contradicciones, tensiones, pero creo que estas contradicciones deben ser asumidas. Es decir, que en el discurso, en la práctica, hay que intentar subrayar ambos niveles, subrayarlos en el discurso, en el estilo, en la estrategia. Lo que expreso en términos un tanto abstractos puede ser muy concreto, y considero que muchas de las tensiones que se dan en el interior de los grupos feministas se aclaran más o menos explícitamente, más o menos temáticamente, por la existencia de estos dos niveles, de estos dos alcances de la crítica: una crítica feminista clásica, un combate político clásico por una parte y, por otra, un hostigamiento deconstructivo que está a otro nivel.⁵⁶

Como bien dice Derrida en el fragmento que presentamos, los niveles de análisis que se sitúan alrededor del significante mujer son disímiles, y este trabajo no deja de transitar sobre ellos con algo de rudeza y con giros abruptos. Pues, si bien, es necesario dar cuenta de lo que un texto como *Espolones* propone, también es necesario comprender cuales son las posibles críticas y rendimientos que pueden emerger desde ahí, dado que el “potencial deconstructor” del significante mujer buscar transitar tanto como un nodo que se introduce teóricamente, como una posibilidad de pregunta y acción frente a determinadas luchas feministas o de los movimientos de mujeres. Es importante recalcar que Derrida no escamoteó dicho problema, y refirió en sus textos tanto de manera “teórica” como “práctica” a una problemática que evidentemente tiene un correlato real, material, encarnado, y que por lo tanto hace el llamado a asumir una posición de responsabilidad frente a un problema concreto que tiene expresiones diversas según el contexto cultural, social y político.

Sin duda, que los textos de Derrida muestran una implicancia con la figura de la mujer, ya sea como una crítica a ciertas posiciones feministas – como es el caso en cierta medida de *Espolones*- o

⁵⁶ De Peretti, Cristina. Op. cit.

como una fuente de posibilidad que a través de la figura de la mujer se abre para poner en tensión la clausura que la metafísica de la presencia dispone sobre algunos conceptos, que organizados como pares opuestos se sitúan en posición de disimetría, a causa de una relación jerárquica donde es necesario llenar al primer término de contenido para “des-esencializar” al otro.

Bajo ningún punto de vista se intentará dar respuesta en estas páginas a la pregunta ¿qué es una mujer?, pues, sin duda, aquella pregunta no está acabada ni dentro ni fuera de los textos de Derrida. La estrategia será más bien, recorrer algunas problemáticas e indicar ciertas posibilidades que nos permitan transitar, realizar una o varias travesías por/para el significante mujer.

Como hemos indicado, la mujer en el texto *Espolones*, tiene una característica que probablemente en pocos textos de la filosofía ha tenido: reconocer su exclusión, su marca negativa, y la manera en que un filósofo de la importancia de Nietzsche la ha considerado peyorativamente. Aun cuando puede resultar problemático que este reconocimiento sea realizado desde un filósofo-hombre, y las impugnaciones feministas no dejan de remarcar las posibles trampas de estos “usos” de la mujer por ciertos filósofos contemporáneos⁵⁷, podemos afirmar que en Derrida existe un gesto hacia la mujer, la femenino y la diferencia sexual que es difícil de encontrar en otros filósofos varones. Derrida refiere en sus textos de manera concreta al feminismo y, si bien, no deja de ser crítico frente algunas posiciones de éste, repara con absoluta sinceridad que la cuestión de “lo femenino” ha sido excluida de la tradición filosófica y que se ha constituido como uno de los tantos términos disminuidos por la metafísica de la presencia. Del mismo modo ocurre con las nociones de feminidad o femenino, género, o diferencia sexual, términos sobre los cuales organiza preguntas, escribe textos e inventa operaciones que permiten ponerlos de manifiesto.

Como hemos planteado, la mujer para Derrida, no se deja conquistar, es ella el velado disimulo, pero conoce también los efectos de la castración. Signar a la mujer como verdad o como no-verdad, como posibilidad de escape y huida, o incluso como uno de los significantes que rehuyen de la pregunta ontológica ¿qué es?⁵⁸, indica que para nuestro autor, la mujer no se inserta en una simple oposición entre verdadero y falso, por lo que es posible situarla en un *antes*, en aquello que en la filosofía de Derrida constituye un *ya* siempre ocurrido, es decir, en la dislocación del origen, en la

⁵⁷ Geneviève Fraisse es particularmente crítica del “uso” de lo femenino por ciertos filósofos contemporáneos como Derrida, Blanchot o Deleuze. Más adelante en este capítulo nos referiremos al tema, pero para abordarlo con más detalle, véase el texto *La diferencia de los sexos* de la misma autora.

⁵⁸ Bennington en *Derridabase*, nombra todas aquellas nociones que exceden, interrumpen o preceden a la pregunta ¿qué es? A saber: la escritura, la literatura, la mujer, la apropiación, el *Aufhebung*, el signo, la fecha, el sí y el arte.

afirmación, y en un posible *ya* pre-ontológico femenino de una huella femenina. Si la deconstrucción es un esfuerzo por reconocer aquello que la metafísica de la presencia ha consignado como lo secundario, la mujer en su posibilidad de apertura podrá remitir a una noción pre-original que escape del origen masculino, y que por tanto haga bastante más complejo el mero derivar a lo femenino de lo masculino, o a la mujer del hombre. Esta cuestión que sólo enunciarnos rápidamente aquí, será retomada más en detalle cuando nos aboquemos al significante madre en el contexto del texto *Khôra*, y a la posibilidad de que éste sea una noción pre-originaria, asunto que sin duda, es probablemente uno de los aspectos más complejos que este trabajo pretende abordar, pues nos sitúa ante la dificultad concreta de pensar más allá de la mujer encarnada, o de sus usos como metáfora para la realización de “operaciones deconstructivas”, llevándonos hacia un “pre-concepto”.

La mujer abre un abanico de posibilidades que hemos intentado seguir someramente en los párrafos anteriores. Como Derrida plantea, la mujer no cree ni en la castración ni en su mero reverso. La mujer es demasiado astuta y sabe de su “operación”, por lo que es necesario que aprendamos de ella y no la situemos en el mero simulacro, o en la mera posición de verdad o no-verdad, pues debemos salvaguardarla de la vieja máquina del falogocentrismo. La mujer no cree, pero aparenta creer:

Ella (se) escribe.

En ella se revierte el estilo.

Más aún: si el estilo era el hombre (como el pene sería, según Freud, “el prototipo normal del fetiche”) la escritura sería la mujer.⁵⁹

b) Lo femenino

Que “la mujer (se) escriba” será una cuestión importante para entender este punto que hemos llamado “lo femenino”, pues, si bien, este enunciado puede sonar, en principio, algo complejo, dará cuenta de una posición “privilegiada” que la feminidad tendría en los textos derridianos, y que guarda relación con la posibilidad de entender a la mujer en la misma posición que la escritura, ya sea como una posición secundarizada, o como una huella *ya* acaecida. Pero esta cuestión quedará en suspenso al menos durante unos párrafos, hasta que demos cuenta de una posible distinción entre femenino y masculino, y de aquellas operaciones que en los textos de Derrida se han llamado femeninas.

⁵⁹ Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, pp. 37-38.

En el mismo *Espolones*, Derrida plantea que no debemos traducir apresuradamente aquello que “no se deja conquistar” como lo femenino. Lo femenino no siempre es la femineidad de la mujer, ni refiere a la sexualidad femenina, ni a cualquier otra noción fácilmente esencializable asociada a las mujeres. Como veíamos en el capítulo anterior dedicado al falogocentrismo, la construcción de lo femenino tiene una historia y un correlato teórico que la ha situado en una posición de subordinación en relación a lo masculino, que como en muchas otras disciplinas se puede leer en la tradición filosófica. Digamos que, en la medida en que existe una suerte de complicidad masculinizante entre *logos* y *falo*, podemos comprender que se estructure todo un “sistema” que genere una oposición entre lo femenino y lo masculino.

En los textos de Derrida, es posible encontrar una insistencia por remitir, dar cuenta, o incluir a lo femenino: voces, escrituras, manos de mujeres que se inmiscuyen y escriben por/con/para él. La intencionalidad de dichas inclusiones no es sólo una. Por una parte podríamos suponer una suerte de “reivindicación” en la que se le devuelva a las mujeres la importancia que les ha sido arrebatada, y por otra, estaríamos frente a un potencial deconstructivo de “lo femenino”, en donde se guarda una precaución que ya hicimos más arriba: **aquello que podemos llamar lo femenino no responde siempre a las características, virtudes, posiciones, o calificativos -de cualquier tipo- que podamos asociar a la mujer**. Este punto es central y no podemos perderlo de vista, sobre todo porque la intención primera de este trabajo es pensar la posible relación deconstructiva entre el significante madre y lo femenino, con toda la complejidad que ya hemos visto que dicho objetivo conlleva.

Desde un punto de vista antropológico Françoise Héritier, caracteriza la oposición entre lo femenino y lo masculino a partir de una construcción social y cultural que se basa en un enclave biológico. La transcripción de las características sexuales “naturales” tiene un poder universalizante que ha repartido las tareas, los roles, y las características de lo femenino y lo masculino a partir una primera obligación: la prohibición del incesto, que da pie a la construcción de uno de los pilares fundamentales de la sociedad que es la familia. La diferencia de los sexos se estructura entonces, en torno al mandato familiar que propicia -o derechamente obliga- la unión de ambos sexos, adicionando la necesidad de la exogamia. A partir de esto y a propósito de muchos textos y ejemplos que podemos encontrar en autores como Claude Levi-Strauss, o aun antes en Friedrich Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, o en Jakob Bachofen en sus estudios sobre el matriarcado, podemos comprender como la transmisión del patrimonio y la necesidad de reproducción de la

sociedad y la reciprocidad entre grupos, funda leyes para el intercambio, pero además funda lo que Hérítier llama una *valencia diferencial de los sexos*, que se traduce en características disímiles asociadas a lo femenino y a lo masculino, que tendrán sendas repercusiones a nivel social y político:

Buscando de dónde podía provenir esta “valencia diferencial de los sexos”, y cuáles serían los fenómenos tomados en consideración en primer lugar para explicar su presencia universal, he llegado a la conclusión hipotética de que no se trata tanto de una carencia por parte femenina (fragilidad, peso y talla inferiores, inconvenientes derivados del embarazo y la lactancia) cuanto de la expresión de una voluntad de control de la reproducción por parte de quienes no disponen de este poder tan particular. Lo cual nos lleva a hablar de la procreación.

No cabe prescindir, cuando se trata de las categorías de sexo, de todas las representaciones relativas a la procreación, a la forma del embrión, a las aportaciones respectivas de los progenitores y, por tanto, a las representaciones de los humores del cuerpo: sangre, esperma, leche, saliva, linfa, lágrimas, sudor, etc. Se observan por lo demás estrechas articulaciones entre esas representaciones y los datos más abstractos del parentesco y la alianza.⁶⁰

Hérítier remite a Aristóteles⁶¹ para explicar como se ha concebido la debilidad supuestamente inherente a la constitución femenina, que se caracterizaría por la humedad y frialdad, debidas fundamentalmente a la pérdida de sustancia sanguínea en la menstruación, que las mujeres experimentan mes a mes sin poder controlar. Los hombres, en cambio, no pierden su sangre si no es de manera voluntaria, a través de actividades que ellos han buscado, ya sean éstas las asociadas a la caza, la guerra o la competición. La pérdida de sangre no afecta a hombres y mujeres de la misma manera, y esto resulta ser una cuestión crucial: el control o descontrol asociado a la pérdida de ésta es posible de ser asociado en las mujeres a una condición de pasividad, mientras que en los hombres a una potencia. Dicha oposición entre pasividad y potencia, no situaría frente a una primera desigualdad, que enclavada en lo *natural* del funcionamiento fisiológico del cuerpo, podría explicar una oposición entre lo femenino y lo masculino que desprende nociones abstractas, es decir, del “dato biológico” atribuimos características positivas o negativas a tal o cual determinación o actividad.

Las categorías cognitivas que se han entramado en torno a la diferencia de los sexos, si tienen una característica primordial, es que se han mantenido de forma excepcionalmente duradera a través

⁶⁰ Hérítier, Françoise. *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 24-25.

⁶¹ Para confrontar este tema, véase principalmente el libro IV de la obra de Aristóteles titulada *De la generación de los animales*.

del tiempo, y se han configurado como matrices y términos universales que se inculcan y traspasan muy rápidamente a través del entorno social y cultural. La partición de lo masculino y lo femenino a través de la separación en términos más, o menos abstractos, ha servido para la construcción de metáforas, discursos, y entramados teóricos que se han valido de la disimetría en la posición de lo femenino y lo masculino, a saber:

Pilar esencial de los sistemas ideológicos, la relación idéntico/diferente está en la base de los sistemas que oponen dos a dos valores abstractos o concretos (caliente/frío, seco/húmedo, alto/bajo, inferior/superior, claro/oscuro, etcétera.), valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas clasificatorias de lo masculino y lo femenino. El discurso aristotélico opone lo masculino y lo femenino como, respectivamente, cálido y frío, animado e inerte, soplo y materia. Pero si tomamos ejemplos más recientes -los discursos médicos de los higienistas de los siglos XVIII y XIX, como también el discurso médico contemporáneo-, podemos mostrar la permanencia formulada o implícita, de estos sistemas de categorías en oposición.

Las categorías en oposición han sido parte importante de las interpretaciones que han movilizado este trabajo y es por esta razón que se nos ha hecho necesario incluir como desde otras disciplinas también se ha concebido a la oposición entre nociones o atributos en función de lo femenino y lo masculino. Revisamos en el capítulo sobre el falogocentrismo como la metafísica de la presencia ha generado una serie de términos opuestos que se han caracterizado por el menoscabo de uno por sobre otro, y uno de los pares incluidos en dicho grupo, como ya lo hemos repetido en varias oportunidades, es el par masculino/femenino. Habiendo ya introducido el tema y mostrado ciertos ejemplos, es que haremos referencia a ciertos pasajes de los textos derridianos en que podemos encontrar una problematización a la oposición jerárquica entre lo femenino y lo masculino, o encontrar referencias a lo femenino como una estrategia de escritura, como una crítica, o como una voz que aparece.

Textos como *Espolones*, *Restituciones* -presente en *La verdad en pintura*-, *Parages*, *Feu la cendre*, *Glas*, *Velos*, *Otobiografías*, *En este momento mismo en este trabajo heme aquí o Geschlecht*, *différence sexuelle et différence ontologique*, introducen de alguna u otra manera el tema de lo femenino, y lo ponen en circulación ya sea a través de la inclusión de una voz femenina, de la pregunta por el tema de la mujer, de la problemática de la diferencia sexual o de la puesta en discusión sobre la posibilidad de que sobrenombres como madre o mujer puedan ser una huella, a un *ya* antes dicho como

aquella “llamada telefónica primaria” del *Ulises gramófono*. A saber:

Aquí hay que distinguir entre dos formas de concebir lo femenino, de las cuales la primera consiste en hacerlo derivar de una neutralidad anterior que, de hecho, se habría señalado siempre como masculina y que, por tanto, estaría determinada a *posteriori* por lo que se supone que explica, y la segunda, en señalar cómo las “cualidades” tradicionalmente atribuidas a las mujeres destruyen la misma oposición en las que se han visto apresadas.⁶²

No casualmente hemos referido a la madre y a la mujer como sobrenombres. El tema de “lo femenino” remite a una serie de cuestiones que podemos desarrollar, y que no sólo refieren directamente a la problemática de la escisión entre lo femenino y lo masculino. Como sabemos, las operaciones que puede posibilitar la deconstrucción son múltiples y diseminadas, lo que hará que por ejemplo podamos a partir del rehuir de la mujer de la oposición entre verdadero y falso que se desarrolla en *Espolones*, la posibilidad de reconducción a un “antes” de la *oposición* que no será ni verdaderamente masculino ni propiamente femenino, cuestión que hará que “lo “masculino” no será ya un término dentro de una oposición, sino la propia posición dentro de la oposición; y será “femenino” mostrar en qué medida depende dicha oposición de lo que ella misma desvaloriza (igual que el logocentrismo depende de una oposición que subordina el significante y, por tanto, depende también de lo que denomina significante para reducirlo [ED, 413]).”⁶³

De la cita anterior de Geoffrey Bennington podemos concluir entonces, que será **femenino** cualquier gesto que de cuenta de la exclusión que se da en las oposiciones binarias, demostrando como la lógica según ese pensamiento binario piensa, depende de los términos que subordina, como en el caso de la oposición entre significante y significado, donde el significado se nutre del significante que se esfuerza por borrar. Ambos términos se necesitan y la exclusión no es meramente un dejar de lado. Lo que se se intenta mantener en el exterior, plantea Bennington, está presente en el interior, y no habría interior sin ello, y es por esto que estamos frente a una duplicidad irreductible que está por encima “del bien y del mal”. Que la mujer (se) escriba entonces, no sólo da cuenta de su potencia de *abrirse por fuera*. La mujer se escribe porque *es* la escritura, porque ambos son términos posibles de hermanar y que incluso podemos pensar en reemplazar y concebir a través de este gesto -que es femenino por el simple hecho de poner en cuestión los términos- que estamos frente a una tamaña

⁶² Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp. 224-225.

