

LUCE IRIGARAY: DESMONTAJES DE LA FAMILIA PATRIARCAL U ORDEN FALOCRÁTICO¹

Cecilia Sánchez G.*

RESUMEN

Para examinar algunos aspectos de lo que ciertas filósofas del feminismo, de los estudios de género y de la diferencia sexual han denominado *familia patriarcal*, son varios los temas y problemas involucrados. En el caso de este artículo, me interesa interrogar el pensamiento de Luce Irigaray a propósito de su crítica a la ideología patriarcal u “orden falocrático”, defendido por el psicoanálisis de Freud y Lacan y por la filosofía hegeliana, entre otros filósofos. Mi interés en esta pensadora de origen belga, conocida como una de las representantes del feminismo de la diferencia sexual en Francia en la década del 70’, se debe a su estilo de reflexión democratizador para ensanchar las esferas de lo público y lo privado al proponer al “otro”, borrado por el sujeto neutro, como “dos”. Su propósito es reinscribir lo no idéntico en el marco de una sociedad plural que se prepara para el advenir de una comunidad relacional que se entiende como co-habitar.

Descriptor: género– sexualidad– lo femenino– familia patriarcal– Irigaray.

¹ Este artículo se realizó bajo las coordenadas del proyecto FONDECYT: “El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad y la intersubjetividad en Hannah Arendt y Luce Irigaray” N°1130252.

* Doctora en Filosofía (Universidad Paris 8) y en Literatura (P. Universidad Católica) [cotutela]. Académica del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Universidad ARCIS, también es profesora en el Magíster de Estudios de Género y Cultura en CIEG, Universidad de Chile.

1. INTRODUCCIÓN

En su libro *Especulum*, Luce Irigaray cataloga a Platón, Freud y Lacan de filósofos falocráticos debido a que reducen al “otro” a la economía de lo “Mismo”.² En períodos posteriores incluye en la lista de los falocráticos a Hegel, Marx, además de Lévi-Strauss.³ Para entender la equivalencia entre patriarcado y falocratismo cabe adelantar que el pensamiento de Irigaray se mueve en la doble esfera de las categorías filosóficas y psicoanalíticas. A nivel filosófico, la crítica al patriarcado la dirige a categorías metafísicas tales como *Todo, Uno, Mismo, Espíritu*. Los mencionados son conceptos omniabarcadores que al proponerse universalizar al género humano, hacen desaparecer la diferencia sexual. A nivel psicoanalítico, examina de modo crítico el *sexo único* descrito por Freud en gran parte de su obra. En ambas esferas del saber, lo que queda fuera de juego es lo que Irigaray denomina “lo femenino”.

Lo “femenino” es una palabra muy escurridiza en sus escritos, puesto que el patriarcado científico y filosófico la ha dotado de contenidos negativos; en cambio, la autora se propone entenderla desde significados abiertos y plurales, además de cuidar que no se confunda a las “mujeres” con “lo materno”. Según señala en una entrevista a propósito de la sexualidad: “lo femenino es siempre descrito como defecto y atrofia, reverso del único sexo que monopoliza el sexo masculino”.⁴ En el caso de la filosofía, de su retórica interroga un conjunto de categorías conceptuales y simbólicas. Respecto de Platón, pone en entredicho la “luz” y el “sol”, usualmente asociadas a la razón; igualmente, la “caverna” o “cripta” las entiende como metáforas del cuerpo femenino y también como lugares de encierro de las mujeres, según puede leerse en *Antígona*: la conocida obra de Sófocles citada a menudo por Irigaray. En su período de lectura de Hegel, es crítica del universalismo abstracto que aliena a las mujeres a deberes abstractos que impiden su singularidad. Antes de preguntar más directamente por lo que ella entiende por “femenino”, tantas veces criticada porque pareciera esencializar esta diferencia, es necesario situarse primero en las escenas de la familia elaboradas desde el psicoanálisis y desde la filosofía.

2. LA ENVIDIA DEL PENE Y LA ESCENA FAMILIAR

Desde la célebre postulación de Freud de la “envidia del pene”, la enigmática sexualidad femenina aparece marcada por la envidia de lo que *carece*. Esta carencia escenifica a la familia completa, ya que cada miembro femenino de la familia la

² Ver de Irigaray, L., *Especulum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978.

