Trabajo Final Integrador

“Filosofía, maternidad y biopolítica afirmativa. Sentidos de la maternidad en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y en *El orden simbólico de la madre* de Luisa Muraro”

Autora: María Marta Herrera

Directora: Dra. Mabel Campagnoli

Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Introducción

El problema que me interesa desarrollar en este trabajo es el de la maternidad en dos filósofas, Simone de Beauvoir y Luisa Muraro. El enfoque desde el cual partirá mi análisis es el de la filosofía feminista. Me interesa especialmente unir el problema de la maternidad con la filosofía porque implica un abordaje que se supone imposible para aprehenderla. En efecto si se piensa en la maternidad, en primera instancia se representa una condición natural intrínseca a los cuerpos de las mujeres. La identificación entre mujer y madre funciona eficazmente en todos los ámbitos de nuestra sociedad: en el orden simbólico, en el orden religioso, en el orden científico, en el orden jurídico. Pero estos mismos órdenes determinan el carácter natural y en consecuencia irreflexivo de la condición materna. De manera que las mujeres en tanto madres quedan subsumidas al orden natural que no tiene, no necesita voz, ni *logos.* Es decir, no es que no se habla, ni se produce conocimiento sobre la maternidad sino que me interesa rescatar a estas dos autoras que denuncian la manera androcéntrica y patriarcal de producción de ese conocimiento.
Las dos filósofas elegidas intentaron desde sus perspectivas pensar esta cuestión. Simone de Beauvoir, pensadora existencialista y feminista de la igualdad, encuentra en la maternidad, en la capacidad reproductora de las mujeres, el principal escollo para que las mujeres alcancen la trascendencia, es decir, el reino de la libertad que le compete a todo ser humano perseguir. Mientras las mujeres queden atrapadas en la maternidad, quedarán sometidas a la inmanencia y en consecuencia, no podrán alcanzar el status de sujetos, de ciudadanas libres, autónomas. Considero que la posición de Beauvoir constituye el antecedente indispensable respecto a esta cuestión dentro de lo que sería el feminismo de la igualdad. Su reflexión, especialmente en *El segundo sexo* (1949), instaló en la lucha por la emancipación de las mujeres la compleja y conflictiva relación entre la maternidad y las mujeres. El escándalo, - en el momento de la publicación del libro y posteriormente- que suscitó su posicionamiento nos indica la importancia de lo que se ponía en juego: el intento de separar la maternidad y el cuerpo materno, de las mujeres, en tanto sujetos, libres y autónomos.

Por otra parte, Luisa Muraro, filósofa italiana, se inscribe en el pensamiento de la diferencia sexual. Su perspectiva respecto a la maternidad también convoca a una reflexión para

desarmar la identidad mujer igual a madre; pero, en una crítica al patriarcado y especialmente, a la filosofía, que se ha apoderado de la potencia materna para subvertir el orden simbólico. En efecto, en *El orden simbólico de la madre* (1991), la autora critica como la filosofía, la ciencia, la religión se han apropiado de la capacidad simbólica de la madre, silenciándola y atribuyéndosela como propia. En la propuesta de Muraro, no hay posibilidad de libertad en las mujeres,- ya no de emancipación- mientras ellas no logren restituir ese orden simbólico de la madre, que no es sólo simbólico sino material, se trata de las madres de carne y hueso y de su capacidad de dar a luz no sólo niños y niñas, sino mundo humano.

Considero que estas dos autoras que se posicionan en dos perspectivas, en principio antagónicas dentro la historia del feminismo (feminismo de la igualdad vs. feminismo de la diferencia)[1] resultan importantes no solamente como ejemplos paradigmáticos de las posibles soluciones para cuestionar la maternidad dentro del sistema patriarcal, sino también en el contexto actual de nuestro país del debate por la despenalización del aborto. A la base de este debate, están arraigadas posiciones incuestionadas sobre el significado de la maternidad, o quizás y más riesgoso aún para las mujeres, una férrea convicción en mantenerla en el ámbito de la anomia, del silencio, de la irreflexión y por ende, con la necesidad de que ese significado sea tutelado, explicado y guiado por los varones y/o por quienes defienden una visión androcéntrica y patriarcal.