⁶³ *Ibíd.*, p. 225.

cantidad de posibilidades en donde dar cuenta de la posición de la oposición es un gesto femenino.

Sobre si hay un “feminismo” o no en los textos de Derrida, o si su intención de incluir a lo femenino hace justicia a “la cuestión femenina”, es para Geneviève Fraisse en el texto *La diferencia de los sexos*, muestra de un cierto “travestismo” de algunos filósofos, que valiéndose de la figura de lo femenino, de la mujer o de la diferencia sexual, sacan todo tipo de rendimientos positivos para su propio proyecto filosófico, sin con esto necesariamente contribuir de manera alguna a “la causa feminista”, o el proyecto emancipatorio de los movimientos de mujeres. Derrida sería para esta autora, probablemente uno de los filósofos contemporáneos que más provecho ha sacado de este “travestismo”, utilizando todas las estrategias y artilugios posibles, en esto que se ha llamado la deconstrucción del “edificio de la metafísica”. Ya tendremos tiempo de preguntarnos por las críticas, por los giros, por las posibilidades, así que por el momento sólo dejaremos abierta una pregunta que ya hemos contestado en cierto modo positivamente: ¿Derrida se pregunta por lo femenino, por las mujeres o por la diferencia sexual en términos concretos? O, planteado de otro modo, ¿introduce una insistencia política en la pregunta por la mujer, lo femenino o la diferencia sexual? Si la respuesta es afirmativa, quizás su “travestismo filosófico” se libera de algunas culpas, pues será justo decir que estamos ante algo más que el puro y mero uso de ciertos significantes en el contexto de una obra en particular, para dar paso más bien a la evidencia de una problemática concreta que guarda relación tanto con los feminismos y los movimientos de mujeres, como con el uso de metáforas y “operaciones” femeninas.

El uso de ciertas palabras en los textos derridianos no deja de ser compleja sobre todo a ojos de las mujeres o la teoría feminista. Debatirse ante la posibilidad de que la mujer no sea efectivamente un nombre propio es una cuestión compleja, para un movimiento político y teórico que en tanto ha estado excluido de las categorías fundamentales del pensamiento, se debate entre la deconstrucción de la esencia femenina, y la búsqueda de “posiciones de sujeto” que reivindiquen el lugar de las mujeres. No debemos olvidar que el feminismo nace como un movimiento con un proyecto propiamente moderno, metafísico si queremos llamarlo, en donde las mujeres buscan la igualdad en relación a su par, el Hombre, que escrito con mayúscula se ha constituido en el sujeto universal que determina la exclusión de las mujeres de la esfera pública y su relegamiento al espacio privado, a la función materna, a la pasividad y a la figura del receptáculo.

La deconstrucción ha de correr el riesgo de ser malinterpretada, plantea Bennington, pues no estamos frente a una filosofía que sienta pudor del uso de los nombres, sino que más bien acepta derechamente hacer uso de ellos sin guardar relación con su tradición o significado. Si el nombre propio garantiza una cierta conexión entre el lenguaje y el mundo, en la medida que da cuenta de individuos concretos, Derrida se esforzará en recalcar que aquello que llamamos propio es siempre impropio, y que descentrar esta relación de propiedad-impropiedad será una de las claves de la crítica al logocentrismo, pues para que haya un nombre propio “*sería necesario que no hubiera más que un solo nombre propio, que entonces no sería ni siquiera un nombre, sino la pura llamada al otro puro, el vocativo absoluto (GR, 162-164; cfr. ED. 155; OA, 142-143), que ni siquiera llamaría, porque la llamada implica distancia y diferencia, sino que se pronunciaría en presencia del otro que, entonces, no sería ni siquiera otro, etc.*”⁶⁴

En muy resumidas cuentas, digamos que el nombre propio nunca es propio porque el acto de nombramiento desea un origen, necesita un origen y una propiedad para nombrar lo propio, que probablemente en el contexto de Derrida se escaparía o se volvería inasible si es que ponemos en tensión la existencia de un origen. El asunto, como vemos, es complejo. Complejo porque abarcarlo “apropiadamente” demandaría seguir la pista de un grueso volumen de textos en que Derrida refiere al nombre propio, pero también porque nos pone ante la dificultad de pensar a los significantes que movilizan este trabajo, tanto en el lugar de lo propio como de lo impropio, cuestión que en cierto modo apoyaría nuestra insistencia en la necesidad de distinguir y salvaguardar lo que a primera vista resalta como obvio: que lo femenino es lo que corresponde a la mujer, que la mujer siempre es madre, que la madre siempre es una mujer, o que la diferencia sexual siempre refiere al par femenino/masculino.

c) La diferencia sexual

En los puntos anteriores de este capítulo, una de las grandes dificultades que reconocemos al concebir a la diferencia sexual como un problema a tratar por la filosofía, es la posición que el filósofo/a tomará en relación a ésta. El asunto no es trivial, sobre todo si consideramos ciertos datos: la exclusión de las mujeres de la esfera pública y el ámbito del conocimiento, la utilización de la metáfora femenina para el “provecho” personal de ciertos proyectos filosóficos, la oposición entre el par masculino/femenino en detrimento del segundo término, la construcción de metáforas derechamente

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 124.

peyorativas en torno a la figura de la mujer, y por último y lo más importante, sin duda, la completa evasión de considerar a la mujer, lo femenino o la diferencia sexual como problemas filosóficos, en circunstancias que la cuestión del Eros, la maternidad, la división entre *polis* y *oikos*, o la mujer, han dotado a la filosofía de contenido desde la Antigüedad. Sabemos, por tanto, y recordamos un fragmento citado anteriormente, que la estrategia de la *dominación masculina* en la filosofía está dotada por un doble movimiento: inclusión y exclusión. El Hombre filósofo excluye a las mujeres pero se apropia de “lo femenino” para excluir mejor aún.

Si hay algo que podemos enunciar tempranamente sobre el tema de la diferencia sexual es que tanto en la filosofía, como en las ciencias humanas, su conceptualización y tratamiento ha estado circunscrito bajo la estrategia de la neutralidad. Esto quiere decir que so pretexto de considerarla un problema particular, regional acaso, y asociado a la parte femenina del universo de los sujetos, no se la ha considerado ni como una categoría filosófica potencialmente universalizable, ni como un tema que escape de la polémica: el tratamiento de la diferencia sexual, convengamos, es peligroso, y decimos peligroso en el sentido que puede hacernos caer en la tentación de referir al ser en una particularidad y no en su totalidad, o derivar fácilmente en un feminismo que impugne a los temas trascendentales sin demasiada seriedad o con un toque demasiado grande de ideología. Paradójica cuestión, como hemos recalcado, pues la diferencia de los sexos es tan concreta como conceptualizable a nivel teórico, y como hemos dicho también, la filosofía no ha estado exenta de signar la marca de la diferencia sexual en sus textos, en su praxis, en su historia.

Ante esto, podríamos afirmar que lo que hace a Derrida aportar sustanciosamente al estudio de la diferencia sexual – a pesar de cualquier acusación de “travestimo” que pueda atribuírsele –, es precisamente no evadir el tema y enfrentarlo de manera crítica y certera en el interior de la tradición filosófica, interrogando a autores como Nietzsche, Heidegger o Levinas de manera directa, evidenciando su derecha y llana *preferencia por lo masculino*, con matices y diferencias en cada uno de ellos, por supuesto.

En el texto *Geschlecht, différence sexuelle et différence ontologique*, Derrida en un movimiento muy complejo, se situará tanto y contra Heidegger a propósito de que este último habría pasado por alto la interrogación por la diferencia sexual en el *Dasein* o, más aún, habría evitado que el *Dasein* poseyera señas de identidad sexual, cuestión que implicaría la neutralización de la diferencia sexual binaria, para evitar el riesgo de la caída en una antropologización de dicha categoría. A saber:

L'insistance précautionneuse de Heidegger laisse en tout cas penser que les choses ne vont pas d'elles-mêmes. Une fois qu'on a neutralisé l'anthropologie (fondamentale ou non) et montré qu'elle ne pouvait engager la question de l'être ou y être engagée en tant que telle, une fois qu'on a rappelé que le *Dasein* ne se réduisant ni à l'être-humain, ni au moi, ni à la conscience ou à l'inconscient, ni au sujet ni à l'individu, ni même à l'*animal rationale*, on pouvait croire que la question de la différence sexuelle n'avait aucune chance d'être mesurée à la question du sens de l'être ou de la différence ontologique et que son congé même en méritait aucun traitement privilégié.⁶⁵

La pregunta que Derrida devuelve a Heidegger en el texto, un poco después del fragmento que citamos es: *¿quoi de la vie sexuelle de votre Dasein?*, interpelándolo sobre qué ocurre con la “sexualidad” de este concepto en su obra. Con esto, tenemos tal vez la comprobación de que la diferencia sexual no podrá estar jamás a la altura de la diferencia ontológica, y por esta razón Heidegger guarda silencio. El problema es que incluso la neutralidad supone un binarismo, pues necesita que haya diferencia sexual para poder posicionarse, y es por esta razón que dicha neutralidad jamás será tal, y nos situará, más bien, frente a un convenido silencio, y no ante una mera generalidad:

On peut penser à une première raison. Le mot même de Neutralität (ne-uter) induit la référence à une binarité. Si le Dasein est neutre et s'il n'est pas l'homme (Mensch), la première conséquence à en tirer, c'est qu'il ne se soumet pas au partage binaire auquel on pense le plus spontanément dans ce cas, à savoir la “différence sexuelle”. Si “être-la” ne signifie pas “homme” (Mensch), il ne désigne a fortiori ni “homme” ni “femme”.

¿Qué posibilidades pueden emerger de la neutralidad o de la asexualidad? No es poco importante el fragmento que acabamos de citar, pues abre la posibilidad del “estar con” Heidegger de Derrida. ¿Es posible pensar un concepto que no refiera al Hombre (con mayúscula), y por tanto, ni a la mujer ni al hombre? ¿Estamos frente a la posibilidad de una apertura a pesar del silencio u opción por la neutralidad que asume Heidegger? ¿Hay una apertura para la *différance* por sobre el binarismo femenino/masculino clásico? Si la neutralidad del *Dasein* es para Derrida en ciertos aspectos negativa y sigue la huella falocéntrica, esta negación encontraría un respiro en la noción de *Geschlechtslosigkeit*, que en su a-sexualidad podría no estar des-sexualizada, sino que por el contrario,

⁶⁵ Derrida, Jacques. “Geschlecht, différence sexuelle et différence ontologique”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Editions Galilée, Paris, 1987, p. 401.

en su negatividad ontológica podría extenderse respecto de la sexualidad en sí misma o de la diferencia sexual.

Si Derrida observa en Heidegger una posibilidad de “desaparición” de la marca sexual, no hará la misma observación en el caso de la obra de Emmanuel Levinas, en donde si bien hay una evidente preocupación por la mujer y lo femenino, a propósito, sobre todo, del lugar que ocupan estos temas en el judaísmo, Derrida encontraría una serie de dificultades tanto en el uso de la posición de neutralidad respecto de la diferencia sexual, como en la firma masculina que circula en algunos textos levinasianos. En el texto *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*, Derrida interroga a Levinas sobre la posición sexual que imprime en su obra y sobre el lugar que le da a la diferencia sexual, a propósito de como éste último utiliza a lo femenino como metáfora para la posibilidad de una alteridad radicalmente distinta, que escape *de la luz*, es decir, que huya de la herencia platónica que ha expresado la relación del mismo y el otro como una identidad.

Levinas define la relación con el otro de un modo no recíproco, capaz de quebrantar la contemporaneidad en una “relación sin relación”. La condición misma de la alteridad del otro, hace que éste no sea un mero alter ego del mismo, sino que más bien todo aquello que yo no soy.⁶⁶ En este contexto de alteridad, lo femenino, se presenta como una diferencia que contrasta con todas las demás, al ser la cualidad misma de todas las diferencias. Lo femenino será entonces la posibilidad de una alteridad capaz de retener por completo su otredad, pues es la única alteridad que no se reduce a la simple oposición entre dos especies de un mismo género, y que es lo contrario absolutamente al término que se puede establecer como su correlato (lo masculino). La metáfora de lo femenino será entonces para Levinas, símbolo de una posible relación con el otro sin subsunción, en donde cada término se mantenga salvaguardado, pues para que exista una relación de amor, no debe existir presuposición alguna que fusione de antemano los términos.

Situar a lo femenino como el lugar posible para pensar la alteridad o el *completamente otro* levinasiano, posibilita que en la relación erótica ninguno de los términos pueda ser apresado, aprehendido o develado, y al no surgir de una relación de totalidad, los términos no pueden ser integrados el uno en el otro. Lo problemático de esto será para Derrida, que el gesto de Levinas desencadena una secundarización de la diferencia sexual a partir del *completamente otro*. La interpretación derridiana, a diferencia de otros textos feministas que han analizado la obra de Levinas⁶⁷,

⁶⁶ Cfr. Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 127.

⁶⁷ Véase por ejemplo en el texto *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, publicado por la Universidad de

es que dicho autor efectivamente no subordina ni a la mujer ni a lo femenino, sino que a la diferencia sexual, pues ese *completamente otro* que intenta construir está ya marcado masculinamente:

A partir de esta cuestión, que abandono aquí en su elipsis, interrogo la relación, en la Obra de E.L., entre la diferencia sexual -el otro como otro sexo, dicho de otro modo como sexuado de otro modo- y el otro como completamente otro, más acá o más allá de la diferencia sexual. Su texto, el suyo, marca su firma con un “yo-él” masculino, cosa rara, lo cual fue advertido en otro lugar, “de paso”, hace tiempo, por otro. (“Notemos de paso, a ese respecto, que *Totalidad e Infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto de que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. Su sujeto filosófico es el hombre [vir].”) Y en la misma página que dice “el hijo” más allá de “mi obra”, he podido leer también: “Ni saber ni poder. En la voluptuosidad, el otro -lo femenino- se retira en su misterio. La relación con él [el otro] es una relación con su ausencia...” Su firma asume, pues, la marca sexual, fenómeno notable en la historia de la escritura filosófica, en la medida en que ésta ha tenido siempre interés en ocupar esa posición sin marcarla, o sin asumirla, sin firmar su marca.⁶⁸

Desde el momento en que Levinas escribe bajo el pro-nombre Él, la alteridad radical que se pretende plantear se convierte en la secundarización de la diferencia sexual, cuestión compleja, porque además posibilita que lo femenino se transforme en lo completamente otro del *completamente otro*, y con esto, dice Derrida, “*se convertirá en lo otro del Decir de lo completamente-otro, de este en todo caso, y este último, en cuanto que habrá pretendido dominar su alteridad, correría el riesgo (al menos en esta medida) de encerrarse él mismo en la economía de lo mismo*”⁶⁹.

Lo que se puede extraer de los fragmentos recién citados va en la línea de crítica a la estrategia de neutralidad del falogocentrismo, pero incluye una novedad: Levinas firma el texto en tanto Emmanuel Levinas, es decir, masculinamente, llevando a cabo un gesto que pretende positivizar lo femenino -dotándolo de un contenido de alteridad único e in-encontrable en otro lugar- como la metáfora más adecuada para dar cuenta de este *completamente otro*, pero aún así la diferencia sexual aparece, y lo femenino no se expresa como un correlato equitativo de lo masculino, sino que más bien como en toda la tradición filosófica como su corolario o suplemento, en tanto la caracterización de lo

Pennsylvania, el artículo de Luce Irigaray titulado “The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, “Phenomenology of Eros””, en el que crítica la figura secundaria de *la amada* en la ética levinasiana.

⁶⁸ Derrida, Jacques. “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar. Y otros textos*, ed. cit, p. 109.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 112.

femenino que realiza Levinas no escapa de los atributos más tradicionales referidos a lo femenino. A pesar de esto, Derrida no hermana apresuradamente en el texto la secundarización de la diferencia sexual con la secundarización de lo femenino, pensando en una posible inicialidad pre-diferencial o pre-ontológica que disloque en cierto sentido la aparición primaria de uno de los dos términos. Como hemos destacado anteriormente, es posible pensar un *ya* de la mujer -y a partir de este texto un *ya* de lo femenino- que haga que ella exista con anterioridad a la marca sexual, y que por tanto adquiera las características femeninas o masculinas cuando se enfrente a la diferencia sexual.