³ Respecto de las referencias y comentarios críticos a Hegel y a Marx ver *Amo a ti*, traducción Víctor Goldstein, Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1994. En relación a Lévi-Strauss, ver de Irigaray *Sexes et parentés*, Éditions de Minuit, Paris, 1987.

⁴ Cfr. Irigaray, L., *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009, p. 52.

experimenta desde su perspectiva. Por ejemplo, una niña padece este sentimiento frente al pene de su hermano o al de otros niños. De la envidia de la niña deriva el odio a la madre y a las demás mujeres, incluyéndose, porque todas experimentan la falta de un sexo valioso. El padre, en cambio, es el poseedor del *falo* que ellas querrían tener en vez del pequeño clítoris.⁵ A partir del valor del *falo*, Freud asume que un equivalente de éste en el caso de las mujeres es un hijo. La rivalidad con la madre y con otras mujeres gira, así, en torno del sexo masculino. La escena se complica todavía más cuando Freud explica que las mujeres para seducir a los hombres se identifican con las madres de éstos. Tal identificación la lleva a decir que los hombres adquieren la identidad de *hermanos* de sus hijos puesto que se orientan al mismo objeto de amor. ¿Cuál es la posición de Irigaray frente a esta escena familiar?

Irigaray no desmiente esta escena. Su crítica consiste en decir que es “ideológica” porque Freud la presenta de modo ahistórico. Sobre todo, porque no asocia los así llamados “síntomas” de las mujeres con alguna determinación cultural. Bajo la perspectiva de Freud, el modelo familiar de corte patriarcal comparece congelado y las mujeres quedan sometidas, de por vida, a la ley del padre y a la devaluación de un cuerpo tachado de atrofiado. Bajo este diagnóstico, las mujeres son vistas como frías y pasivas, además de distanciarlas de la cultura y la política. En el caso de los hombres, la única privación que podría resultarles insoportable es la lactancia, aún cuando el principal paliativo consiste en considerarse el origen de la gestación, apelando al derecho de marcar con su nombre al producto del acto de copular. En resumidas cuentas, las mujeres son anónimas en el acto de la procreación, máquinas al servicio de un amo, equivalente a un “fuera de la escena”, entendido como un “fuera de la representación”.⁶

Si bien este fuera de la representación se refiere a la madre, mucho más espectral e impropio es “lo femenino”.⁷ A diferencia del papel cultural del padre en la sociedad, a la madre se le asigna un carácter primitivo del que hay que desligarse para entrar en la cultura. El apego al cuerpo materno, calificado de “continente negro” por estar fuera de la cultura, tiene el peligro de atrapar a los hombres en la locura porque se entiende como una ocupación indebida del lugar del padre. A su vez, “el cuerpo a cuerpo con la madre” los psicoanalistas lacanianos lo ven como una regresión a la “primera envoltura” o matriz originaria, signo de regresión mortal a un lugar del que el padre hace de rescatista al ofrecer su lengua paterna mediante el apellido e incluso el nombre de pila. Culturalmente hablando, debemos ser salvados del insondable ombligo que nos une a la madre para acceder al exterior o mundo social. También se nos debe sacar del dominio de la oralidad, sed infinita

⁵ Para Irigaray, el clítoris es ridiculizado por sólo el hecho de ser comparado con el pene, ya que es expuesto a una completa “descatectización”. Con esta palabra quiere decir que se vacía de su “carga” o “catexia” de energía psíquica. Ver Irigaray, L., *Especulum*, p.20.

⁶ *Ibid.*, p.20.

⁷ En su comentario sobre Irigaray, Butler advierte que lo femenino no es algo, sólo opera como reflejo falso de lo que sí es. Ver de J. Butler, “Irigaray/ Platón”, en *Los cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

que puede llevarnos a la muerte o a la locura. De acuerdo a este esquema, el hijo es un parricida en el enterramiento de la locura de la madre. Más aún, para la autora belga la cultura patriarcal funciona sobre la base de un matricidio, cuestión que Freud no señala en *Totem y tabú*.⁸

Bajo esta ideología, el mundo corporal se descorporaliza subordinándose al ámbito de la lengua que se limpia de la simbolización del ombligo y de la matriz materna, confundida con el sexo de la mujer. Esta confusión se advierte en la división del trabajo que prescribe a las mujeres la función de la maternidad como su principal ocupación. En el sexo, los cuerpos femeninos son para los hombres “sus cuerpos” para salvaguardar sus propios cuerpos. Significado así el cuerpo femenino, otra de las tantas recomendaciones de Irigaray es no dejar de hablar en el momento del sexo o en el amamantamiento con el propósito de impedir la asimilación del cuerpo al mutismo.