Antes de adentrarme en el pensamiento de estas dos filósofas, quisiera esbozar algunas ideas que me permiten contextualizar de manera general el problema de este trabajo. Desde

[1] Entiendo por feminismo de la igualdad al posicionamiento del movimiento de mujeres que asume la igualdad como el objetivo primordial a alcanzar en pos de la efectiva emancipación y libertad. Esta libertad implica no sólo la igualdad jurídica, sino también la igualdad social-educativa, la igualdad sexual, la igualdad simbólica y representativa. La igualdad entonces, se constituye en el parámetro para cuestionar y analizar el lugar que ocupan las mujeres en el mundo humano, pasado, presente y futuro.
El feminismo de la diferencia, en cambio, propone que la liberación efectiva de las mujeres del sistema patriarcal no debe enfocarse en la modificación del mundo androcéntrico, buscando ser insertadas en él, sino más bien se trata de dirigir el análisis a lo que diferencia, distingue a las mujeres en ese sistema. Esa diferencia ha sido cuidadosamente silenciada e invisibilizada, o bien, denostada e inferiorizada, por lo cual exige un trabajo de búsqueda e introspección de otras formas simbólicas, de las prácticas de cuidado y reproducción de lo humano, de otras maneras de experimentar el cuerpo y la sexualidad con independencia del mundo masculino.
Estoy definiendo ambas posiciones en términos muy generales puesto que cada una de ellas se ha visto permeada por aspectos sociales, políticos e históricos que han resultado en procesos complejos y muy ricos en sus derivaciones.

tiempos remotos, se considera, me atrevería a decir en todas las culturas, que el desarrollo más acabado de una mujer es la efectiva realización de la maternidad. Ejemplos de ello son infinitos; desde nuestra cotidianeidad hasta recordar que en Esparta, los únicos que merecían ser enterrados con su nombre en la lápida eran los héroes de guerra y las mujeres que morían en el parto. Así pues la identidad de la mujer es la de ser madre, dadora y protectora de vida y piedra basal de la comunidad humana.

Pero, para Vegetti-Finzi (1997), *pensar* hoy la maternidad encierra las dificultades que tuvo pensar la sexualidad en el siglo XIX. Desde el inicio del feminismo, podríamos decir que con diferentes tonalidades, cuestionar, reflexionar sobre la maternidad ha sido un verdadero desafío en pos de la emancipación de las mujeres; porque la maternidad fue el problema existencial, material más evidente en la experiencia de su sujeción. Como señala Yvonne Knibiehler

> Si las madres y la maternidad no salen de las sombras quizás sea porque la producción de niños siempre fue (y sigue siendo) una cuestión de poder. El control de la fecundidad femenina es el lugar por excelencia de la dominación de un sexo sobre el otro. (2001:7)

Luego, la desnaturalización de la maternidad implicó toda una serie de estrategias argumentativas y políticas que han sido defendidas tanto por el feminismo de la igualdad como por aquellos feminismos surgidos con la irrupción de la diferencia[2].

Dentro de los lineamientos del feminismo de la igualdad, la maternidad se presentaba como un escollo material y simbólico en la medida que impedía la posibilidad de las mujeres de ser consideradas iguales sujetos de derechos que los varones. El espacio de la

[2] Con "irrupción de la diferencia" aludo en particular, a los posicionamientos teóricos feministas que pretenden separarse de un feminismo de cuño moderno/liberal, basado exclusivamente en la prosecución de la igualdad y la emancipación de las mujeres. Cfr. nota 1
Por otra parte, desde los años 90 surgen posturas teóricas que intentan superar la oposición feminismo de la igualdad o feminismo de la diferencia, a partir de la complejización de dicha diferencia, que se había constituido en una marca esencial identitaria. Por ejemplo, el surgimiento de los estudios *queer* disloca la importancia de la diferencia sexual, haciendo estallar las identidades binarias. Cfr. Butler, J. (1999) *Gender Trouble.* Dado que las autoras a las que he dedicado el análisis de la maternidad no se enmarcan en este contexto, no haré referencia a esta crítica posterior pero deseo señalar su importancia en el análisis de la diferencia sexual.
Excede también los límites de este trabajo, incluir la perspectiva filosófica contemporánea acerca de la diferencia, en autores como Deuleuze, Derrida o Lyotard que han influido particularmente en algunas filósofas feministas del pensamiento de la diferencia sexual, como Rosi Braidotti o Françoise Collin.