Si los textos filosóficos han sido abrumadoramente masculinos, firmar un texto femeninamente – aunque la firma no sea más que otro gesto de la propiedad perdida- puede oponerse a esa tradición y, es por esto que el *Heme aquí* incluye en momentos una voz femenina, es decir, Derrida escribe en femenino, intentando revelar con esto, el secreto de neutralidad de la diferencia sexual que Levinas guarda en su pretensión de positivizar en extremo a lo femenino. Si la estrategia es exitosa o no -seguro habrán distintas opiniones y tendencias- la cuestión fundamental es que en el *Heme aquí* de Derrida, estamos ante una interesante manera de enfrentar la obra levinasiana que sitúa a lo femenino como la figura de alteridad más radical que cualquier otra y que al hacerlo, apresa y subordina a la diferencia sexual contra toda expectativa, pues la volvería una alteridad excesiva y suplementaria, que incluso puede ocultar el propio contenido de alteridad que esa alteridad tenga por sí misma.

No se trata simplemente de sustituir un Él por un Ella, pues ni la mejor intención a veces basta. Es necesario asumir una serie de precauciones que, probablemente, nunca puedan sacar al filósofo varón del atolladero del “travestismo” o de la aporía falogocéntrica del uso de la neutralidad. Por eso la cuestión tal vez radique en pensar un más allá: en la posibilidad de una *différance* de la diferencia sexual que multiplique las diferencias, aunque no sepamos muy ciertamente que significa eso en concreto.

Teniendo en cuenta lo que hemos recorrido hasta el momento, y asumiendo que la información es compleja y disímil, seguiremos hacia la caracterización del significante materno habiendo “sacado en limpio” la necesidad de la distinción entre la mujer, lo femenino y la diferencia sexual, cuestión que como parte de la estrategia de lectura de este trabajo busca matizar y dar cuenta de la propiedad e impropiedad de estas nociones.

4. Figuras de la madre

*Consignarlas aquí, pero por qué lo pregunto,
confiar al pie de este libro lo que fueron las
últimas frases más o menos inteligibles de mi madre,
aún viva en el momento en el que escribo esto,
pero ya incapaz de recordar; en todo caso de recordar mi nombre,
un nombre que se ha vuelto para ella, al menos impronunciable,
y escribo esto cuando mi madre ya no me reconoce y cuando,
capaz aún de hablar o de articular un poco ya no me llama,
y para ella, por tanto, mientras viva, ya no tengo nombre.*

(Circonfesión, período y perífrasis nº 4. Jacques Derrida)

Me duele mi madre / J'ai mal à ma mère.⁷⁰

(Circonfesión, período y perífrasis nº 4. Jacques Derrida)

La vida ha protestado siempre en mi madre.

(Circonfesión, período y perífrasis nº 43. Jacques Derrida)

Luego de haber repasado las nociones del capítulo anterior, nos situaremos en la madre, la(s) madres, o en el significante materno, pues a diferencia del dicho “madre hay una sola”, lo que sostendremos y trabajaremos aquí, es que madres hay muchas, funciones maternas muchas más, e incluso, tal vez, madre no hay ninguna. El recorrido que haremos en este capítulo será el que anunciamos desde la introducción, pasaremos por algunos textos derridianos, en los que la madre se hace presente, haciendo cuatro paradas: la primera de ellas recaerá en las madres y su historia, sobre algunos datos o referencias que nos pongan en contexto, algunas noticias sobre lo que ha dicho la teoría feminista sobre ellas. La segunda parada será en *Khôra* y daremos cuenta de la dificultad pero a la vez de la necesidad de poner a esta noción siempre al lado de la palabra madre. Luego, en la letra c, daremos paso a G, y hablaremos de *Circonfesión* y de la madre de Derrida, Georgette Derrida; dejando para el final un cierre, o mejor dicho, un tejido, un hilván sobre aquello que hemos llamado “la

⁷⁰ Dejo el original en francés junto a la traducción castellana, para salvaguardar la preposición *à* en la frase *J'ai mal à ma mère*. La traducción puede ser tanto “me duele mi madre” como “me duele **en** mi madre”, cuestión que si bien, puede parecer un mero detalle idiomático, tal vez pueda interpretarse como el dolor por la madre enferma, o como el dolor en el significante madre, un dolor que va mucho más allá de Georgette, un dolor no localizable como la madre puede no serlo también.

operación materna”.

a) Las madres

La maternidad corresponde a un conjunto de fenómenos y representaciones que no pueden ser abarcados desde una sola disciplina ni comprendidos de una sola manera. En tanto que la mayoría de las culturas a lo largo de la historia han tenido una organización patriarcal, la maternidad ha sido identificada con la feminidad, y la capacidad reproductiva de las mujeres se ha instaurado como un deber ser cuya finalidad ha sido la reproducción de la vida social, y el control de la sexualidad y de lo femenino. Si bien no es cierto que toda mujer vaya o desee ser madre algún día, sí es cierto que todo/a hijo/a provienen de una madre conocida y reconocida. La maternidad a diferencia de la paternidad no es presumible, sino que se comprueba a través del proceso de las cuarenta semanas de gestación, el parto, y la lactancia, si es que el hijo/a permanece con su madre para el amamantamiento.

Como principales referentes de Occidente, las culturas griega y judeo-cristiana han llenado de valores y preservado una serie de representaciones sobre la maternidad que repercuten hasta hoy entre nosotras. Los distintos mitos del origen de la Humanidad, excluyen o incluyen a las mujeres como reproductoras y las sitúan en un papel preponderante como expresión de creación, fecundidad, siembra, o, por otro lado, como impostoras, imitadoras, o receptáculos estériles que adquieren sentido gracias a la obra de un Padre o un Dios Creador.

La representación femenina de la polis democrática griega será Atenea, hija de Zeus nacida de su cabeza, diosa que protege y da nombre a la ciudad de Atenas, diosa sin madre que renuncia a tenerla para mantener los lazos exclusivos con su padre. Al dar a luz a Atenea, Zeus se apropia de la principal función femenina de las mujeres, y quizás se convierte así en un soberano absoluto que obtiene un complemento desde sí mismo, semejante a sí mismo, pero de sexo opuesto:

(...) la imagen impactante del nacimiento de Atenea es uno de los síntomas del deseo de dominar la procreación que atenazó a los griegos, preocupados como estaban por su dependencia de las mujeres a la hora de reproducirse. Hecho este de la reproducción por vía femenina que, lejos de aceptar como una función “natural” tan antigua como la existencia de la humanidad, los griegos imaginaron como un “invento” impuesto por los dioses. El autosuficiente Zeus, capaz de integrar el principio de la feminidad hasta en el propio alumbramiento, fue quien sentenció que, a partir de un momento dado, los humanos se reprodujeran por vía femenina, con lo que el hombre tuvo que asumir por

siempre jamás su ineluctable dependencia de la mujer.⁷¹

De la *Cosmogonía de Hesíodo* emerge la figura de las Pandoras como otro mito griego sobre la aparición de las mujeres sobre la tierra, donde se relata la existencia de un tiempo en que no habían mujeres y los hombres vivían felices sin ellas. Ante la soledad de estos hombres, es Zeus quien decide “fabricar” una mujer y para ello convoca a Efestos, que con ayuda de Atenea creará a Pandora, la primera mujer, bella y seductora, pero dotada también por Hermes de la mentira y la falacia. Nicole Loraux⁷² interpreta el nacimiento de Pandora como la creación de una nueva *raza*, la raza de las mujeres, raza maldita que a partir de Pandora obtiene las características femeninas, y que hace que el conjunto de las mujeres, “*deriven así de la mujer; de ese ejemplar único de cara a una colectividad ya constituida de los hombres; esa primera mujer no es pues la madre de la humanidad sino sólo la madre de las mujeres. En la práctica política esto significa la exclusión de las mismas de la polis griega y del derecho de ciudadanía. Ellas, en tanto que “raza” o “tribu” forman un colectivo aparte, una “unidad social”, percibida como cerrada sobre sí misma.*”⁷³

Las interpretaciones de los primeros filósofos griegos sobre las mujeres tampoco pueden dejar de ser nombradas para en este pequeño resumen. Ya sea a través de Platón y el bien o malentendido tejido alrededor del *Menéxeno*⁷⁴, en donde las mujeres parecen emerger como meras imitadoras de la Madre-Tierra y no como creadoras o reproductoras; o en la concepción de Aristóteles de la madre como *mater* que sitúa al movimiento en el hombre, donde reside la potencia, mientras que la materia está dada por la feminidad, generando una oposición entre frío y caliente, donde el espermatozoide contiene el principio de la forma y la mujer es sólo el receptáculo; hacen que desde la Antigüedad la producción teórica sobre la maternidad determine el lugar de las mujeres en la cultura.

Para la tradición judeo-cristiana, en tanto, una de las primeras noticias que tenemos sobre las mujeres en la Biblia es que ellas son estériles. Por ejemplo, Sarah, la mujer de Abraham, es estéril y no

⁷¹ Iriarte, Ana. “Ser madre en la cuna de la democracia o el valor de la paternidad”, en *Figuras de la madre*, Cátedra, Madrid, 1996,

⁷² Nicole Loraux desarrolla en extenso el nacimiento de la raza de las mujeres en el texto *Les Enfants d’Athéna*.

⁷³ Sau, Victoria. *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*, Editorial Icaria, Barcelona, 1995, p. 69.

⁷⁴ Nicole Loraux en el artículo “La Madre, la Tierra”, compilado en el libro *Figuras de la madre*, da cuenta de un cierto error o mala intención en la interpretación de la mujer como imitadora que se ha hecho en repetidas ocasiones a partir del *Menéxeno*. Según Loraux, cuando Platón refiere en el texto que “No es la tierra quien imitó a la mujer sino la mujer a la tierra”, el filósofo griego estaba cumpliendo con una exaltación de la Tierra-Madre obligatoria en una oración fúnebre, por lo tanto, descontextualizar la frase a beneficio de la causa que sea, es dejar de lado en absoluto que en otros pasajes de la obra de Platón la Tierra-Madre no goza más que el estatuto de un *mythos*.

tiene hijos, Rebeca, la mujer de Isaac -el hijo tardío de Sarah- padece de infertilidad durante veinte años; Ana, la madre del profeta Samuel, queda embarazada sólo bajo la promesa de dar a su hijo varón a los sacerdotes y su Dios. El tema de la infertilidad es dominante en la sagradas escrituras, pero mucho antes de que la Biblia fuera escrita, los pueblos de medio oriente concebían historias sobre la naturaleza, los dioses y las diosas, la sexualidad, los hombres y las mujeres, en los que se celebraba la maternidad de manera naturalista.

En la cultura mesopotámica – como en toda sociedad agrícola - buena parte de los dioses importantes eran de sexo femenino, como Nintu, la diosa madre, o Inanna, la diosa del amor. Las personas imitaban a los dioses en los ritos sexuales; y la naturaleza, la sexualidad y la fertilidad estaban íntimamente relacionadas alrededor del culto a la Madre, las Diosas y la mujer. En una sociedad agrícola no es difícil que se hayan realizado este tipo de asociaciones, pues *“se suponía que místicamente la mujer formaba una unidad con la tierra; dar a luz se consideraba como una variante de la fertilidad telúrica a escala humana (...) la sacralidad de las mujeres dependía de la santidad de la tierra, fueron las mujeres quienes primero cultivaron las plantas alimenticias. Luego, son ellas quienes se convierten en las dueñas del suelo y las cosechas”*⁷⁵. En resumidas cuentas, tanto el prestigio como la función social predominante de las mujeres está vinculada a un modelo en que la figura de la madre se asocia a la Madre-Tierra.

Las madres bíblicas del Antiguo Testamento procedían todas de Mesopotamia, y dejaron la civilización que para ese entonces era la más avanzada del mundo, para ingresar en una sociedad que debía ser construida, dejaron la naturaleza para vivir en el desierto, y cambiaron una cultura que adoraba los principios femeninos por un Dios desconocido y netamente masculino. Súbitamente este cambio geográfico y simbólico violento, dejó estériles a las primeras mujeres de la Biblia, pero aún así, les adicionó el deber de producir descendientes varones.

Sarah, la mujer de Abraham, no puede concebir hijos, y si bien Jehová le ha prometido a Abraham en reiteradas ocasiones que lo hará padre, Sarah aparentemente inadvertida de estas promesas, incita a que su esposo tenga hijos con su esclava egipcia de nombre Agar, de modo de cumplir su maternidad a través de los hijos de ella. El deseo de Sarah se cumple, y Agar se embaraza, pero habiendo ocurrido esto, Sarah la arroja al desierto:

Sarah es una mujer sin corazón que arroja a una embarazada al desierto. Agar es insensible y despiadada por reírse del dolor y la humillación de una mujer estéril. Aunque una es la esclava y la

⁷⁵ Goldman-Amirav, Anna. “Mira, Yahveh me ha hecho estéril”, en *Figuras de la madre*, ed. cit, p. 43.

otra es la señora están ligadas entre sí. Comparten un destino común: dos mujeres al servicio de la esperanza de tener hijos de un hombre, del sueño de un hombre de crear una gran nación, de su necesidad de matrices fértiles. Dos mujeres desiguales; una libre y la otra esclava, una infértil y la otra fértil están condenadas a compartir la opresión y la dependencia mutua.⁷⁶

Podemos suponer que los designios que envuelven a estas dos mujeres, escasamente podrán generar más que animadversión entre ellas. Una fértil pero esclava, y la otra libre pero infértil: ninguna de las dos está completa, y entre ambas no hay posibilidad de que exista confianza o afecto, de que se generen lazos femeninos asociados a valores positivos, o que la figura de ambas de paso a la construcción de grandes representaciones femeninas como la Madre-Tierra de la cultura mesopotámica.

Como bien sabemos, cuando Sarah ya es anciana, Dios decide darle un hijo. Tres ángeles se dirigen a Abraham y le dan la buena nueva sin contemplar a la mujer en la entrega de la noticia, y es sólo espiando que ella puede enterarse de que será madre. Sarah para entonces es una mujer vieja, de menstruación concluida, que ríe y desconfía del aviso de los ángeles. No le parece plausible que un embarazo pudiera ser posible a la edad de ella y de su marido, e incluso ya habiendo nacido Isaac es necesario que ella demuestre públicamente que es hijo suyo, dándole de mamar a otros niños para un banquete realizado el día de su destete.

La pregunta que surge de la infertilidad de Sarah, es por qué Dios decide este destino para la progenitora de su pueblo elegido⁷⁷. Si la fertilidad es efectivamente un castigo, ¿por qué Dios decide darles este destino a las primeras mujeres bíblicas? La tradición judía, describe con posterioridad sin ambigüedad alguna, la relación entre pecado e infertilidad, y afirma que las mujeres padecen de esterilidad como consecuencia de sus delitos, pero aun cuando tengamos este dato, no sabemos con exactitud cuál es el pecado de Sarah. La interpretación de la autora del texto que hemos citado “Mira, Yahveh me ha hecho estéril”, propone que esta cuestión reside en la necesidad de Dios de demostrar su poder. Las primeras mujeres bíblicas provienen de un lugar donde los poderes de las diosas femeninas eran absolutos, y donde la Diosa era la figura y representación de la fecundación, el embarazo y el parto, razón por la cual, dicha figura debe ser ahora aniquilada. Dios debe demostrar su poder y para eso le enseña a Sarah que la fertilidad ahora es parte de su dominio y control a través de la revocación de la experiencia femenina acumulada de las mujeres mesopotámicas: la fertilidad ya no es una cuestión de las mujeres jóvenes necesariamente, un hijo puede venir después de la menopausia, pues es

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 46.

⁷⁷ *Cfr. Ibíd.*, p. 49.

Él al fin y al cabo quien decide, quien otorga, quien prueba, quien conduce:

El dios bíblico corta la relación de las mujeres con el paisaje fértil, los ríos y los jardines. Las conduce al desierto donde nada crece. En el jardín del Edén maldice tanto a las mujeres como a la tierra. Separa a los seres humanos de la naturaleza y a las mujeres de su placer y su libertad. Es el primer dios que está más allá de la naturaleza, del cielo y de la tierra. Se opone a la naturaleza al crear el mundo de nuevo, sin la asistencia de las potencias naturales de la Madre Tierra. Es espíritu, lógica, voluntad pura. Invierte los términos de la naturaleza: vacía a las mujeres jóvenes y llena a las viejas.⁷⁸

María, la madre de Cristo, no escapa demasiado de la necesidad de comprobación del poder de Dios. Exceptuada de todas las pruebas asociadas a la reproducción, sin reglas y virgen, pare sin dolor a su hijo, a diferencia de Eva que recibe como castigo la maternidad y es condenada a “parir con dolor”, María encarna en su maternidad una empresa mayor: engendrar al hijo de Dios -sin relación sexual mediante - un deber espiritual que es reproductor de todo un pueblo y una fe, a saber:

“El pecado de Eva recibió como castigo la maternidad: “parirás con dolor”. En Timoteo podemos leer: “No permito que ninguna mujer enseñe ni tenga autoridad sobre los hombres, debe guardar silencio. Porque Adán fue creado primero y luego Eva; y Adán no fue seducido, sino que la mujer fue seducida y se convirtió en transgresora. Pero la mujer podrá salvarse teniendo hijos, si continúa en la fe y el amor y la santidad con modestia”.