En el esquema de la maternidad, Irigaray se propone marcar la diferencia que implica ser “hijo” o “hija” en la relación con la madre, ya que el amor al cuerpo de la madre de parte del hijo supone una heterosexualidad arcaica que, según Irigaray, llega a ser “normativa” sólo en el caso de las mujeres. Al respecto señala:

Y cuando la teoría analítica dice que la niña debe renunciar al amor de y hacia su madre, a fin de acceder al deseo del padre, está sometiendo a la mujer a una heterosexualidad normativa, corriente en nuestras sociedades, pero completamente patógena y patológica. Ni la niña ni la mujer deben renunciar al amor a la madre.⁹

En su lectura sobre algunos pasajes del *Timeo* de Platón sobre la “chora”, Judith Butler la acusa de partir de una “matriz heterosexual”, porque entiende tácitamente que el penetrador es un “él” y “ella” es lo penetrado, suponiendo que lo masculino es “impenetrable”. Además, porque lo femenino monopoliza la figura de lo excluido al no tener una figuración ni un sitio estable en el pensamiento de Platón, debido a que es un exterior con respecto a la violencia falogocéntrica que funda su forma en un receptáculo.¹⁰ Podría defenderse a Irigaray diciendo que cuando lee a Platón lo que lee son las metáforas del falogocentrismo y, además, porque cierto tipo de heterosexualidad es cuestionada por la autora en textos no citados por Butler. Como parte de la reivindicación a la madre, Irigaray recomienda la “homosexualidad secundaria” en las mujeres porque propicia el amor a las otras “mujeres- hermanas”, única manera de hacer frente al culto fálico. Reivindica también las genealogías femeninas: hijas, madres, abuelas y bisabuelas, ya que la familia tradicional se deshace de ellas. La homosexualidad y el autoerotismo son recomendados también para

⁸ Irigaray, L., “El cuerpo a cuerpo con la madre”, en *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, Madrid, edición LaSal, 1985, pp. 34-35.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ Butler, J., *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 85.

contrarrestar el modelo normativo de la sexualidad genital impuesto a la “mujer normal”, según la propuesta de Freud. Con estas autorizaciones, Irigaray no pretende en modo alguno renunciar al otro. En *Ética de la diferencia sexual* y en *Amo a ti* desarrolla algunos de sus postulados sobre la eticidad para que la relación entre hombres y mujeres no quede entregada a la *inmediatez*, según la propuesta de Hegel en *Fenomenología del Espíritu*. Precisamente, con el uso de la “a” en *Amo a ti* se propone remarcar que con respecto al amor hay dos intencionalidades y ninguna de ellas puede ser reducida a la posesión de un objeto.¹¹ En su discusión con Hegel, le reprocha haber convertido las relaciones intrafamiliares en relaciones alienadas.

3. LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU, EL AMOR Y LA FAMILIA ALIENADA

En lo que dice relación con la familia alienada, una interpelación insoslayable es la que Irigaray le dirige a Hegel, quien encara el amor bajo la lógica del trabajo, de acuerdo al esquema occidental del matrimonio. El problema que involucra a hombres y mujeres como sujetos sexuados en la familia es concebir esta relación bajo una muy mal disfrazada forma de explotación. ¿En qué sentido el amor puede ser un trabajo que se sustenta en la explotación? Según señala Irigaray en su lectura, esta situación obedece a que Hegel enfoca a la familia desde lo que llama “inmediatez natural”¹² y porque en esta inmediatez hombres y mujeres se relacionan como opuestos de acuerdo a la relación amo y esclavo. En el caso de las mujeres, en su función de “madres” y “esposas”, desarrollan un deber abstracto. La abstracción se debe a que en estas funciones se carece de singularidad porque se trata de tareas que se cumplen renunciando a deseos personales. De este modo, el amor, que antes del matrimonio está regido por la contingencia, tras el contrato pasa a ser un “deber” que debe amar lo genérico. Hegel señala al respecto:

En la casa de la eticidad [es decir en el oikos o domus o casa, o esfera doméstica, tal como el oikos o domus o casa o esfera doméstica pertenece a lo que estamos llamando eticidad] no es este marido, sino un marido en general, no este hijo, sino un hijo en general, y no es el puro sentir sino lo universal, en lo que se fundan estas relaciones de la mujer. La diferencia de su eticidad respecto de la del marido consiste precisamente en que la mujer, en su determinación por la particularidad y en su placer, permanece inmediatamente universal y permanece extraña o ajena a la particularidad de deseo; en cambio, en el hombre estos dos lados se separan, o caen uno fuera del otro, y mientras como ciudadano posee la fuerza autoconsciente de la universalidad, se cobra precisamente por ello el derecho del deseo, pero reservándose a la vez la libertad respecto del deseo, y manteniéndola. Por tanto, en cuanto en esa relación de la mujer se

¹¹ El “a ti” en español es diferente al “à toi” en francés. Lo que busca remarcar Irigaray con esta fórmula lingüística es la intersubjetividad de la relación entre dos personas mediada por la preposición “a”. En el idioma francés este recurso se usa para las relaciones humanas, descartando la relación entre una persona y un objeto.

¹² Irigaray, L., “El amor entre nosotros”, en *Amo a ti*, Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1994, p. 37.

mezcla la particularidad, la eticidad de esa relación no es pura; y en cuanto lo es, la particularidad o individualidad es indiferente, y la mujer se ve privada del momento de reconocerse como este self en otro self, [...]¹³

La renuncia es, así, a todo tipo de singularización en el amor matrimonial, incluido el amor a sí mismas. Para Irigaray, se trata nada menos que del borramiento o la negación de la individualidad de las mujeres, a diferencia del hombre, para quien “el amor con una mujer en su hogar representa el reposo complementario a su trabajo de ciudadano en la singularidad de un hogar”.¹⁴ En el espacio público, el hombre cumple con el deber de representar a la especie humana. Como señala Hegel, “el ciudadano no pertenece a la familia”,¹⁵ sin embargo, en su retorno al hogar “se cobra el derecho al deseo” y puede degradarse en el amor.¹⁶ Supuestamente, las mujeres deben permitirles a los hombres la inmediatez natural en la sexualidad, desatendiendo su individualidad. Por este motivo, Irigaray habla de una falta de normas del deseo masculino debido a que el “servicio al Estado” de los hombres tiene esta retribución a nivel del deseo sexual. En cambio, las mujeres desaparecen como individuos porque se definen desde su renuncia. En todo caso, ambos están, en palabras de Irigaray, “avasallados por el Estado”.¹⁷

Llama la atención que el razonamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* sobre la relación entre hombres y mujeres se haga en la sección donde comienza a desarrollar su concepción del “Espíritu”. Por lo mismo, cabe preguntar bajo qué condiciones el matrimonio forma parte de lo que Hegel entiende por “espíritu”. En el párrafo 163 de *Principios de la filosofía del derecho* lo indica diciendo: “Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual”; en seguida agrega que “el lazo espiritual es elevado con derecho a lo sustancial, que se mantiene por encima de la contingencia de las pasiones y del gusto particular pasajero, y es en sí indisoluble”.¹⁸

En la oposición naturaleza/ espíritu, establecida en el esquema hegeliano, las mujeres colindan con la naturaleza. En el marco del hogar doméstico, la disponibilidad para la sexualidad con un hombre y el engendramiento del hijo son actividades naturales, sólo se integran al *espíritu* cuando estas funciones se desarrollan como *deber*. Por esta vía, quedan sometidas al universal que encarna la comunidad humana. Los hombres viven una situación intermedia: acumulan y producen bienes para la familia, a la par que desarrollan actividades para la comunidad pública, formando parte de un modelo de humanidad que les permite

¹³ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 555.

¹⁴ Irigaray, L., “El amor entre nosotros”, p. 40.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 548.

¹⁶ *Ibid.*, p. 555.

¹⁷ Irigaray, L., “El amor entre nosotros”, p. 41.

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 208.

singularizarse. La comunidad doméstica dominada por un padre patriarcal pasa de la naturaleza a la cultura cuando convierte el deseo sensible en cultura. A esta conversión Hegel la llama “el deseo santificado”, es decir, el deseo convertido en trabajo. Para Irigaray, el deseo sexual no es sacrificable al trabajo de la comunidad. De este modo, lo que el patriarcado aprecia como sensible o natural en una mujer se debe ver como espiritual. Hombres y mujeres deben apreciarse mediatizados por la singularidad en vez de relacionarse desde el instinto inculto que permite la relación con el otro más que bajo el sometimiento. Irigaray entiende la singularidad desde la genealogía de una historia particular, un devenir que realizo en el marco de una cultura que no puede reducirme a naturaleza. Tampoco se puede aceptar una espiritualización que borre la singularidad de cada sexo en la concepción unitaria de la humanidad.