maternidad es el espacio de la intimidad, de lo privado, de las emociones que debe ser regido por el espacio de lo público, es decir, el ámbito de la ley, el estado y la ciencia. Dentro de este esquema, varones y mujeres somos naturalmente diferentes y la maternidad es la prueba más contundente de ello. El feminismo de la igualdad se propuso superar esa diferencia biológica, de alguna forma liberarse de la maternidad, en la medida que lo fundamental para alcanzar el status de sujetos libres, autónomos no requería de ella, sino más bien encontrar los rasgos que nos igualaban a los varones.

Ya a mediados del siglo XX, alcanzados los derechos formales de igualdad (ciudadanía, voto, etc), que permitieron a las mujeres acceder a ese espacio público, a la educación en todos los niveles y a una cierta autonomía sobre sus cuerpos, su sexualidad y el control de la maternidad, surge el feminismo de la diferencia (en EEUU, especialmente) o el pensamiento de la diferencia sexual (de raigambre francesa e italiana) que, por el contrario, hará hincapié en esa diferencia fundamental que es la maternidad. Siempre pensando que si estamos hablando de feminismo estamos sosteniendo una unión inescindible entre lo teórico y lo político, las representantes del pensamiento de la diferencia buscarán reapropiarse de esa capacidad considerada natural e irreflexiva para desde allí desarticular el sistema patriarcal en todos sus aspectos. Por ejemplo, Nancy Chodorw (1978) planteará el desafío de pensar cómo transformar el orden de las cosas, de manera tal que en la división sexual del trabajo, el ejercicio de la maternidad no quede reservada exclusivamente a las mujeres, dado que no existen indicios evidentes, ni desde el psicoanálisis ni desde la sociología para justificar semejante hipótesis. Por su parte, los aportes de Carol Gilligan (1982) al desarrollo moral de niños y niñas, en EEUU, en oposición a su maestro Kohlberg constituyen un momento fundacional de un feminismo abocado al análisis del cuidado, de lo que está en juego en la capacidad de maternar y en la reproducción de la especie humana. En Europa, el feminismo francés representado por Luce Irigaray (1974) y el movimiento del pensamiento de la diferencia sexual en Italia, cuya figura más representativa es Luisa Muraro (1991), señalaron la importancia para el pensamiento feminista de la reapropiación del orden simbólico materno.

Por otro lado, cuando nos adentramos desde la filosofía en el significado de la maternidad saltan a la vista un par de presupuestos. En primer lugar, ha sido una tarea primordial de la

filosofía reconocer los límites del sujeto que piensa, que actúa, pero nunca se habla de la finitud de su diferencia sexual. En efecto, se parte de la hipótesis del ser-uno (Hombre) universal y neutro, de manera que la diferencia de los sexos no participa de su definición (Beauvoir, 1949). Permanece en el mejor de los casos como un carácter externo, secundario. Sin embargo, esta diferencia secundaria queda contenida en la constitución del ser-mujer. Es decir, la mujer es el depósito de la diferencia sexual. Es lo Otro; inmersa en la multiplicidad queda, según Teresa de Lauretis,

> simultáneamente ausente y cautiva en el discurso, de (la) que hablan constantemente pero que es inaudible o no se expresa, mostrad(a) como espectáculo y sin embargo sin representación, un ser cuya existencia y especificidad son simultáneamente afirmadas y vetadas, negadas y controladas. (De Lauretis, 1989: 107).

En segundo lugar, a lo largo de la tradición filosófica, se ha sostenido un esquema de rivalidad entre el mundo verdadero e ideal y el real pero engañoso – desde la mayéutica socrática, el mundo de las Ideas en Platón hasta *el hombre nuevo* de Rousseau. Lo que está en juego es el origen. Pero el origen al que se hace referencia, no es el real, concreto: el nacer de una mujer, sino que se propone un origen absoluto y a la empresa filosófica como la búsqueda en pos de él.