En cambio, María fue liberada para siempre de las penurias impuestas a Eva: el deseo del hombre y los dolores del embarazo y el parto. Su apoteosis como segunda Eva se produce cuando es declarada igual al segundo Adán en la tarea de redimir a la humanidad. La iconografía la representó de pie sobre la serpiente, victoriosa sobre la tentadora de su madre ancestral. El título de “madre de todo lo viviente”, que ahora asume María, se obtiene sin pecado ni lujuria, a través de la virginidad, libre de la corrupción asociada con la carne.”⁷⁹

La única tarea asociada a la función materna que María realiza es la lactancia. Da pecho a su hijo divino quien necesita patentar en el relato bíblico que es también un humano y se alimenta de su madre. La leche evoca la figura de la devoción sin límites de la madre, la entrega de su cuerpo, el establecimiento de una relación íntima que prueba el amor de la Madre de Cristo por su hijo y por el

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ Tubert, Silvia. *Mujeres sin sombra. Maternidad y Tecnología*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1991, pp. 74 – 75.

pueblo, pues “*para los místicos, la leche representa la gracia divina que alimenta el alma cristiana: la leche es una deliciosa bendición*”⁸⁰.

La leche y el amamantamiento se convierten en una institución a lo largo de la historia, y es por esto que la inclusión de la figura de María alimentando a Cristo -y metafóricamente a un pueblo- no es casual para nuestro trabajo. Las nodrizas existen desde la Antigüedad, y extienden la función del amamantamiento, tejiendo alrededor de ellas relaciones económicas y de clase, en las que unas mujeres por sobre otras se encargan de la reproducción social y reproductiva propiamente dicha, a saber, parir hijos; mientras otras se encargan de alimentarlos, y de darles afecto y contención. Las nodrizas de la Antigüedad eran frecuentemente mujeres de avanzada edad, carentes de seducción, que ya habían tenido hijos y que apartadas de los hombres y las relaciones sexuales, se consagraban por completo a los niños que amamantaban. La función materna, por lo tanto, se repartía entre dos mujeres: la madre biológica y la madre afectiva.

La prohibición de las relaciones sexuales durante el amamantamiento no es una cuestión trivial. Una mujer no puede cumplir al mismo tiempo con sus deberes de esposa y de madre nutricia. Junto con esto, como la lactancia es un método anticonceptivo, es recomendable que sea otra mujer y no la esposa la que dé de mamar a los hijos, por un lado, para que no abandone su función reproductiva, y por otro, para que siga siendo para el esposo un objeto sexualmente deseable. Del mismo modo, la externalización de la lactancia permite que la relación del padre y la madre con el hijo sea más igualitaria, pues como el hombre por razones fisiológicas no puede amamantar, relega la función a otra mujer y se le otorga simbólicamente una categoría subalterna a dicha tarea.

Sobre la leche y el amamantamiento hay mucho que decir, mucho se ha escrito, y mucho se ha problematizado, pero si hay algo central que relevar para nuestro trabajo es que dicha función ha significado la constitución de una serie de representaciones sobre el vínculo afectivo, el linaje y el deseo sexual. No será hasta el siglo de las luces en que la lactancia sea re-interrogada tanto a partir de las ciencias como desde la filosofía, y se dará lugar a la reflexión sobre qué tan buena es una madre que no amamanta, o que tan higiénico es que varios niños compartan un pecho con la posibilidad que esto conlleva del contagio de enfermedades venéreas. Fue Jean Jacques Rousseau, “*hijo sin madre y padre que abandonó a sus hijos*”⁸¹, quien se convirtió en un predicador ejemplar de la lactancia materna como símbolo irremplazable de la relación entre un hijo y su madre:

⁸⁰ Kniebiehler, Yvonne. “Madres y nodrizas” en *Figuras de la madre*, ed. cit., p. 96.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 109.

“La que alimenta al hijo de otra en lugar del suyo es una mala madre; ¿cómo podría ser una buena nodriza?” ¿Una mujer sensible puede dejar que otra amamante a su hijo? ¿Puede compartir el derecho a ser madre, o más bien alienarlo, puede ver que su hijo ama a otra mujer? “Si he tenido los cuidados de una madre, ¿no respondo con el cariño de un hijo? Si queréis que cada uno se ocupe de sus deberes primarios comenzad por las madres.” El contacto íntimo entre la madre y el lactante establece lazos afectivos que transfiguran todas las relaciones familiares y pueden llegar incluso a regenerar el Estado. Las dulces virtudes de una madre dedicada a sus hijos impondrán un nuevo modelo de familia y de civilización.⁸²

La dimensión cívica que Rousseau le imprime al “ser buena madre”, se mezcla de manera sin duda problemática -y de forma patente hasta nuestros días- con un aspecto afectivo. El amor de una madre no se debatirá sólo en el ámbito privado, sino que además será generador de lazos y relaciones familiares firmes que puedan regenerar el Estado y avanzar hacia una “mejor” civilización.

Mientras la relación madre e hijo ganaba terreno en la política, también el campo de la ciencia producía nuevos conocimientos, tanto en medicina infantil como en nutrición de lactantes. Uno de los aspectos más relevantes a mejorar para la constitución de una nación moderna es, sin duda, la disminución de la tasa de mortalidad infantil, de modo de, por una parte, acercar la relación madre-hijo, -lejana por el miedo de las madres a la pérdida-; y por otra, para asegurar un mayor crecimiento demográfico. Para fines del siglo XVIII y comienzos del XIX ya se experimentaba en París con leche de vacas, cabras y burras, y los niños de los orfanatos servían de conejillos de indias para probar la posibilidad de una alimentación alternativa y más aséptica. Junto con esto, el invento del biberón y la revolución de Louis Pasteur de la “pasteurización” de la leche, generan una tríada completa: mayor higiene, insistencia en la necesidad del apego maternal (de “ser buena madre”) y la inclusión del padre a través de la alimentación del lactante que puede ahora beber leche de una mamadera.

El biberón suprime una institución importante en la historia de la maternidad, pues la necesidad de la nodriza se ve cada vez más disminuida. Si bien, sigue existiendo la figura femenina alternativa a la madre encargada del cuidado de los niños, ésta ya no los alimentará de su pecho, ni tampoco abandonará a sus propios hijos por darles de comer a otros. Las consecuencias éticas y políticas de esta transformación son sumamente concretas: el abandono de niños y la orfandad disminuye, la relación de subalternidad de clase dada entre la madre y la nodriza se modifica en alguna medida -digamos, al menos, que la nodriza pasa a ser cuidadora o guardiana- y el saber médico se deposita en gloria y

⁸² Ibíd. (La autora extrae este pasaje del Libro V del *Emilio* de Jean Jacques Rousseau).

majestad: el *logos* masculino se hace presente y examina las condiciones de salubridad de la alimentación del lactante, orienta y prescribe, pero por sobre todo interviene y elimina a la institución de la nodriza del status que había tenido durante la historia.

Silvia Vegetti-Fenzi, psicoanalista italiana, afirma que la maternidad es para finales del siglo XX lo que fue la sexualidad para el siglo XIX, es decir, la sede de los conflictos que no se pueden enunciar ni pensar. La maternidad expresa para esta autora un nuevo “malestar en la feminidad”, que se ha expresado tanto de forma psíquica como orgánica bajo formas que la consciencia femenina no ha logrado reconocer totalmente, a saber:

La perturbación del ciclo menstrual, el incremento de la esterilidad, la dificultad para hacerse cargo del deseo de procreación, el recurso desesperado de la biotecnología, los abortos voluntarios repetidos, los partos inducidos, las depresiones puerperales son, con frecuencia, efectos de un profundo malestar de la identidad femenina que no encuentra las palabras para expresarse y por ello utiliza el “lenguaje de órgano”, la representación comunicativa del síntoma para pedir ayuda.⁸³

Si Freud designó a la feminidad como un *continente oscuro*, inabarcable, la maternidad es para esta autora el nuevo continente negro. El tejido imaginario de la maternidad la vuelve irrepresentable en tanto contiene una cantidad de significados múltiples, contradictorios, diseminados. Como hemos visto en este trabajo, el psicoanálisis freudiano situó el deseo de tener un hijo como reemplazo a la carencia de pene, y configuró la relación madre-hija a través de una relación especular en la que la falta siempre es constituyente, pues existe una madre arcaica pre-originaria con la que nunca podremos dar realmente y que precede a cualquier experiencia individual. El psicoanálisis no ha podido, nos dice Vegetti-Fenzi, reconstruir completamente la conexión de la sexualidad con la maternidad, pero lo que sí podemos extraer de él en la actualidad, es que hay una doble economía femenina de la mente y el cuerpo, y una mujer no necesariamente tendrá que ser madre para “realizarse”, pues el tejido imaginario que se ha trazado en torno a la maternidad después de miles de años de historia modifica necesariamente el deseo femenino y con esto, también modifica el deseo de ser madre, pues ambos deseos no son idénticos.

⁸³ Vegetti-Fenzi, Silvia. “El mito de los orígenes. De la madre a las madres, un camino de la identidad femenina” en *Figuras de la madre*, ed. cit., p. 121.

La madre como figura contiene siempre un imposible. Desde la Antigüedad, la función materna actúa como forma de representación que repercute a nivel político, ético y social, generando saberes acerca de lo femenino, de la naturaleza, de la reproducción, de la infancia, de la familia, del Estado, etc., pero siempre con un punto impenetrable otorgado por lo inabarcable de su infinitud de significados. Digamos entonces, que el significante madre o materno, opera de manera compleja y no responde a un solo significado, y del mismo modo en que con anterioridad llamamos significante mujer o significante femenino al horizonte de representaciones en torno a estas palabras, cuando nos refiramos a la madre, también estaremos hablando de un entramado, de un ovillo de lana inacabable, de un tejido entretejido.

Simone de Beauvoir comienza *El segundo sexo* preguntándose qué es una mujer. Ante tamaña pregunta esboza varias respuestas emanadas fundamentalmente de las voces de otros. “La mujer es un útero”, “las hembras corresponden a la mitad del mundo”, o más allá aún, “¿hay siquiera mujeres?”. Si la función de hembra no basta para definir a las mujeres, a saber, a través de su función reproductiva, tampoco será suficiente explicar qué es una mujer a través de un “eterno femenino”, entendiéndose por esto, aquella serie de características y atributos referidos a las mujeres transhistóricamente. Pero “basta pasearse con los ojos bien abiertos”, dice Beauvoir, “*para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que si es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia*”.⁸⁴ Es necesario recordar que este texto fue publicado en 1949, porque una afirmación como la que citamos, sería fuertemente cuestionada en la actualidad, o al menos, puesta en tensión por cualquier texto de teoría feminista que haya pasado por la lectura de autoras como Judith Butler, Donna Haraway o Monique Wittig⁸⁵, que de seguro miraría al menos con más atención la aseveración de la existencia de sólo dos sexos o dos géneros. Este tema tan sólo lo enunciamos porque es absolutamente

⁸⁴ Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 17.

⁸⁵ Véase por ejemplo la problematización que realiza Judith Butler sobre la separación entre sexo y género, expuesta en textos como *El género en disputa* o *Cuerpos que importan*, donde por un lado se cuestiona firmemente la sola existencia del para femenino/masculino y se afirma que la categoría de sexo siempre corresponde al género, en tanto está antecedida de significaciones que tensionan su carácter “natural” o biológico. Donna Haraway, por su parte, ha puesto en cuestión la categoría de lo humano a través de su noción de cyborg, y con esto de la existencia de dos sexos o dos géneros naturales. Monique Wittig, en tanto, se ha hecho reconocida por la frase “una lesbiana no es una mujer” con la que cuestiona la identidad entre mujer y heterosexualidad, entre mujer y maternidad, es decir, entre las características propiamente femeninas que hacen de la mujer una mujer.

contemporáneo a la teoría feminista actual, pero, sin duda, se hace inabarcable para nuestro trabajo.

Lo que intentamos preservar aquí, y por ello es que incluimos a Simone de Beauvoir en el camino sobre la maternidad, es que esta autora sintomatizó un momento específico de la teoría feminista y su relación con la maternidad. Dicho momento se caracterizó por un rechazo a la relación de identidad entre mujer y madre, que incluso llamó abiertamente a que las mujeres prescindieran de este rol que las había hecho esclavas de su condición biológica y subordinadas al Hombre. Un hombre, dice la autora, jamás comienza presentándose a sí mismo como un hombre. Ser hombre es un atributo positivo y la neutralidad es una característica de la masculinidad, mientras la mujer, en tanto, es lo negativo “*ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad*”⁸⁶.

En la naturaleza muchas veces la diferencia entre macho y hembra no está suficientemente clara, a veces en las especies hay dimorfismo y otras veces no, lo mismo ocurre con la función: hay veces en que algunos animales no diferencian las funciones “paternas” de las “maternas” y las realizan indistintamente. Pero donde sí hay una diferencia sustancial es en como vive la mujer el embarazo respecto de una hembra de cualquier especie animal. No existe especie alguna salvo la humana, en que la hembra sea “*sede de una historia que se desarrolla en ella y que no le concierne totalmente*”⁸⁷, el embarazo es para Beauvoir una etapa opaca y enajenada, en donde el cuerpo de la mujer es presa de una vida extraña que hace en su interior una cuna. La mujer como el hombre es un cuerpo, pero su cuerpo es algo distinto de ella misma, donde la gestación es una labor fatigosa que no ofrece a la mujer ningún beneficio individual -al menos en lo fisiológico-, y además puede convertirse en términos psicológicos en “un verdadero desastre”. El parto es doloroso y peligroso, la lactancia es una servidumbre agotadora y el conflicto especie-individuo adopta una posición dramática que en el cuerpo de la mujer se vive como una inquietante fragilidad. En resumidas cuentas, las mujeres durante el embarazo encierran en sí mismas una especie que las roe.

En el artículo “Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad” compilado en el texto *Figuras de la madre*, Linda M.G. Zerilli contrapone las posiciones sobre la maternidad encarnadas por Beauvoir y Kristeva. La primera constatación posible de realizar entre ambas autoras, es que en la futura madre, el embarazo es un símbolo de desapropiación corporal y pasividad, pero la gran diferencia es que mientras Beauvoir observa en dicha situación un motivo de

⁸⁶ Beauvoir, Simone de. Op. cit. p. 17.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 38.

colapso y una razón suficiente para que las mujeres abandonen la maternidad, Kristeva observa una posibilidad para resaltar la subjetividad femenina.

Las críticas que se han hecho a *El segundo sexo* por autoras como Kristeva, atacan sobre todo la noción de sujeto que Beauvoir pone en circulación, referido a una filosofía existencialista basada en la concepción de un sujeto racional, autónomo y auto-generado - desde el cual las mujeres, por cierto, han sido excluidas, en tanto el Hombre universal es masculino- pero donde el acceso de las mujeres a dicha categoría está posibilitado por el abandono de sus características “propiamente femeninas” en post de asumir al sujeto masculino de la modernidad.

La lectura del texto que proponemos, releva la estrategia discursiva que esta autora necesitó instalar en un momento histórico en que el feminismo y la inserción de las mujeres en el espacio público era ciertamente distinta que en la actualidad, o incluso distinta a lo que las feministas francesas de la generación de Kristeva vivieron treinta años después. Sin duda *El segundo sexo* abrió una puerta para la teoría sobre las mujeres hecha por mujeres, que necesitó tomar determinadas posiciones, algunas más radicales y aparentemente “violentas” que otras. La intención de Beauvoir se sitúa fundamentalmente en cuestionar a la maternidad como único deseo femenino, profundizando así y problematizando la construcción histórica de la feminidad. Asimismo, cuestionar a la maternidad le permitió poner en tensión a la figura de la mujer como portadora de vida, así como al desplazamiento freudiano de la envidia del pene al deseo de tener un hijo, y al posible temor o “envidia” masculina a la capacidad femenina de engendrar y dar vida. En resumidas cuentas, el aporte fundamental de Beauvoir fue poner en evidencia que aquello que entendemos por madre es una construcción histórica y masculina.

El cuerpo femenino es el *locus* de una escisión radical en el cuerpo femenino, y tanto Beauvoir como Kristeva comparten dicha constatación. La gran diferencia que entre ambas se traza – y más que sólo entre ambas, entre las corrientes que ellas representan- es si el feminismo debiera o no marcar y mantener un límite simbólico en el cuerpo materno entre la figura de la madre y el futuro hijo. En tanto que para Kristeva “*lo materno es un estado más allá de la representación, un espacio no significable en el cual la futura madre puede perturbar la palabra, pero al precio indecible de perder su propia relación con el lenguaje*”⁸⁸, en Beauvoir lo materno se sitúa más expresamente en el lugar de lo simbólico y lo político representable, donde la posibilidad del control sobre el propio cuerpo es ilusoria

⁸⁸ Zerilli, Linda M.G. “Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad”, en *Figuras de la madre*, ed. cit., p. 159.

en una sociedad que le niega a las mujeres el status de sujeto.