Para Irigaray, la salida de la abstracción —según la entiende Hegel— también supone recuperar el cuerpo que, de natural, pasa a hacerse carne mediante el cultivo de la pluralidad. Según he señalado en un artículo sobre Irigaray y Arendt, “en este devenir corporal, el deseo puede llegar a ser intersubjetivo cuando se hace nacer un cuerpo propio. Educando las pulsiones y los instintos, se podría escapar de poderes patriarcales o matriarcales que proyectan relaciones sin reciprocidad”.¹⁹

En el marco de la familia, un último ingrediente que hace muy revelador el esquema de lo espiritual en Hegel con respecto a las relaciones parentales, se refiere a la pureza de la relación hermano-hermana. Hegel recoge este modelo de espiritualidad de *Antígona*, donde la relación está basada en la suspensión de la pasión: “relación pura y sin mezcla”.²⁰ Porque no se desean el uno al otro, dirá Hegel, lo femenino alcanza el “ser ético”.²¹ La relación con la hermana se diferencia de las relaciones de madre y esposa, pues, al incluir algo natural que pertenece al placer, se definen por la desigualdad con respecto a la espiritualidad masculina. Para Irigaray, el vínculo entre hermano y hermana es el sustrato de la realización de la familia y el Estado en Hegel, ya que la ética se realiza a costa del sacrificio de la hermana, además de que este sacrificio cumple con una “ley subterránea”, es decir, con una voluntad divina. A mi juicio, la esposa está prefigurada por esta relación entre hermanos para proyectarla como obligación mediante la neutralización de los deseos.

Irigaray rechaza esta función histórica asignada a las mujeres, dado que considera que *Antígona* es una “antimujer” porque está producida por una cultura únicamente masculina. Creonte es, entonces, el personaje que prescribe el destino del encierro al personaje “*Antígona*”. Este encierro la pone en la periferia de la ciudad, en una cripta que simboliza

¹⁹ Sánchez, C., “Recomienzos del cuerpo: el intervalo en Irigaray y el nacer en Arendt”, en Marisa Muñoz y Liliana Vela (eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*, Mendoza, Colección Cuadernos De Cuyo, 2013, p. 106. Este artículo ha sido escrito en el marco de la investigación FONDECYT que realizo desde el 2013.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Fenomenología*, p. 554.

²¹ *Ibid.*

la exclusión. Como prueba de los valores masculinos o viriles de la sociedad patriarcal, Irigaray cita las palabras que Creonte utiliza para justificar dicho castigo: “Ya no soy un hombre, ella es quien lo es si la dejas vivir”.²² La transformación de esta sociedad que *sepulta* o *encierra* al *otro* sería una cuestión doblemente *ética* y *epistemológica*, contrapuesta a la concepción del sujeto que se ubica ante el mundo mediante actos como la explotación y la manipulación de la naturaleza. De allí que co-habitar sólo sea posible abandonando las “verdades monosexuadas”.

4. DESMONTAJES DE LA ECONOMÍA DE LO MISMO

Las relaciones patriarcales expuestas hasta el momento han sido abordadas desde el *a priori* de lo Mismo o falocratismo, cuyo discurso se reconoce en el uso de analogías, categorías dicotómicas y comparaciones. Si bien Irigaray se sitúa dentro del psicoanálisis en la descripción del problema, termina por salir de su área de validación cuando señala que éste termina por adaptar a las mujeres a una sociedad patriarcal por desconocer o simplemente no reconocer ciertas especificaciones del sexo femenino. Hasta aquí se podría suponer que el patriarcado se reduce a la esfera del padre antropológico, por sí llamarlo. Irigaray no lo niega, siempre y cuando se entienda que el discurso del padre comprende o engloba a todo discurso de poder. Esta asimilación la lleva a decir que el *logos* filosófico opera en lo que ella denomina “la economía de lo Mismo” porque al absorber a todo *otro* hace desaparecer las diferencias, especialmente la diferencia sexual.