Por último, a partir del pensamiento de Michel Foucault (1977) se instaura una manera de entender la operación filosófico-política de enlazar el poder y la vida, la vida y las formas de vida, la política y la filosofía, que el filósofo denominó biopolítica. Son numerosas y diversas las recepciones que ha tenido esta perspectiva en los últimos cuarenta años. La teoría feminista también se vio enriquecida con su pensamiento, redundando en una mayor complejización de los problemas de la identidad, la sexualidad, el cuerpo y la vida de las mujeres[3]. La lectura de Foucault fue sin duda, un factor importante, aunque no el único, en el surgimiento de otros feminismos, no identitarios especialmente, en la recepción que se hiciera del filósofo en los ámbitos académicos de EEUU. En efecto, pensadoras como Judith Butler, Rosi Braidotti o Teresa de Lauretis, - por mencionar algunas- se reapropiaron

[3] Esto no implica descuidar el evidente y sabido olvido de Michel Foucault de cualquier referencia al pensamiento crítico feminista que le fue contemporáneo y que intentaba desmontar la sexualidad, la corporalidad, el poder y la vida desde otros lugares.

de las categorías foucaultianas para ensanchar los alcances de la teoría y la política feministas.

En estas derivaciones, me interesa en particular, la perspectiva de Roberto Esposito (2011) de una biopolítica afirmativa, es decir, en donde la filosofía no piense la vida en función de la política sino la política en la forma misma de la vida. Es decir, una biopolítica que "inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación" (Esposito, 2011: 253). Aunque Esposito tampoco menciona los aportes hechos por las pensadoras que aquí presentamos[4], me resulta útil su planteo para este trabajo que me permite unir filosofía, feminismo y biopolítica como claves interpretativas del análisis. Asimismo, podemos entrelazar estas perspectivas con los desafíos que presentan al aplicarlas a nuestro contexto geopolítico, tal como lo propone Carol Arcos Herrera (2018), en *Feminismos latinoamericanos: deseo, cuerpo y biopolítica de lo materno*.

La maternidad en *El segundo sexo.*

A modo de introducción, repasaré algunos aspectos socio-históricos en los cuales se inscribe *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir. Yvonne Knibiehler (2001) en *Historias de las madres y de la maternidad en Occidente*, sostiene que las sociedades occidentales tuvieron que repensar la maternidad a partir del siglo XX. El surgimiento de los estados de bienestar y el avance en las ciencias biológicas fueron determinantes para su cuestionamiento.

A nivel socio-político la Primera Guerra Mundial provocó una hecatombe en todos los ámbitos, repercutiendo también en la significación de la maternidad y en las mujeres. Por un lado, un descenso de los nacimientos y por otro, un aumento del trabajo asalariado de las mujeres que competía con su función de madres. Entonces, a pesar de los diferentes

[4] El autor, por ejemplo, hace referencia en *Bíos* a Donna Haraway, bióloga y filósofa epistemóloga, feminista, contemporánea pero resulta peculiar que no es mencionada en tanto feminista. Es decir, hay una expresa omisión a la teoría y al movimiento feministas como una perspectiva valiosa para el análisis de la vida humana.

regímenes políticos (liberales, socialistas o totalitarios) los estados asumieron políticas natalistas que buscaban ayudar a las familias y a la atención médica del parto. En términos generales, después de las incontables pérdidas humanas en la guerra, "la industria necesitaba brazos y el ejército, conscriptos" Knibiehler (2001:82), lo que llevó a una hostilidad creciente hacia las mujeres emancipadas. Puesto que para poder defender una política natalista eran necesarios métodos represivos. Francia fue de las democracias más severas en aplicar castigos a las mujeres que, por ejemplo, habían abortado, práctica que constituía un delito penal: en 1943 una mujer es guillotinada por este motivo (Knibiehler, 2001: 83). La presión natalista se ejercía, entonces, gracias a un marco moral e ideológico. "Se les repetía a las jóvenes y a las mujeres que su vocación original era criar hijos para la patria, velar por las buenas costumbres, ayudarse mutuamente" (Knibiehler, 2001: 84). Simbólicamente, se instituye el Día de la Madre en 1926 que en Francia era festejado con gran pompa, especialmente en el gobierno de Vichy y se otorga la Medalla de la Familia Francesa, dedicada a premiar las familias numerosas. Por otro lado, en busca del éxito de estas políticas natalistas, los gobiernos tuvieron que asumir algunos cambios que mejoraran la situación de las mujeres trabajadoras como por ejemplo, la licencia por maternidad,- en Francia se promulga en 1928-, o el acceso a cuidados especiales durante el embarazo y el parto así como también, asumir políticas familiares tales como subsidios por cantidad y edad de hijos.