Las críticas de Kristeva al “feminismo de la primera generación” que representa Beauvoir con *El segundo sexo*, apuntan, por una parte, a la búsqueda que éste encarnaría de una “Mujer Universal”, global y unitaria que reduciría las diferencias de las mujeres en post de una unidad abstracta; y, por otra parte, a la idea de embarazo como prisión para el cuerpo femenino, pues para Kristeva la posibilidad que la maternidad abre para la subjetividad femenina a pesar de la escisión, el extrañamiento y la desapropiación por parte de un otro gestándose en el vientre femenino, es potencialmente crítica a la tradición metafísica, en tanto que iguala a lo materno con la noción de *chora* (*khôra*)⁸⁹ platónica y la sitúa entonces como una noción pre-lingüística que se sitúa por fuera de las identidades y el lenguaje:

En “El tiempo de las mujeres” Kristeva sostiene que lo materno corresponde a la noción platónica del útero preconsciente o *chora*, al que define como “un espacio matriz, nutricio, innombrable, anterior al Uno, a Dios y que, en consecuencia, desafía la metafísica”. Heterogéneo y prelingüístico, este espacio pone en cuestión el tiempo lineal de la historia, las identidades y el lenguaje. Además, aunque Kristeva reconoce que la maternidad ha sido la “sede de la conservación social”, afirma, sin embargo, que el papel “natural” de las mujeres en la reproducción biológica de la especie también las opone a la temporalidad del orden sociosimbólico: La subjetividad femenina parecería proporcionar una medida específica que, en lo esencial, mantiene la *repetición* y la *eternidad*, entre las múltiples modalidades del tiempo conocidas a través de la historia de las civilizaciones.⁹⁰

Como vemos, la operación de Kristeva es absolutamente opuesta a la de Beauvoir, pues caracteriza el papel “natural” de la mujer como madre de manera positiva y considera a la subjetividad femenina “fuera del tiempo”, o asociada a su ritmo biológico, como una posible crítica a la concepción lineal de la historia, en tanto abre la posibilidad de un tiempo extra-subjetivo o cósmico. La operación de Kristeva es compleja, o más bien, deja la puerta abierta a las críticas que la situarían del lado del esencialismo femenino asociado al rol “natural” de la maternidad. Ambas posiciones, nos abren un abanico de posibilidades en tanto se sitúan en una oposición polarizada: o la maternidad es una cárcel para el cuerpo y para la posibilidad de las mujeres de constituirse en sujetos, o la maternidad es positiva e incluso tensiona los supuestos metafísicos en tanto la podemos homologar a la noción platónica de *chora*. En este trabajo, la intención al menos, es situar a las significaciones de la maternidad en un

⁸⁹ En sus textos, Julia Kristeva utiliza la transliteración *chora* y no *Khôra* para referirse a la noción platónica.

⁹⁰ Zerilli, Linda M.G. *Ibid.*, pp. 162-163.

espacio mucho más aporético, que de cuenta de la dificultad de decir lo que *es* una madre y a la vez de reducir o no reducir el deseo femenino sobre la maternidad frente a determinada posición. Como no estamos en el año 1949 cuando se publicó *El segundo sexo*, y los movimientos de mujeres han tenido sesenta años de historia a partir de esa fecha, nos acercáramos mucho más a la tesis de Vegetti-Fenzi, que apuesta por esta suerte del “malestar en la maternidad”, o “malestar en la feminidad” provocado por la maternidad, fundado en el carácter contradictorio del deseo femenino en relación al ser o no ser madre.

b) *Khôra*

No casualmente hicimos el recorrido del punto a, dedicado las madres, hasta la noción de *chora* en Julia Kristeva. Nuestra intención fue realizar un trazado que permitiera dar cuenta resumida y acotadamente de algunas formas en que se ha entendido la maternidad, para poder plantear ahora también, quizás, lo que la maternidad no es, o más bien, dar cuenta de su imposibilidad, de su irrepresentabilidad. Es por esto, que introduciremos ahora lo expuesto por Derrida en el texto *Khôra*.

En la introducción de este trabajo, planteamos a grandes rasgos que esta noción platónica parece desafiar la “lógica de no-contradicción de los filósofos”, poniendo de manifiesto una lógica diferente a la del *logos*, que hace que la *khôra* no sea ni “sensible” ni “inteligible” y que pertenezca más bien a un “tercer género”, es decir, a un por fuera de la lógica de la binaridad. Tampoco es posible decir sobre la *khôra* que no es ni esto ni aquello, o a que es a la vez esto y aquello, pues Timeo declara una ambigüedad que incluso otras veces la hace esto y aquello. Pero esta alternativa entre la exclusión y la participación, dice Derrida, podría responder a una apariencia provisoria, a las coacciones de la retórica o a alguna inaptitud para nombrar.

El discurso de la *khôra* tal como se presenta en el *Timeo*, no procede del *logos* natural y responde más bien a un razonamiento híbrido, bastardo o corrompido, que anunciado “como en un sueño” puede tanto estar privado de lucidez, como puede responder a un poder de adivinación. Derrida se pregunta aquí, si es que este discurso implica un mito, o más bien, si es que nos encontramos con la *khôra* aún en la dicotomía *logos/mythos* o si es que ésta integra un tercer género del discurso. ¿Estamos entonces, más allá del género?

La respuesta en el texto no es inmediata, y si bien, se enuncia que estamos ante una oscilación, se remarca que no estamos moviéndonos entre dos polos:

L'oscillation dont nous venons de parler n'est pas une oscillation parmi d'autres, une oscillation entre deux pôles. Elle oscille entre deux genres d'oscillation: la double exclusion (*ni/ni*) et la participation (*à la fois... et, ceci et cela*). Mais avons-nous le droit de transporter la logique, la paralogique ou la métalogue de cette sur-oscillation d'un ensemble à l'autre? Elle concernait d'abord des genres d'étant (sensible/intelligible, visible/invisible, forme/sans forme, icône ou mimême/paradigme), mais nous l'avons déplacée vers des genres de discours (*mythos/logos*) ou de rapport à ce qui est ou n'est pas en général. Un tel déplacement ne va sans doute pas de soi. Il dépend d'une sorte de métonymie: celle-ci se déplacerait, en déplaçant les noms, des genres d'être aux genres de discours.⁹¹

Es difícil, dice Derrida, separar en Platón al discurso del ser: la cualidad del discurso depende de quien habla, algo así como si un nombre no debiese darse más que a quien es merecedor de él y lo llama para sí. La *khôra* es un discurso sobre el género y los géneros del género, y esto también remite al género como *gens* o pueblo. La *khôra* no se deja situar con facilidad, ni asignar una residencia, pues es más situante que situada. Derrida, dice, no hablará de la *khôra* como una metáfora, pues conduce más allá de la polaridad del sentido metafórico, e inquieta el orden de la polaridad en general, sea ésta dialéctica o no dialéctica. La *khôra* da lugar a las oposiciones, ella misma no estaría sometida a inversión alguna, y esto no la vuelve inalterablemente ella-misma, sino que por su condición más allá de la polaridad del sentido, no pertenecería más al horizonte del sentido, ni del sentido como sentido del ser.

La *khôra* se preserva también de cualquier traducción, porque la traducción se está realizando tanto en la lengua griega, como de la lengua griega a otra lengua: "*penser et traduire traversent ici la même expérience. Si elle doit être tentée, une telle expérience n'est pas seulement en souci d'un vocable ou d'un atome de sens mais aussi de toute une texture tropique, en disons pas encore d'un système, et des manières d'approcher, pour le nommer, les éléments de cette "tropique". Qu'elles concernent le nom de *khôra* lui-même ("lieu", "place", "emplacement", "region", "contrée") ou ce que la tradition appelle les figures -comparaisons, images, métaphores – proposées para Timée lui-même ("mère", "nourrice", "réceptacle", "porte-empreinte"), les traductions restent prises dans des réseaux d'interprétation.*"⁹²

⁹¹ Derrida, Jacques. *Khôra*, Éditions Galilée, Paris, 1993, pp. 19-20.

⁹² *Ibid.*, pp. 23-24.

Lo que esta última cita expresa, es que nunca podremos encontrar la palabra justa para la *khôra*. Ni nombrarla a ella misma será posible, queda fuera de todo punto de vista, más allá de cualquier rodeo o desvío retórico. La *khôra* carece de esencia y ante ello, emerge la pregunta por su posible permanencia más allá del nombre, pues tampoco más allá de él, sería algo así como ella misma. La *khôra* es anacrónica y vuelve anacrónico al ser.

Las ricas y variadas interpretaciones en torno a esta noción, dice Derrida, nos han informado y le han otorgado valor, siempre con la intención de darle una forma. Ella no se deja tocar ni alcanzar, ni siquiera puede decirse que deje un sustrato para que se depositen en ella las interpretaciones. La *khôra* no es un sujeto, ni una cosa y, como tal, ya es hora que dejemos de hablar de *ella*, y nos olvidemos del artículo “la” al lado de su nombre: “*On l’aura déjà remarqué, nous disons maintenant khôra et non, comme l’a toujours voulu la convention, la khôra, ou encore, comme nous aurions pu le faire par précaution, le mot, le concept, la signification ou le valeur de “khôra”. Cela pour plusieurs raisons dont la plupart sont sans doute déjà évidentes. L’article défini présuppose l’existence d’une chose, l’étant khôra auquel vers un nom commun, il serait facile de se référer.*”⁹³

Khôra no designa ninguno de los tipos de ente conocidos, reconocidos o recibidos por el discurso filosófico. No es un ente determinado ni distinto de otros, pero aún así, y aunque ya no digamos la *khôra* y nos ahorremos el artículo definido, todavía nos situamos frente a un nombre, un nombre propio que aunque siempre sea impropio, sirve para distinguir a una cosa de otra. *Khôra* más aún ha parecido remitir todo este tiempo a un nombre de mujer, y esto, dice Derrida, agrava todavía más el peligro de caer en un antropomorfismo del que es necesario salvaguardarse. El riesgo es mayor aún cuando Platón compara a *khôra* con una madre o una nodriza, o a un receptáculo que, como sabemos, se asocia al valor de lo femenino, en tanto materia pasiva y virgen, sobre todo en el contexto de la cultura griega. Pero la “singular impropiedad” de *khôra* es lo que este nombre “debe” guardar, lo que es necesario guardarle, por lo tanto, no hemos de otorgarle las características de un ente de género femenino y con esto la femineidad de la madre o de la nodriza, porque dichos atributos jamás podrán serle legítimos.

Pero si *khôra* no es ni una madre, ni una nodriza, ni una mujer, ¿por qué incluirla en este apartado y, más aún, en este trabajo sobre el significante materno en los textos de Derrida? La respuesta no es sólo una, pero quizás lo primero que debemos decir, es que efectivamente *khôra* ha sido llamada madre, nodriza y receptáculo, no sólo en el *Timeo* de Platón donde se efectúa la comparación, sino que

⁹³ *Ibíd.*, pp. 29-30.

en otros textos e interpretaciones de la obra platónica, así como en la teoría feminista, y aún cuando no sabemos con exactitud a quién responde Derrida cuando refiere a las apropiaciones sobre esta noción, si sabemos que en el texto *Khôra*, disloca toda interpretación que haya querido referir a *khôra* como un ente o como una cosa determinada, para situarla *más allá* de los géneros, en una posición por fuera de cualquier polaridad.

Geoffrey Bennington en el apartado de *Derridabase* que llama “La madre; Chora”, da cuenta de la dificultad ante el uso de los nombres. Por una parte, habríamos de esperar, siguiendo la lectura de Derrida del texto *Khôra*, que madre y *chora* o *khôra*, no se situaran en el mismo título. Pero aún así, – y este trabajo también realiza la misma operación al hablar de *khôra* cuando es necesario describir a las madres- parece necesario evocar esta figura para decir lo que una madre no es, o que *khôra* no es una madre. Cuestión que al menos nos puede indicar que cuando nos situamos ante estos dos términos juntos, no podemos decir con exactitud qué es una madre.

Cuando nos referimos en este trabajo a la figura de la mujer, y planteamos que ella se escapaba de la pregunta ontológica ¿qué es?, dimos cuenta de la posibilidad de la existencia de otros sobrenombres -nombres que no pueden ser propios- que se presentaran como una huella *ya* acaecida, como un antes *ya* dicho que tensionara la noción de origen. La posibilidad de confusión puede ser mayúscula dado que la madre se presenta como uno de estos sobrenombres, y en *Glas*, según plantea Bennington, parece proponerse “el nombre “madre” en lugar de “ya” o de “texto”, aunque sepamos a priori que dicho nombre no puede ser ni el primer ni el último nombre hallado⁹⁴. Arriesgarse a afirmar que hay una madre *ya* acaecida, o que por ejemplo mujer y madre son sobrenombres intercambiables en tanto eluden a la pregunta originaria ¿qué es?, nos sitúan ante la dificultad de dar cuenta en cierto sentido de lo que la madre es, pero a la vez de extraviarla, de perderla en el lugar pre-originario, pues tal como ocurre con otros términos para que la madre pueda ocupar este lugar no puede ser un significante trascendental, ni tener un contenido que la haga “buena o mala”, pues todo la significación positiva o negativa aparece cuando la madre se enfrenta a la diferencia sexual. Todas las dificultades se concentran acá, plantea Bennington, pues es necesario comprender una *différance* entre diferencia y oposición, que permita la desapropiación de la madre de sus características femeninas, sin devolverla al espacio neutral que lo masculino re-apropia. En resumidas cuentas, la pregunta se centra en cómo preservar a esta madre que no es una madre, a salvo de las características femeninas que le devuelven

⁹⁴ Cfr. Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. p. 217.

algo propio a un sobrenombre que no puede tenerlo, pero además cómo la mantenemos fuera de la estrategia de neutralidad del falogocentrismo después de haberle quitado esas características femeninas, más aún si la seguimos llamando madre.

Tal vez madre y *khôra* no son nociones intercambiables, si la intención es considerar a *khôra* como un receptáculo, una madre o una nodriza, y para eso se utilizan los significados que usualmente le son atribuidos a las madres. Pero tal vez, sí son intercambiables cuando la madre no es una madre y si uno de los sobrenombres que se escapan al ¿qué es?, pues sabemos que *khôra* es una huella, un antes o un por fuera del pensamiento en oposición, y un antes sobre todo de cualquier cosa propia.

Mantengamos hasta aquí, por el momento, lo que una madre es o no es. Dejemos a *khôra* y al sobrenombre madre en suspensión, para dar paso al lugar en que en los textos de Derrida una madre sí tiene contenido, sí existe, sí es, sí aparece. Hablemos de Georgette Derrida.

c) *Circonfesión a G*

Comenzamos este trabajo hablando de *Circonfesión* y de los 59 períodos y perífrasis que conforman la autobiografía de Derrida escrita en el momento en que su madre ya no lo reconoce ni puede nombrarlo. *Circonfesión* evoca a las *Confesiones* de San Agustín y además está circundada por la figura de la circuncisión a la que todo niño judío debe someterse. Derrida es un judío sefardita, argelino, que nace en 1930 en la ciudad de El-Biar y su *Circonfesión* se organiza en torno a la historia de su vida en Argelia, la relación con su madre, la muerte de un hermano y un primo, el eventual reemplazo que el ejerció sobre su hermano muerto, y la figura de una madre que como tantos otros jamás se interesó y ya no podrá interesarse en palabra alguna de sus textos.

La madre es quien provoca el acto de la palabra en *Circonfesión*. Es su muerte inminente, pero más aún, la muerte del hijo -Derrida- en la madre, lo que desemboca la escritura. Son los años 1988-1989 y Georgette Derrida está enferma, amnésica tal vez, y ante las preguntas de su hijo responde “sí” o intempestivamente habla de “su encanto”, o de que “quiere matarse”. Entre frases improbables, Derrida ya no es reconocido por su madre y su nombre -como el nombre lo es- se ha vuelto impronunciable e impropio:

Consignarlas aquí, pero por qué lo pregunto, confiar al pie de este libro las que fueron últimas frases

más o menos inteligibles de mi madre, aún viva en el momento en el que escribo esto, pero ya incapaz de recordar, en todo caso de recordar mi nombre, un nombre que se ha vuelto para ella, al menos, impronunciable, y escribo cuando mi madre ya no me reconoce y cuando, capaz aún de hablar o de articular un poco, ya no me llama, y para ella, por tanto, mientras viva, ya no tengo nombre, eso es lo que ocurre, y cuando parece responderme, a pesar de todo, respondería más bien a alguien que resulta ser yo sin que ella lo sepa, si es que saber quiere decir aquí algo, es decir, sin que yo sepa ya tampoco claramente quién le ha planteado ésta o aquella pregunta.⁹⁵

Circonfesión se ubica en la parte inferior de un texto escrito en conjunto con Geoffrey Bennington, y es en cierto modo, un texto escrito para él y por él. Derrida se confiesa ante personas que lo conocen de antemano y donde una de ellas -la madre- ya no lo reconoce, y la otra, finge no reconocerlo, escribiendo un texto, una base de datos con las claves de su obra, en que no hay citas explícitas, sólo referencias a través de siglas y números de páginas a los textos derridianos donde se encuentra la información. Digamos entonces, que ambos destinatarios no reconocen la escritura de *Circonfesión*, pero sólo por ellos y gracias a ellos dicha escritura es posible, pues siempre hay un otro posibilitándola.