Un primer camino para desbaratar la subordinación de las mujeres a lo Mismo sería el empleo de la mimesis, pero no para repetir lo mismo, sino como repetición lúdica. Irigaray señala en una entrevista: “si las mujeres imitan tan bien se debe a que no desaparecen en esa función. Permanecen también en otra parte: otra insistencia de materia, pero también de goce”.²³ El “en otra parte” tiene varias interpretaciones: una de ellas es alcanzar un “*ek-tasis* en lo trascendental”,²⁴ una travesía por el lenguaje que desmonte lo femenino como carencia, renuncia o defecto. También supone discrepar con lo propio o con una identidad cerrada. Entonces, ¿qué queda? Para alcanzar el *dos* en el marco del régimen de lo múltiple bien valen las dinámicas relacionales o intersubjetivas para, desde allí, resistir a todo concepto o idea sólidamente establecida. Este es el motivo por el cual Irigaray habla de “lo próximo” y del “dos”, además de discutir con las estructuras de lo binario “cara/dorso”.²⁵

En definitiva, para desestabilizar el falocratismo se deben invalidar sus definiciones. A su vez, las mujeres deben ser capaces de reflexionar sobre su propia explotación en el marco de la explotación en general, impidiendo seguir siendo tratadas como infraestructura

²² Irigaray, L., *Ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago, 2010, p. 154.

²³ Irigaray, L., *Ese sexo*, p. 57.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

ignorada. En este punto Irigaray se pregunta: “¿Es posible una política de mujeres?”²⁶ La respuesta sería afirmativa si dicha política se articula desde la doble reivindicación de la igualdad y la diferencia. A diferencia del feminismo ilustrado,²⁷ Irigaray discute con la igualdad universalizadora propuesta en el marco del falocratismo, sin negar en modo alguno la igualdad de sus derechos para dejar de ser parcializadas o violentadas, aunque también recomienda sacarse la “mascarada” de la feminidad impuesta por el patriarcado.²⁸ En este sentido, a nivel simbólico las mujeres deben dejar de ser objetos de consumo e intercambio para ser “sujetos hablantes” abiertas a devenires impensados.²⁹ Esto nos lleva a una tarea más difícil aún porque habría que discutir con la ley que determina desde el *falo* el lenguaje de la verdad y de los derechos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, Celia, “I, Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de lo masculino y lo femenino”, en *Participación, cultura política y Estado*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1990.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- _____, “Irigaray/ Platón”, en *Los cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006.
- _____, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción Juan Luis Vernal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

²⁷ El feminismo ilustrado coincide con la diferencia sexual cuando sostiene que el patriarcado borra la individualidad de las mujeres y las excluye de la política, pero difieren en el propósito de ingresar en la universalización del lenguaje público sin transformarlo. Ver Celia Amorós “I, Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de lo masculino y lo femenino”, en *Participación, cultura política y Estado*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1990. De Cristina Molina, ver *Dialéctica feminista de la ilustración*, Anthropos, Madrid, 1994.

²⁸ En *Ese sexo que no es uno*, Irigaray dirá que “mascarada” significa lo mismo que lo que Freud define por “femineidad”: es decir, la forma en que se llega a ser una “mujer normal”, ya que se entra en un sistema de valores que no corresponden al deseo propio. De este modo, ella circula “disfrazada” con los deseos-fantasmas de los hombres.

²⁹ *Ibid.*, p.63.

-
- IRIGARAY, Luce, *Espeulum. Espéculo de la otra mujer*, traducción Baralides Alberdi, Madrid, editorial Saltés, 1978.
- _____, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, en *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, traducción Mireia Bofill y Anna Carvallo, Madrid, edición LaSal, 1985.
- _____, “El amor entre nosotros”, en *Amo a ti*, traducción de Víctor Goldstein, Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1994.
- _____, *Ese sexo que no es uno*, traducción Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2009.
- _____, *Ética de la diferencia sexual*, traducción de Ágnes González y Lorena Fuster, prólogo de Fina Birulés y Lorena Fuster, Castellón, Ellago, 2010.
- MOLINA, Cristina, *Dialéctica feminista de la ilustración*, Anthropos, Madrid, 1994.
- SANCHEZ, Cecilia, “Recomienzos del cuerpo: el intervalo en Irigaray y el nacer en Arendt”, en *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*, Marisa Muñoz y Liliana Vela (eds.), Colección Cuadernos De Cuyo, Mendoza, República Argentina, 2013.