Otro factor determinante en la resignificación de la maternidad lo constituyeron los avances médicos, modificando radicalmente las costumbres: cada vez más las madres fueron teniendo los partos en el hospital y comenzaron a fortalecerse disciplinas como la puericultura que guiaban a las madres en el cuidado *científico* de la gestación y crianza de los niños y las niñas. Si bien estas medidas favorecieron el descenso de la mortalidad materna e infantil, también produjeron un paulatino e irreversible desempoderamiento de esas prácticas de cuidado por parte de las mujeres, que, desde siempre, habían estado en sus manos.

Después de la Segunda Guerra Mundial se produce el fenómeno llamado *Baby Boom*[5], tanto en Europa como en Estados Unidos, con un aumento de la natalidad considerable. Las explicaciones de dicho aumento no estaban solo justificadas por las políticas públicas natalistas sino también explicadas en términos existenciales. En efecto, luego de cuatro años horrorosos de guerra y exterminio como nunca se habían vivido, se necesitaba creer en el futuro. "Los bebés representaban la esperanza, la vitalidad de aquellos y aquellas que querían la reconstrucción" (Knibiehler, 2001: 88). Pero como bien señala Knibiehler, ya no era suficiente ser primero madre, -trabajadora o no-, también eran ciudadanas por lo tanto tenían que cumplir un rol social y político. "La ciudadanía se arraigaba en la maternidad" (Knibiehler, 2001:89). Lo que produjo un efecto paradójico dentro del mismo fenómeno del *Baby Boom*: las mujeres se interesaron cada vez más en la contracepción. En Francia, por ejemplo, al mismo tiempo de la expansión natalista se produce un apogeo del aborto clandestino (entre trescientos y quinientos mil por año por cada ochocientos mil nacimientos vivos) (Knibiehler, 2001: 89). En síntesis, el *Baby Boom,* según Knibiehler, hizo que el parto saliera del ámbito de la vida privada de manera definitiva, debido a un conjunto de transformaciones técnicas, sociales, económicas y culturales. De modo que las jóvenes madres de la posguerra

> cedieron a sus deseos de tener un hijo de mejor grado que sus madres, [pero] de ninguna manera inscribieron este deseo en la docilidad y la pasividad tradicionales, sino que tenían una necesidad cada vez mayor de autonomía y de responsabilidad. (Knibiehler, 2001: 90)

Sintéticamente estos son los aspectos históricos que me resultan relevantes para el momento que, en 1949, Simone de Beauvoir escribe *El segundo sexo,* luego de dos años en los que febrilmente recaba toda la información que a su entender existía sobre el tema que le interesaba: la mujer y su condición femenina. En su momento la obra generó un gran entusiasmo entre las lectoras de todas partes, desde Europa a Japón, desde EEUU a

[5] Se denomina *Baby Boom* al incremento de la natalidad en Europa y en EEUU entre los años 1945 es decir, luego de la Segunda Guerra mundial y fines de los años sesenta. Este aumento de la natalidad tuvo numerosas consecuencias sociales, económicas: desde la revisión e implementación de políticas que protegieran la salud de las madres y sus hijos hasta transformaciones en la arquitectura de las ciudades. Por otro lado, fue el definitivo paso de la maternidad como un acto privado, doméstico a ser objeto de regulación por parte de la ciencia y del estado.

América del Sur, pero también provocó un escándalo social y académico que la sorprendió. El Vaticano lo prohibió pero también los países comunistas lo desaprobaron.