Como en las *Confesiones* agustinianas la travesía autobiográfica se hace en compañía materna y, si bien, es Dios el destinatario, la madre es la matriz del diálogo que supone contarse a sí mismo, el origen del texto, el exceso, la figura que evoca la obsesión por develarse⁹⁶. La madre como primer objeto de deseo y como imagen evocadora de tantos significados contradictorios, es quien posibilita en este caso la escritura de un texto en que Derrida recorre su vida y convoca a la vez que un otro escriba sobre su obra, el oído de un otro será entonces la compañía para un viaje aporético en el que se presenta la dificultad de dar cuenta de un yo que no existe, que no es uno, ni idéntico a sí mismo, y que por lo tanto malamente podrá contarse de manera única y transparente.

La autobiografía es un género con características retóricas particulares, que en su fórmula canónica se ha descrito como un relato cronológico y teleológico que da cuenta de un sujeto que narra, y que comporta una identidad para sí mismo. El relato autobiográfico se orienta a eventos, a etapas de la vida o crisis en que el sujeto envuelto en una operación de hacer públicas las vivencias privadas, da cuenta de sí mismo como si pudiera transparentemente decir quién es. Derrida al referirse a la autobiografía le otorga distintos nombres: otobiografía, heterografía y heterothanografía, donde “el

⁹⁵ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp.43-44.

⁹⁶ Cfr. Vilches Norat, Vanessa. *De(s)madres o el rastro materno de las escrituras del Yo. A propósito de Jacques Derrida, Jamaica Kincaid, Esmeralda Santiago y Carmen Boullosa*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2003, p.16.

primero establece la relación estructural que guarda el oído del Otro, del prójimo, en la escritura autobiográfica (...) Heterografía refiere a la manera que toda autobiografía supone la escritura de ese Otro que incluye el Yo, recordemos como para el filósofo la ipsidad se da por alteridad. Finalmente la heterothanografía incluye la reflexión de la autobiografía como una escritura funeraria, que marca el luto por el Otro”⁹⁷.

Vanessa Vilches Norat, autora de la cita que acabamos de exponer, sostiene que la madre es siempre la matriz del relato autobiográfico, y que como tal, puede incluso volver a nominar a este tipo de relato, cambiando la palabra autobiografía por *matergrafía*. Si es un otro el que siempre está detrás de la autobiografía y Derrida lo enfatiza al llamarla otobiografía, heterografía o heterothanografía, ese otro en Vilches Norat será siempre la madre, una madre encarnada, propia, o la madre con la significación que ya sabemos que tiene: como un gran significante que ha simbolizado la fertilidad, el receptáculo, la pasividad, la espera, el afecto, la entrega, la madre yerma, la entrega de la leche, la madre, en resumidas cuentas, como símbolo diverso de unión del individuo con la comunidad.

En el caso de la *Circonfesión* derridiana, el rol materno como símbolo de alianza con la comunidad es aún más patente, pues esta confesión o *matergrafía* se escribe a partir de la marca de la circuncisión en el sujeto escribiente. La circuncisión es un evento al que todo niño judío es sometido, pero al cual, como plantea Derrida, el sujeto no puede asistir, en tanto lo precede y lo conforma sin consentimiento, como una huella donde sólo la madre observa y preexiste, en tanto ella misma es la repetición de un rito ya escrito muchas veces:

“Cuando un canto expresa, por ejemplo, la tristeza causada por una pérdida, tenemos derecho a preguntar inmediatamente: ¿qué es lo que se ha perdido?”, aspirando la sangre a través de un tejido ligero, el filtro ceñido de una compresa blanca alrededor del sexo, el 7º día, cuando se ponía agua de azahar en Argelia, con esa teoría, entre tantas otras, según la cual, al mezclarse con la sangre en esa misma herida que nunca he visto, visto con mis ojos, dicha agua perfumada mitiga el dolor que supongo inexistente e infinito, y siento aún la quemadura espectral en mi vientre, irradiando una zona difusa alrededor del sexo, una amenaza que regresa cada vez que el otro padece, por poco que me identifique con él, con ella, sobre todo con mi madre, y cuando pretendían que la flor de azahar tenía virtudes anestésicas, se les creía, anestesia, decían, para el lactante herido, por supuesto, no para la madre a la que mantenían apartada, a veces en llanto; para que no viera, en la habitación de al lado, y extendiendo aquí esta sábana blanca, toda ensangrentada, consolando a una madre para

⁹⁷ Ibíd, p. 24.

consolarme, sin olvidar todas las teorías según las cuales la circuncisión, otra palabra para peritomía, ese corte del contorno, está instituida por la madre, para ella, crueldad que vuelve a ella⁹⁸

La madre como testigo del ritual de la circuncisión, conforma también un relato que se hace en círculos alrededor de ella. La *Circonfesión* de Derrida a Georgette se convierte en un circunloquio de perífrasis y períodos en donde sólo es posible rastrear la vida del autor, pero no es posible trazar una ruta única. La muerte de la madre que no ocurre realmente durante el relato, se asume como el acontecimiento que llama a la *Circonfesión*, y alrededor de la supuesta muerte aparecen otras muertes, otros recuerdos de infancia y un relato del presente. Derrida “*relaciona la escritura con la muerte y discute dos tipos de duelo: la interiorización y la introyección. El primero supone un movimiento de idealización interiorizante del cuerpo y la voz del otro; es decir, un devorarse al otro, literalmente. La introyección que sería el duelo imposible, es la interiorización abortada del otro, pues al respetar al otro como Otro, el movimiento del “tierno rechazo”, deja al otro fuera de nosotros, en su muerte*”⁹⁹.

La escritura puede ser un rito funerario que mantenga y haga perdurar al otro -a ese otro que ha provocado la escritura- incluso después de la muerte. Puede ser que la escritura en este sentido sea una necesidad por mantener la imagen del otro para sí, de ahí que sea necesario en la *Circonfesión* derridiana escribir en el momento en que la madre muere, o parece estar muerta ya:

confieso a mi madre, se confiesa siempre al otro, me confieso quiere decir confieso a mi madre, la hago hablar en mí, ante mí, de ahí todas las preguntas al borde de su lecho como si yo esperase de su boca finalmente la revelación del pecado, sin creer que todo vuelva aquí a girar en torno a una culpa de la madre que llevo en mí, de que se esperaría que dijese algo, por poco que fuera¹⁰⁰

Derrida hace hablar a su madre en él, la confiesa y se confiesa él en ese proceso. Si la escritura puede ser una forma de comunicación tras la muerte, la confesión es un rito en el que se presenta una declarada ambivalencia entre el yo y el otro, donde se fabrica la verdad¹⁰¹, donde las partes se “hacen

⁹⁸ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp. 89-90-91.

⁹⁹ Vilches Norat. Vanessa. Op. cit., p. 85.

¹⁰⁰ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp. 166.

¹⁰¹ Así como Foucault en *La voluntad de Saber*, describe a la confesión como un proceso de “hacer verdad”, Derrida refiere en *Circonfesión* a este proceso también, sobre todo en el período y perífrasis número 11, haciendo hincapié en el lugar del otro en este proceso: “*Es inútil dar vueltas porque, mientras el otro no sepa por adelantado, mientras no haya recobrado ese adelanto en el momento del perdón, en ese momento único, el gran perdón que no ha llegado todavía a mi vida, lo espero efectivamente como unidad absoluta, el fondo como único acontecimiento a partir de ahora, es inútil dar vueltas, mientras el otro no haya recobrado ese adelanto, no podré confesar nada si la confesión no puede consistir en declarar, hacer, saber, informar, decir la verdad, lo cual se puede siempre hacer, desde luego, sin confesar nada, sin*

hablar”, y que como en la confesión frente al sacerdote, o en la práctica terapéutica del psicoanálisis, la construcción de ese yo y de ese otro está posibilitada en la imbricación de ambos, en su confusión, en la palabra dicha de uno por sobre otro y viceversa. Con esto, podemos decir tal vez que el otro es también una huella en el yo que lo precede de antemano, que lo habita:

“la escisión sublime, la apuesta sin fondo: para aprender a amar, no tiene más remedio que repetir una y varias desgarraduras cerradas, reabrir la llaga de la circuncisión, analizar esa forma de secreto, la “vida mía” que no es ni un contenido que haya que disimular ni una interioridad del yo solitario, sino que se basa en el límite entre dos subjetividades absolutas, dos mundos enteros en los que todo se dice y se juega sin reserva, a excepción no de este hecho, sino de reto sin fin del otro mundo, escribo reconstruyendo la estructura dividida y trascendente de la religión, de varias religiones, en la circuncisión interna de “mi vida”... había subido para escribir otra cosa, porque ahora subo (a este desván, a este “sublime”) para escribir”¹⁰²

La ausencia del reconocimiento de la madre, obliga a Derrida a *“apalabrarse como sujeto; parecería que su autobiografía estuviera instaurada por una voluntad, casi infantil si se quiere, de llamar la atención materna”¹⁰³*, en donde la posible desaparición de la madre desata una necesidad de escritura que no es nueva, porque este no-reconocimiento de la madre no es nuevo. Ella, como muchos otros, nunca se interesó en ninguna palabra escrita en sus textos, por lo tanto la evocación, la necesidad del apalabramiento ahora está dado por la pérdida de la capacidad de decir su nombre, de llamarlo por su nombre propio, por su nombre secreto, o por su prestado nombre.¹⁰⁴

Derrida describe en *Circonfesión* un antiguo ritual asociado a la circuncisión en el que se comía el prepucio y exceso de sangre del niño circunciso, correspondiendo a los *mohels*¹⁰⁵ llevar a cabo la circuncisión y encargarse del *mezizh* o succión del prepucio mezclando la sangre con vino. Derrida, si bien, no vivió el rito descrito, sí ficciona una especie de función caníbal de la madre - inspirada en Séfora o Zipporah, mujer de Moisés, símbolo femenino y materno de la circuncisión - que llevándose el

fabricar la verdad, hace falta que el otro no se entere de nada que no esté ya en situación de saber para que comience la confesión como tal” p. 79.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 237-238.

¹⁰³ Vilches Norat. Vanessa. *Op. cit.*, p. 92.

¹⁰⁴ Derrida narra la historia de su nombre en *Circonfesión*, a través de la redacción inconclusa del “Libro de Elie”, libro sobre la circuncisión que el autor pensaba escribir. Derrida refiere a Elías como su nombre judío secreto, una especie de segundo nombre no confesado e íntimo que guarda su relación con el judaísmo y la circuncisión.

¹⁰⁵ Un *mohel* es un hombre encargado y especializado en realizar la circuncisión.

pene del niño a la boca para sacar la sangre de la herida de la circuncisión, excita a la vez al niño. Georgette se convierte así en “su caníbal amada” que devora parte de él justo en el momento de alianza, en tanto niño judío, con el orden simbólico:

“...la mezcla en esta cena increíble del vino y la sangre, hacerla ver como la veo en mi sexo cada vez que la sangre se mezcla con el esperma o la saliva de la felación, describir mi sexo a través de milenios de judaísmo, describirlo (microscopio, fotografía, esterofototipia) hasta romper el papel, hacer babear, mojar los labios, arriba y abajo, de todos los lectores extendidos, a su vez, sobre los cojines, en las mismas rodillas del “padrino” Ellie – el gran duelo-, no dejar nada, si es posible, en la sombra de lo que me devuelve al judaísmo, alianza rota en todos los planos (Karet), quizá con una interiorización voraz, y de formas heterogéneas: el último judío que soy yo [...], lo circunciso es lo limpio”¹⁰⁶

El círculo de los labios de la madre rodea el pene de Derrida en la ficción de la circuncisión caníbal, y la voz y la lengua de la madre le entregan la escritura: *“circuncisión-herida-madre-goce-sangre-dolor-anillo-alianza signarán para siempre la escritura. Se propone el texto como un trazado de huellas, que dibujan los efectos que inscribieron los acontecimientos, siempre mirados por una madre silenciosa, indiferente si se quiere, pero que siempre es presencia, como la Ziporah¹⁰⁷ del mito judío”¹⁰⁸*, para Derrida como escribiente, el judaísmo encarnado en su circuncisión y el rastro de esta alianza forman tal vez una imbricación que no puede alejarse de la noción de escritura que ha circulado por sus textos. Como huella pre-originaria, la escritura y la sangre emanada de la unión, generan un texto autobiográfico imposible, violento, provocador, en que la *“escritura confesional es ese suplemento peligroso que intenta restituir a una madre agonizante, es la apuesta a suplir a la insustituible”¹⁰⁹*, es el deseo de Derrida de incluso tener una pluma que actúe como una jeringa, o poseer una vena que sea como una palabra:

me atrevería a decir, si comparo la pluma con una jeringuilla, y todavía sueño con una pluma que

¹⁰⁶ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp. 170-171.

¹⁰⁷ Ziporah o Séfora es la mujer de Moisés, quien circuncida con un pedernal afilado a su hijo Gersón y echa el prepucio a los pies de Moisés llamándolo “esposo de sangre”. El niño no había sido circuncidado en el día que correspondía y Moisés estaba padeciendo a causa de esto, una enfermedad espiritual. Ante la situación, Séfora toma la decisión y es ella misma quien circuncida, por eso es utilizada como metáfora para esta unión del niño con la comunidad judía posibilitada por la madre.

¹⁰⁸ Vilches Norat. Vanessa. Op. cit., p. 105.

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 110.

sea una jeringuilla, una punta que aspire en lugar de este arma tan dura con la que hace falta inscribir, hacer una incisión, elegir, calcular, coger tinta antes de filtrar lo inscribible, tocar el teclado en la pantalla, mientras que aquí, una vez encontrada la vena justa, ya no hay trabajo ni responsabilidad, ningún riesgo de mal gusto ni de violencia, la sangre se entrega sola, el interior se rinde y se pone a tu disposición, soy yo pero ya no estoy ahí para nada, para nadie.¹¹⁰

Derrida escribe por un otro, para un otro. La pluma cargada con sangre que anhela, emerge desde el deseo de volver escritura el llamado de un otro, que en este caso es una otra. Es la madre que siempre presente y acompañante del relato autobiográfico, encarna también la unión de todo judío y de todo sujeto con el orden simbólico, pues la madre es el pasaje, el puente, aunque luego la ley -como el psicoanálisis lo expone al menos- sea encarnada por el poder del padre. Digamos que la madre a partir de la *Circonfesión a G* es muestra de un contrato previo -ya acaecido-, de la postura del primer anillo de unión con el orden simbólico, el primer objeto de deseo como objeto imposible que vuelve en forma de escritura, y por qué no decirlo también uno de los síntomas más patentes de lo que hemos llamado la “operación materna” derridiana, que ahora recorreremos para saber en qué modos existe, como se presenta, y si es que acaso aparece.

d) La operación materna y la deconstrucción de lo femenino

Suponer que existe algo así como una “operación materna” en los textos de Derrida es una posición arriesgada. Arriesgada porque sabemos de la reticencia del autor a nominar o poner palabras que se mantengan inmóviles frente a los “gestos” de su obra. Comenzamos este trabajo dando cuenta de lo que la deconstrucción no es, dijimos que no la podemos concebir como un método, ni una operación, ni un movimiento, sino que más bien y con mucho cuidado podríamos llamarla una estrategia. Si existe una “operación materna” en los textos de Derrida, es necesario aclararlo, es una presunción que ocurre fuera, no es una declaración del autor, aunque podamos a través del rastreo de los textos generar enlaces, dar cuenta de intenciones, de repeticiones, o de figuras maternas que aparecen e insisten. Como dijimos también, el título de este trabajo es una cita, o lo es al menos en parte, a un artículo de Kelly Oliver llamado “The maternal operation. Circumscribing the alliance”, compilado en un texto publicado por la editorial Routledge, llamado *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*, que corresponde a los ya clásicos *Reader* anglosajones en donde varios autores

¹¹⁰ Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. Op. cit. pp. 34-35.

son convocados sobre una materia o sobre un autor en particular. La “operación materna” de Oliver, podría responder entonces a una tendencia de lectura que se llevó a cabo sobre los textos de Derrida que trató de hacer de la deconstrucción un “deconstructivismo” o un “deconstruccionismo” y de la estrategia un método, ocurrida particularmente en los Estados Unidos, en la que se insistió en la puesta de nomenclaturas, y en la operacionalización de la deconstrucción. Así que, a modo de resguardo, nos mantendremos al menos cautelosas, frente a la palabra “operación”, y la encerraremos entre unas comillas que nos alejen un poco de ella a la vez que la nombramos, aunque nosotras mismas hayamos decidido emplearla, pues no sabemos si hay o no una especie de voluntad en Derrida de utilizar a la madre como una excusa, como una tarea, o como un medio para llegar a determinados resultados, cuestiones que podrían suponerse si es que efectivamente la “operación” existiera.

Hecha la primera advertencia, haremos otra: ¿por qué ir más lejos aún y poner juntas a la madre y a lo femenino como hace el título de este trabajo? La respuesta a esto, se encuentra en el primer capítulo: nuestra intención es llevar a cabo una insistencia, asumir el riesgo de hilvanar términos que pueden ir juntos del mismo modo en que pueden no hacerlo. Hemos asumido una posición y queremos dar cuenta de que si bien la madre puede ser una metáfora de lo irrepresentable, o puede ser un significante que evoque a una gran cantidad de otros significantes, es también un rol que ha estado encarnado en el cuerpo de las mujeres, y que por el momento al menos sólo se sitúa en este espacio y sobre estos cuerpos. Sabemos ya que este “dato biológico” puede ser diversamente interpretado, y que una mujer puede entenderse de muchas maneras, que el deseo femenino sobre la maternidad no es sólo uno, y que probablemente vivimos una época que ha problematizado la maternidad más que ninguna otra. Esa es nuestra justificación para emprender un trabajo complejo en que los textos de Derrida generan un diálogo rico y provechoso con la teoría feminista, que nos permiten abrir un horizonte de posibilidades en Derrida y con Derrida.

Hechas las advertencias, vamos ahora a recapitular y reconectar un camino que hemos venido trazando, y que ha estado dado por la presentación del contexto en el que se inserta nuestro “problema”, y que hemos llamado el falocentrismo, en el que hemos relevado fundamentalmente los términos en oposición que han caracterizado a la metafísica de la presencia, donde los pares femenino/masculino, mujer/hombre, o madre/padre se han erigido como una muestra del falo como significante privilegiado del poder masculino o paterno. Luego, dimos paso a la caracterización de tres

nociones que resultan de suma importancia para dar vida a este trabajo, a saber: la mujer, lo femenino y la diferencia sexual. Todo esto, con el fin de poner en discusión a estos términos y poder distinguirlos -aunque a veces borrosamente- tanto fuera como dentro de los textos de Derrida, valiéndonos también de la ayuda de autoras como Geneviève Fraisse, Luce Irigaray o Françoise Héritier.

Para el final o desde la llegada a este trabajo, la madre de Derrida evocada en el texto *Circonfesión* ha sido protagonista. Probablemente, lo descarnado del relato, la crudeza de las metáforas y el uso al extremo de la caracterización de la madre como objeto de deseo que es capaz de convertirse en “la caníbal amada”, han despertado nuestro interés más que cualquier otro texto, pues más allá de que la autobiografía se haga siempre en compañía materna, -como plantea Vanessa Vilches Norat en el texto *De(s)madres o el rastro materno de las escrituras del Yo-* aquí Georgette parece ser una obsesión, un gesto desesperado por preservar su imagen en la vida del autor, una demanda interminable que a través de ella reclama a todos aquellos que no han leído sus textos y que nunca se interesarán en ellos, o el repaso de la historia de su vida en Argelia con el desgarramiento de la muerte de su hermano antecesor, con la idea de sentirse “un reemplazante”, o un judío expulsado de la escuela.

Si hay algo que el texto *Circonfesión* pone de manifiesto es que en el momento de la escritura, -y tal vez en otros textos que valdrá la pena hermanar y rastrear- Jacques Derrida parece absolutamente arrojado a su cuerpo, a su deseo, a los recuerdos de niño. Si esto implica o no una “fase” en su pensamiento, importará mucho menos que lo valioso que resulta poder encontrar tantas pistas, en este caso, para nuestro deseo: la posibilidad de preguntarse por una madre que “deconstruya lo femenino”, o que se pregunte por la posibilidad de una no-identidad entre la mujer y la madre, o entre la mujer y la feminidad, o que piense una *différance* de la diferencia sexual; pero por sobre todo, nos deja frente a la aparición de la madre encarnada, de la madre del autor como posibilitadora de una serie de metáforas que se entremezclan con sus textos.

Como dijimos, la madre en *Circonfesión* aparece *dando* la escritura, envolviendo con su lengua un pene circunciso, generando un anillo de alianza, y sirviendo de oído del otro; aparece como un otro que a manera de huella también, ya ha ocurrido en el sujeto escribiente, y que posibilita así el apalabramiento de Derrida a partir de la falta de habla de la madre y su incapacidad de nombrarlo, cuestión que nos permite declarar que el nombre de Derrida se ha perdido para su madre en tanto ya no lo reconoce, por lo tanto, es posible afirmar que esta autobiografía o *matergrafía* está escrita por ella y para ella. Es la madre quien encarna aquí el llamado del otro que posibilita toda escritura.

En el mismo *Circonfesión*, Derrida relata la historia de un libro no terminado, del que sólo hay algunas notas, que planeó escribir el año 1976 y que se hubiera llamado “El libro de Elie”. “Elie”, como diminutivo de Elías, el nombre judío oculto o secreto de Derrida, y al profeta Elías que en la tradición judía es el guardián de la circuncisión:

In his “Circumfession”, Derrida mentions the notebook for a book on circumcision, “The book of Elijah”, that he had planned to write in 1976. On the cover of this notebook Derrida writes the Hebrew *milah* (CS 89). Possibly it makes no difference that he has not written “The book of Elijah” since, as he says, circumcision is “all I’ve ever talked about” (CS 70). Derrida describing writing as a ritual of circumcision. He says that the desire for literature is circumcision (C 78).¹¹¹

Milah es una palabra hebrea que designa la palabra y la circuncisión. Derrida la utilizó como título posible para aquella versión inconclusa del “Libro de Elie”, que no fue escrito y que trataba precisamente sobre su nombre secreto, y sobre la práctica de la circuncisión, que como expusimos en uno de los epígrafes de la introducción a este trabajo, es el hilo que hace a Derrida escribir.

La madre como transmisora de la religión judía, inserta al niño en la tradición, e inscribe en el cuerpo del niño a través de la circuncisión la marca de un pueblo, de Dios y de una fe. La madre encarna como en otros relatos, metáforas, o textos escritos a lo largo de la historia, un contrato social -que podría incluso extenderse como un contrato sexual- en el que la madre es garante de la alianza con la comunidad. La madre provee el nombre, el oído y la lengua, y si seguimos el artículo de Kelly Oliver, transita además entre ser una madre encarnada y el símbolo de la alianza, en el pre-concepto, el pre-texto que como huella se antecede a cualquier cosa dicha, cuestión que estaría ejemplificada en algunos pasajes de *Glas*:

In Derrida’s *Glas*, man’s dialogue with the Other is always a dialogue with himself set against the background of the mother who remains at bottom, speechless. He addresses his text to her, but she calls herself only through him: “I call myself my mother who calls herself (in) me... I bear my mother’s name, I call my mother to myself, I call my mother for myself, I call my mother in myself, recall myself to my mother” (G 117). Where is the mother’s call? It is always his own calling to himself. And how does he pay his debt to his mother and settle his account (cf. G 262)? He remembers her by giving birth to himself through this text: “I give birth to myself, and I write

¹¹¹ Oliver, Kelly. “The maternal operation. Circumscribing the alliance”, en *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*, ed. cit., p. 57.

myself' (G193). His text lives and speaks only because the mother barely subsists and is mute. He bears his mother's name, but what is her name?¹¹²

La madre en este fragmento inspirado en *Glas* está siempre tras de todo, llama, recuerda, y está en, por y hacia el autor. Si bien es complejo decir que es lo que un fragmento así, bastante alejado de su contexto significa, si tenemos algunas luces e incluso un adelanto a *Circonfesión*: pues esta madre que llama, apenas subsiste y está muda.

¿Dónde se ubica el llamado de la madre? Siempre en uno mismo, siempre en sí mismo, y por tanto siempre en el otro también. No queda muy claro, o más bien, esta cuestión se presenta como un tema a escudriñar en un texto como *Glas*, qué significa esta madre, Bennington la interpreta en *Derridabase* como una de las figuras o nociones *ya acaecidas*, como la mujer o la escritura, es decir, como un concepto pre-ontológico que escapa al ¿qué es?. Pero, ¿si la madre y la mujer escapan al qué es, qué nos quedará de ellas? No hemos de olvidar que parte de lo que hemos llamado “nuestra insistencia”, radica precisamente en poner sobre la mesa que la madre es un sujeto encarnado, que más allá de cualquier impropiedad del nombre propio, es una característica, un rol, o una función que ocurre aún sobre los cuerpos de las mujeres. La pregunta tal vez aquí, es si debiésemos llevar al extremo los “conceptos” y disolver en un imposible las preguntas concretas sobre las mujeres y sus cuerpos, pero a propósito de lo que hemos expuesto en este trabajo y de lo que hemos extraído de comentarios sobre Derrida sobre los movimientos de mujeres y las luchas feministas, creemos que el extremo de volver cenizas a los conceptos es pertinente, pero lo es sólo de un lado, porque la estrategia es doble.

Perfectamente este trabajo podría haberse reservado a la ya ardua tarea de buscar la palabra madre en todos los textos de Derrida que encontráramos. De seguro también hubiese sido provechoso llevar a acabo acaso una posible genealogía, y fechar las apariciones, ordenando bastante más nuestras intenciones, pero tal vez desembocando en una tarea aún más imposible, que es darle un corpus a una problemática que quizás no lo tiene. Por eso la búsqueda aquí fue bastante más errática y menos ordenada. La base de datos de Bennington ha sido, sin duda, una gran guía, pues no sólo se encuentra “sobre” *Circonfesión*, sino que además nos sirvió como una hoja de ruta al menos en lo que a Derrida refiere. Por lo tanto, la búsqueda se realizó a partir de las entradas, y a partir de ellas, decidimos también que sería una buena idea tratar por separado ciertas nociones, como lo femenino, la mujer y la

¹¹² Oliver, Kelly. Op. cit., p. 59.

diferencia sexual. El recorrido sobre los textos no fue tan profundo como hubiésemos querido, pero tal vez tampoco hubiera tenido sentido que así fuera.

Una “madre deconstruyendo lo femenino” no es una figura fácil de imaginar, y cuando nos propusimos este trabajo no teníamos mucha idea de cómo una travesía como aquella podría terminar. Hicimos un recorrido sobre nociones que pudieran darnos luces sobre las madres, así como por pequeños fragmentos de historia, y representaciones; desembocamos en un nombre irrepresentable que nos arroja a pensar lo que una madre puede o no puede ser, o que, aún más, nos indica que simplemente no podemos llamar a la madre por este nombre. Sin duda, nos referimos a la interpretación derridiana de *khôra*, que nos puso ante la dificultad de no poder decir esta noción a la hora de querer nombrar una madre. Este trabajo lo ha hecho, otros textos lo han hecho, y hay autoras feministas que se evitan la “confusión” que nos puso por delante Derrida, y simplemente llaman *khôra* o chora a la madre, e interpretan positivamente la figura del receptáculo, de la nodriza, o de *khôra* como una noción previa al lenguaje, que situaría a la maternidad como una posibilidad de crítica a la metafísica.

Resulta difícil hacer justicia a todos los textos que hemos presentado aquí, y es por eso que cuando un trabajo académico como éste es demandado a ser un “estado del arte”, nos hace sentir más aliviadas. El paso rápido por *Espolones* nos permitió dar de cuenta de las posibles “operaciones” hechas en nombre de la mujer y por la mujer, así como la inversión de la frase nietzscheana “la verdad es mujer” por “la mujer es verdad”, como una dislocación de los términos que nombra a la mujer como no-verdad de la verdad, como una posibilidad de apertura a un *más allá*, hacia *otra cosa*, a una invención de lo imposible que es también una apertura al otro. Digamos entonces, que si es posible que tanto la mujer como la madre sean otros nombres para una noción pre-original, una huella que nos permita pensar más allá de estos dos significantes en su forma encarnada en los cuerpos de las mujeres ya hemos hecho un trabajo significativo y un hallazgo. Un hallazgo que nos permite tal vez, elevar la hipótesis o mantener las presunciones de que la mujer y la madre son significantes que como la huella de la escritura pueden situarse en un *antes*, siempre y cuando entendamos que nos estamos refiriendo a ellos como sobre-nombres, no como nombres propios que refieran necesariamente a las madres y a las mujeres, como si usáramos un nombre antiguo, como hace la paleonimia.

Si es que *khôra* puede situarse o no en esta misma posición, digamos entonces que estamos ante la posibilidad de un *efecto* que emerge desde estos significantes. Una posibilidad que está dada por que estos no sean ni esto/ni aquello, por el escape de la posición de polaridad que la metafísica de la presencia le otorgó a pares como escritura/voz o /femenino/masculino, y que *khôra* tiene como lugar

irrepresentable que no corresponde a ningún tipo de ente conocido, como “tercer género” que va más allá de la separación entre *mythos/logos*, o presencia/ausencia. La negatividad del ni/ni abre la posibilidad de un sí, de una afirmación originaria, ya ocurrida, una posibilidad a que exista ya el otro en el sujeto. El tema es complejo y lo dejaremos enunciado como uno de los lugares a los cuales nos llevó el haber seguido la pista a los significantes que nos propusimos abordar en este trabajo, pero sin duda como una tarea que aún queda por realizar en profundidad.

Hemos visto también que las operaciones femeninas pueden no ser operaciones hechas por mujeres. En *Espolones*, Derrida mantiene los resguardos sobre los deseos de las mujeres de llevar a cabo operaciones propiamente masculinas y con esto “perder el estilo”. Es por esto, que cuando decimos, por ejemplo, que inmiscuir una voz femenina en un texto, es un gesto que pudiera develar el secreto de la neutralidad del lenguaje, o hacer uso incluso de una estrategia que puede ser tildada de “travestismo”, estamos ante una apuesta, ante un “elevar la apuesta” como en el juego de poker que Derrida refiere en *Circonfesión*, una apuesta que nos devuelve a pensar que es necesario mantener más de una posición, que incluso a veces no llevará a usar nombres que no son propios, y a llamar mujeres a quienes no son mujeres. Haber decidido por Derrida nos pone ante esta dificultad, nos arroja ante posibles críticas incluso, porque hay muchas mujeres dispuestas a no pensar que las mujeres puedan ser otra cosas que mujeres, o las madres otra cosa que madres. Difícil apuesta.

Sin duda, también hemos hecho poca justicia a la lectura de los textos referidos a Heidegger y Levinas, pero lo que era necesario relevar de este paso, es una cuestión ya enunciada como estrategia del falogocentrismo, y que es la neutralidad como presunto trato justo de la diferencia sexual. Como es posible de dilucidar al comparar ambos textos, las estrategias son distintas y Derrida reflexiona sobre ellas de manera separada, pues mientras en Heidegger veríamos una especie de silencio declarado que podría verse “salvado” por una suerte de a-sexualidad que vaya más allá del par femenino/masculino; en Levinas estaríamos frente a la intención legítima de dar a lo femenino un lugar preponderante en su obra, que se habría visto trunca por la dificultad del mero reemplazo de un Ella por un Él. Sabemos que el tema de la diferencia sexual es complejo y tiene matices, sabemos que valdrá la pena poder repasar en algún momento con mayor detención las consecuencias de las críticas de Derrida, pero digamos que para este momento y en este trabajo, la posibilidad que abren estos ejemplos sobre el abordaje de la diferencia sexual nos sitúan ante la posibilidad de pensar una diferencialidad de las diferencias, ante un pensar más allá de los términos binarios masculino/femenino, que nos permitan abrir una compuerta

hacia una diferencialidad aún mayor.

5. A modo de conclusión: aperturas

Leo en la “Introducción” de Nicolás Abraham, poco después que haber explicado él que “Sí, sin “los-ojos-relucientes-que-han-desaferrado-al-hijo-de-la-madre-demasiado-pronto”, aún estaríamos con la poética simiesca del pelaje materno que produce seguridad”, lo siguiente: “de madre velluda no tenemos necesidad ninguna, cualquiera que haya sido el ardor de nuestros deseos por su pelaje, por otra parte, inexistente... Madre lampiña por sí misma, he aquí lo que es ser humano. Y esto resulta tan triste, triste hasta morirse... de risa.

(Entre corchetes, Entrevista con Jacques Derrida)

Romper con ese Uno sin dejar rastro, ni siquiera un rastro de partida, ni siquiera la marca de una ruptura, ésa es la única decisión posible, ése es el suicidio absoluto y el sentido primero que puede haber en dejar vivir al otro, dejarlo ser, sin ni siquiera contar con el más mínimo beneficio de ese retiro del velo o de la mortaja.