El tema, como ella menciona en numerosas entrevistas, le había sido sugerido por Jean-Paul Sartre, su compañero intelectual y de vida y le resultó irritante. Ya al comienzo del texto señala esa irritación que le provoca tener que escribir sobre su condición de mujer pues, a pesar de todo lo que se había escrito, parecía necesario insistir en esa indagación. Entonces, aceptando una tradición filosófica de la que se siente heredera, asume la tarea de mostrar cuál es el problema de la mujer a partir de los saberes culturales, científicos, filosóficos vigentes que pretenden describir objetivamente el significado del sujeto femenino. Todo *El segundo sexo* es el producto del esfuerzo por desnaturalizar el *Eterno femenino*, es decir, demostrar la falsedad de sostener la existencia de una esencia femenina. Y lo hará desde la propia experiencia como punto de partida. En palabras de Beauvoir:

> Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la humanidad. Si quiero definirme estoy obligada antes de nada a declarar, en primer lugar, `Soy una mujer´. Esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. (Beauvoir, 2018, 17)

Ahora bien, cuando Beauvoir analiza el enunciado: "Yo soy mujer", el significado de dicha afirmación está anclado en la distinción biológica de dos sexos.

> Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos 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 sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia. (Beauvoir 2018:17)

Es decir, todo ser humano posee un cuerpo y es sexuado. Hay un acento puesto sobre el dato biológico, irrefutable pareciera, del dimorfismo sexual. Para demostrarlo refiere a las evidencias científicas contemporáneas de las modificaciones hormonales en los cuerpos dimórficos, especialmente desarrolladas en el tomo I. Tal posicionamiento le valió posteriormente, a partir de los años ´70, numerosas críticas en las que en síntesis, se la

acusaba de reproducir el principio de la heterosexualidad obligatoria que está a la base del sistema patriarcal[6]. Pero, también es cierto que establece una distinción entre el dato de la biología y los modos en los que las diferentes sociedades han interpretado e instrumentado ese dato, convirtiendo esa interpretación en un aspecto esencial. En contraposición a la afirmación de Freud, sostiene que *la naturaleza no es destino* y mucho menos, que la naturaleza sea el fundamento de un determinado orden social. De esta forma Beauvoir da los primeros esbozos de lo que posteriormente en EEUU y en la vertiente anglosajona se denominará *género*, aunque ella nunca usa este concepto. Al diferenciar lo femenino y lo masculino por sobre el sexo-hembra y el sexo-macho respectivamente, posibilitó simbólica y políticamente, que dichas representaciones de lo femenino y de lo masculino puedan ser cuestionadas y modificadas, a nivel colectivo y/o individual.

Así, Beauvoir sostiene en su más famosa afirmación que "No se nace mujer, sino que se llega a serlo" (Beauvoir, 2018:207), tesis que sólo puede ser entendida en el marco de la filosofía existencialista que ella defiende. En efecto, la mujer no es un dato biológico sin más, sino un proyecto ante todo, que se elige en la medida que todo ser humano es una conciencia libre y autónoma, una trascendencia. Nada en el ser humano es fijo, determinado. La vida humana es un proceso que se vive en libertad. El problema está en que la mujer es definida, representada en función de una supuesta esencia femenina inmutable. Beauvoir señala que allí hay una contradicción evidente.

En la diferencia de los sexos, el varón se yergue como lo Uno, como el sujeto, el paradigma de lo humano y la mujer como lo Otro, modelo o copia defectuosa aunque necesaria en el proceso de autoconciencia del Uno. Nuevamente, Beauvoir se inscribe en la tradición filosófica moderna, especialmente la hegeliana para poder explicarlo.

> Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse éste como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo

[6] Desde el feminismo radical en EEUU (Kate Millet o Adrienne Rich) o desde la crítica lesbiana de cuño materialista francés (Monique Wittig, por ejemplo), se sostiene que el patriarcado está fundamentado a partir del principio de la heterosexualidad obligatoria. Es decir, que se asume no sólo la división binaria de los sexos sino también la heterosexualidad como la única sexualidad posible, natural para facilitar la reproducción humana y a la base de toda organización social.