(Velos, Jacques Derrida)

Es por amor a tu amor por lo que hago [este relato].

(Circonfesión, Jacques Derrida)

Es difícil concluir después de haber trazado una ruta de trabajo tan disímil. Concluir no en el sentido de terminar, de finalizar, sino que de resolver más o menos acabadamente el tema que nos propusimos investigar. Si hay algo que podemos plantear con certeza, es que la “operación materna” nos ha llevado hacia un camino que probablemente no esperábamos, o más bien, insiste en situarnos no demasiado lejos de la relación con la escritura, de la relación con el otro, y de la posibilidad de pensar nociones pre-originales o huellas. Mientras nosotras pensábamos en un significante madre que nos permitiera preguntarnos por lo femenino, o que nos situara en una posibilidad de interpretación sobre la maternidad posibilitada ahora por Jacques Derrida, desembocamos en una problemática bastante más compleja que la mera pregunta por el deseo femenino en identidad con el deseo materno, o con la posibilidad más o menos radical de ser madre o dejar de serlo. Derrida nos abrió una o varias puertas hacia lo que esperábamos también: un uso de la madre como un significante, que sin significado o vocativo único tiene sentido sólo en una cadena más de significantes. Por eso es posible que la madre refiera a una lengua, a un oído, a un mutismo, a un receptáculo, a un pre-concepto o a una madre enferma.

Si mostrar los senderos de tránsito posibles fue el “objetivo” que presentamos en un comienzo,

podemos decir que está cumplido, aunque el trabajo que demandaría poder de verdad hacer justicia a un tema como el que nos planteamos no se acaba aquí ni en muchas otras tesis más como ésta. Este último capítulo que hemos llamado “A modo de conclusión: aperturas”, busca precisamente mostrar eventuales otras formas de interpretación para toda esta recopilación de textos, fragmentos, aseveraciones, errores y citas que hicimos a lo largo de este trabajo.

La primera deuda a pagar guarda relación con una decisión que tomamos en el capítulo sobre el falocentrismo y que se expresa en el primer epígrafe de este capítulo, a saber, el grado de profundidad con el que abordaríamos el psicoanálisis desde la perspectiva de Derrida. Como bien sabemos, los textos en que el autor refiere al psicoanálisis son variados, e intentar abarcarlos, sobre todo nos ponía ante la dificultad de tener que dar cuenta de mucho más allá de la mera feminidad, o del mero paso de la envidia del pene al deseo de tener un hijo, propio del giro del complejo de castración al Edipo en la niña. A saber:

(...) el psicoanálisis requiere de una lectura más vigilante. Pues queda como contrapartida, que toda una configuración sistemática del discurso lacaniano (sobre todo en los *Escritos*, pero también en otros lugares) me ha parecido que repite o que asume una gran tradición filosófica, justamente aquella que reclamaba cuestiones destructoras (acerca del significante, el logos, la verdad, la presencia, la palabra plena, un cierto uso de Hegel y de Heidegger...) En *El Cartero de la verdad* he propuesto una lectura de esa repetición del logocentrismo y del falocentrismo.

El seminario de Lacan acerca de *La carta robada* de Poe no se limita a reproducir un gesto de dominio, corriente en la interpretación de una escritura literaria con fines ilustrativos (anulación de la posición del narrador, desconocimiento de la formalidad literaria, recorte imprudente del texto...), sino que lo que hace, como Freud, y, por servirme de la expresión del mismo Freud, en nombre de una “teoría sexual”. Y ésta viene siempre acompañada -ahí está una de las implicaciones del tema- de una institución, de una práctica y una política muy determinada.¹¹³

Por otro lado, la lectura que Derrida tiene del psicoanálisis húngaro y en especial del lugar de la madre, es compleja y nos ponía ante una dificultad mucho mayor, cuestión que también nos hizo prescindir de un texto como *Sobre árboles y madres* de Patricio Marchant, que a todas luces y a simple vista, parecía deber aparecer en un trabajo sobre la madre en la obra de Derrida. Una posibilidad por lo tanto podría ser abordar la lectura de Derrida sobre Hermann y su deducción “*archi-psicoanalítica*” en

¹¹³ Derrida, Jacques. *Cómo no hablar. Y otros textos*, ed. cit., pp. 103-104.

la que estaríamos frente a “una deducción articulada, diferencial y concreta de todos los conceptos psicoanalíticos (y por consiguiente, reelaborados) a partir de la teoría del aferrarse, del instinto de aferrarse y de un archiacontecimiento traumático de des-aferrarse con construye la tópica humana, una tópica que no conoce inicialmente ninguna “triangulación”.”¹¹⁴ El desaferrarse y el aferrarse, de la madre y del árbol, o el gesto de Marchant de incluir a la figura de Gabriela Mistral como madre arcaica de la poesía chilena, son posibilidades. Aperturas que dejamos escapar por ahora al menos y que refieren, sin duda, a la madre también.

Ya sea la madre como objeto de deseo primario, o como primer lugar de protección del sujeto donde “el des-aferramiento siempre ocurre demasiado pronto”, digamos que si hay algo en lo que hemos hecho hincapié en este trabajo, es en la madre como figura de alianza, como símbolo de mantención de las tradiciones, y como símbolo de por-venir para la comunidad. No deja de ser arriesgado situar acá la palabra por-venir, que en Derrida tiene connotaciones específicas que pueden relacionarse por ejemplo a la democracia, pero lo que queremos poner en evidencia es que la figura de la madre también encarna una promesa. Como relatamos en el capítulo dedicado a las madres, dijimos que la demanda ética, política y social por ser “buena madre”, se había puesto de manifiesto de distintas maneras a lo largo de la historia. La cuestión es que nunca estará de más pensar qué relación con la maternidad nos cabe a las mujeres, teniendo en cuenta que el deseo femenino y las representaciones maternas no siempre coinciden, y que la tesis del “malestar en la maternidad” de la psicoanalista italiana Silvia Vegetti-Fenzi, tiene un profundo sentido, que nos hará, sin duda, seguir insistiendo en un problema que ha de ser pensado con la herencia de Simone de Beauvoir y el rechazo a la maternidad, pero también con Julia Kristeva y el ensalzamiento del ideal materno.

Habrà que preguntarse nuevamente por la madre como estructura fundante del sujeto, asumiendo que el lugar que la madre ha tenido hasta el momento ha sido siempre en oposición al padre, y que por tanto cuando pensemos en el llamado del otro que encarnaría la maternidad, será necesario dilucidar qué es lo que esto significa o que “consecuencias” puede tener. Digamos que, si bien, en buena parte del recorrido que hicimos en este trabajo, sobre todo de aquel que posibilitó la lectura de *Circonfesión* se puso de relevancia cómo el viaje autobiográfico se hace en compañía materna, y cómo el oído y la lengua de un otro están posibilitados ahí por la figura de la madre, hemos de insistir de cualquier modo en la pregunta por ese otro, ¿de qué otro se trata?, ¿es también un otro femenino como

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 49.

el *completamente otro* levinasiano? Probablemente uno de los caminos más complejos y pedregosos frente a los cuales el significante materno nos enfrenta es a poder dar cuenta de qué es lo que entendemos por este otro, y qué significa evidentemente este otro en los textos de Derrida, y qué “consecuencias” tiene situar a la madre allí.

Sobre el “uso” de “lo femenino” en Derrida quedan abiertas más preguntas. Ya tenemos la certeza de que utiliza el término y que realiza “operaciones femeninas”, pero, ¿cómo juzgar esto? La pregunta en cierto modo fue respondida cuando nos referimos al “travestismo” de algunos filósofos, y dimos cuenta de que Derrida se muestra al menos completamente advertido de la dificultad que algunos de sus gestos conllevan. Bennington en *Derridabase*, hace referencia al respecto:

Para poder ofendernos por ello, tendríamos que haber presupuesto ya el dominio de Derrida sobre la textualidad y sus efectos, haberle dotado ya de privilegios “masculinos” (o bien reprocharle que no ejerza esos privilegios, lo que es lo mismo) y haber supuesto que el texto obedecía a las leyes de tales privilegios falogocéntricos (...) La única oportunidad, como hemos explicado de intervención en esta economía clásica implica una parte de inconsciencia y falta de dominio (cfr. GL, 90a) que deja textos abiertos a salvajes inversiones afectivas (de ahí tanto la adulación como el desprecio) que tampoco la voluntaria frialdad de nuestra explicación evita, ciertamente¹¹⁵

Digamos que un filósofo varón hablando sobre las mujeres siempre puede resultar incómodo. Aunque, sin duda, los estudios feministas y la teoría de género han demostrado con creces que las mujeres hablan en y por su “nombre”, sí nos encontramos aquí frente a una dificultad que Derrida plantea en la entrevista con Cristina de Peretti -y que en cierto modo es evocada en *Espolones-*, y que guarda relación con qué actividades son propiamente femeninas o propiamente masculinas, si el *logos* y la metafísica llevan en sí mismos la firma masculina del Hombre universal. Cómo entonces, ¿las mujeres hacemos teoría?, cómo las mujeres nos inmiscuimos en el campo propiamente masculino de la filosofía. ¿Hay que hacer filosofía **de** mujeres?, ¿es eso posible?, ¿qué gestos pueden llevarse a cabo dentro o al margen de esta compleja cuestión? Al respecto Derrida opina lo siguiente:

Se puede incluso afirmar -y ésta es una de las paradojas que habría que subrayar- que, precisamente a causa de la autoridad del falogocentrismo, en ciertas situaciones, los hombres se han beneficiado

¹¹⁵ Bennington y Derrida. Op. cit, pp. 235- 236.

de esta jerarquía y han adquirido, en determinadas situaciones, una cultura filosófica más avanzada, donde hay más hombres, digamos, que participan en la legitimidad de la cultura filosófica. Puede darse el caso, de hecho (y esto no es en absoluto un derecho sino un hecho), de que la deconstrucción del falogocentrismo esté, durante una determinada fase, representada o sostenida más a menudo por los hombres que por las mujeres. No hay que escandalizarse por ello. Este es “precisamente” el efecto del falogocentrismo o, incluso, de las contradicciones que estructura, de los double-binds que puede estructurar. La axiomática de la deconstrucción ha sido a menudo propuesta por los hombres. Naturalmente, esto crea a renglón seguido todo tipo de tensiones en los movimientos feministas donde ciertas mujeres creen que tienen que rechazar dicho discurso deconstructivo so pretexto de que esté asociado en muchos casos a los hombres.¹¹⁶

Lo cierto es, que más allá de si resolveremos aquí o no el lugar de las mujeres en la “deconstrucción del falogocentrismo”, nuestra intención ha sido realizar un trabajo como éste, sabiendo que en Derrida podríamos encontrar muchas respuestas. Sabiendo que la entrevista con Cristina de Peretti hace referencia a las luchas feministas, sabiendo que *Espolones* y que *Circonfesión* nos llevarían hacia la mujer o hacia la madre. Por ello, la elección del autor y de nuestro tema respondió a una decisión que pensamos podría aportar a lo que se ha dicho sobre las madres, sobre las mujeres, sobre lo femenino, o sobre la diferencia sexual en otras disciplinas.

Ya finalizando nuestro trabajo, se hace necesario relevar que los significantes que nos convocaron -que aunque los hayamos hecho aparecer forzosamente juntos e hilvanados de buena o mala manera- parecen tener sentido cuando reparamos en que el “objetivo” que nos propusimos está probablemente cumplido. Nuestra intención fue llevar a cabo una travesía por la madre y la realizamos a través de cinco capítulos en los que decidimos una estrategia, y en donde la llegada al problema implicó una serie de ideas ya imaginadas. Luego el camino se trazó desde “lo general a lo particular”, asumiendo que hablar primero del falogocentrismo, podría ponernos en el contexto del autor y del problema. Ahora quizás, si hubiera que recomenzar la tarea, habrían muchos énfasis distintos. Tal vez los textos referidos a la mujer, lo femenino o la diferencia sexual, se hubiesen mantenido mucho más ocultos, y la escritura y la huella aparecerían mucho más profundamente. Pero aún así, digamos que nuestra “operación materna” existe en tanto no es una operación, y que si bien es posible encontrar uno o varios rastros maternos en la obra de Derrida, resulta demasiado arrojado decir que estamos ante un movimiento de trabajo pre-concebido, en que el autor se haya puesto por delante pensar a la madre de

¹¹⁶ De Peretti, Cristina. Op. cit.

tal o cual manera.

Por el momento digamos, que al menos como primera aproximación, como “estado del arte”, podemos dar cuenta de manera más o menos “adecuada” de algunas nociones, aunque otras quedarán ahí sólo como referencias o como lugares no visitados. Pero al menos, cumplimos con nuestra “insistencia” y pusimos de manifiesto nuestra intención de transitar con Derrida y en Derrida, tanto por la madre encarnada como por la madre más abstracta, tanto por *khôra* como por Georgette, por las madres, las mujeres, lo femenino, la diferencia sexual, todo esto con referencia a la teoría feminista, a las luchas feministas y a su necesidad, a la “deconstrucción del falogocentrismo”, o en resumidas cuentas, por un camino que nuestro autor nos abrió y ayudó a trazar, y que habrá que seguir viendo cómo transitamos.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Amorós, Celia (ed.). *Feminismo y filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*, Editorial Sudamericana,
- Bennington, Geoffrey y Jacques Derrida. Jacques Derrida, Cátedra, Madrid, 1994.
- Derrida, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Flammarion, Paris, 1978.
- Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension. Entretiens*. Galilée, Paris, 1992.
- Derrida, Jacques. *Khôra*, Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pre- textos, Valencia, 1997.
- Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A ediciones, Barcelona, 1997.
- Derrida, Jacques. *Cómo no hablar. Y otros textos*, Proyecto A ediciones, Barcelona, 1997.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- Derrida, Jacques. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009.
- Derrida, Jacques. *La difunta ceniza / Feu la cendre*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2009.
- Feder, Ellen K; Rawlinson, Mary C. y Zakin, Emily (eds.). *Derrida and Feminism. Recasting the question of woman*, Routledge, New York 1997.
- Ferraris, Maurizio. *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Siglo del hombre editores, Instituto Pensar, Bogotá, 2009.
- Fraisse, Geneviève. *La diferencia de los sexos*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, Tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

- Héritier, Françoise. *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Irigaray, Luce. *Ser dos, Paidós*, Buenos Aires, 1998.
- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007.
- Kristeva, Julia. *Historias de amor*, Siglo XXI Editores, México, 1995.
- Marchant, Patricio. *Escritura y Temblor*. Pablo Oyarzún y Willy Thayer editores, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2000.
- Sau, Victoria. *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*. Editorial Icaria, Barcelona, 1995.
- Tubert, Silvia. *Mujeres sin sombra. Maternidad y Tecnología*. Siglo XXI editores, Madrid, 1991.
- Tubert, Silvia (ed). *Figuras de la Madre*, Cátedra, Madrid, 1996.
- Vilches Norat, Vanessa. *De(s)madres o el rastro materno en las escrituras del Yo. (A propósito de Jacques Derrida, Jamaica Kincaid, Esmeralda Santiago y Carmen Boullosa)*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2003.

Artículos, entrevistas y revistas

- De Peretti, Cristina. “Entrevista con Jacques Derrida”. *Política y Sociedad* 3 (1989) Madrid, pp. (101-106) y en *Debate Feminista* (septiembre 1990). Edición digital de Derrida en castellano.
- Glavic, Karen. “Esa femenina oscuridad o el eterno femenino en Emmanuel Levinas”, en *Revista Paralaje*, PUCV, n°3, 2009.
- Smith, Sidonie. “Hacia una poética de la autobiografía de mujeres”, en *Suplementos Anthropos*, n° 29, 1991, pp. 93-105.
- Sotomayor, Áurea María. “Carne Color Corrupción: Bilengua e hibridez en La autobiografía de mi madre, de Jamaica Kincaid”, en *Signos Literarios y Lingüísticos III*, enero-junio 2001, pp. 53-67.
- *Revista Actualidad Psicológica*. Año II, número 16 “La madre”, Agosto 2003, Chile.

Fuentes secundarias

- Cragnolini, Mónica (comp). *Por amor a Derrida*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2008.

- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques. *Glas*, University of Nebraska Press, 1986.
- Derrida, Jacques y Cixous Hélène. *Velos*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- Irigaray, Luce. *Ser dos*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Kincaid, Jamaica. *La autobiografía de mi madre*. Lumen, Barcelona, 1998.
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002.
- Levinas Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil Libertad*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2004.
- Marchant, Patricio. *Sobre árboles y madres*, Ediciones Gato Murr, Santiago, 1984.
- Münnich, Susana. *Nietzsche: La verdad es mujer*, Editorial Universitaria, Santiago, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial, Madrid, 1992.
- Platón. *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1982.
- Rousseau, Jean Jacques. *Confesiones*, Sopena Argentina, Buenos Aires, 1947.
- San Agustín, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Sloterdijk, Peter. *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2008.