> Uno, es preciso que se someta a ese punto de vista extraño.
> (Beauvoir, 2018,20)

Entonces, a pesar del carácter histórico de la construcción de la alteridad[7], Beauvoir nos muestra como la mujer, en cambio, ha sido constituida como un Otro Absoluto; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial – el varón. La pregunta que ella se hace es cuál es el origen de una sumisión al varón tan constante y persistente en el tiempo y en diferentes sociedades y culturas.

Volviendo a la corporalidad del ser humano, para Beauvoir no hay duda de que es un ser sexuado y en una determinada situación histórica. Pero los dos sexos no constituyen una relación de oposición simétrica: "no es la (relación) de dos electricidades, la de dos polos" (Beauvoir, 2018:17). El hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro. El hombre es el universal en tanto sintetiza la idea de ser humano y a la vez la singularidad del varón, del cuerpo sexuado masculino, cuya corporalidad, sin embargo, queda invisibilizada. En cambio, la mujer aparece como lo negativo, como receptáculo y representación de su sexo. La mujer es el sexo para el varón, se le presenta primordialmente como ser sexuado. De tal forma que la relación entre los dos sexos es claramente una relación jerárquica puesto que la mujer en tanto sexo, objeto, necesita ser gobernada por el varón. El cuerpo de la mujer se presenta como su prisión, no como el fundamento material de la posibilidad de su libertad y de su trascendencia. A esto es a lo que Beauvoir llama la caída en la inmanencia de las mujeres. Por el contrario, para los varones la experiencia del cuerpo vivido masculino resulta irrelevante para la realización de la autonomía y la libertad. Pero sin embargo, ese cuerpo masculino se constituye en el modelo normativo.

> Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras que considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. (Beauvoir, 2018:18)

[7] Beauvoir sostiene que el ser humano para poder afirmarse en su identidad se opone a otro ser humano que se presenta como su antítesis, por ejemplo, las diferencias entre pueblos, naciones o a nivel más micropolítico, el vecino, el pobre, el enemigo o el negro. Lo que resalta la autora es que siempre esa alteridad es temporal, construida en una determinada situación histórica; en consecuencia, que puede ser superada.

Si esto es así Beauvoir encuentra una flagrante mala fe en adjudicar debilidad, ineptitud o fragilidad al sexo femenino. No es que las mujeres *son* frágiles, débiles, emotivas, pasivas, etc. sino que *han devenido* tales al estar ubicadas en constante inferioridad o subsumidas al patrón masculino. No se nace inferior sino que se deviene inferior en virtud de una situación histórica, material, social que sostiene esa inferioridad. Más aún, el cuerpo es el resultado de las mediaciones en la situación, a través del cual la captación del mundo se amplía o se restringe. (Herrera, 2019)

Ahora bien, las mujeres pueden negarse a ser el Otro. Es su propia responsabilidad: asumir su existencia en tanto proyecto, inventarse sus propios fines y rechazar una vida subsidiaria del varón. Pero las mujeres son cómplices y también actúan de mala fe.

> Así, pues la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos para ello, porque experimenta el lazo necesario que la une al hombre sin plantearse reciprocidad alguna, y porque a menudo se complace en su papel de Otro. (Beauvoir, 2018:23).

Este punto veremos que es muy importante respecto a la maternidad y al lugar social que se le adjudica.

El problema del *segundo sexo* es que sabiéndose la mujer, una libertad autónoma en tanto ser humano, se descubre , se piensa, se representa, se elige en un mundo donde se le impone que sea un objeto, algo inesencial, que sea conducida por otra conciencia soberana y esencial. Es decir, se descubre como un ser oprimido. Entonces, la preocupación de su investigación es reformular la pregunta inicial sobre lo que es una mujer por: "¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer?" (Beauvoir, 2018, 31).

Diane Lamoureux [8]analiza el carácter paradojal del cuerpo en la obra de Beauvoir "a partir del momento en el que se concibe al cuerpo como situación, éste es a la vez el territorio de la opresión y un elemento de liberación" (Lamoureux, 2002, 56). Así se pueden encontrar tres figuras centrales del cuerpo en *El Segundo Sexo.* La primera sería la inercia de los

[8] Este análisis está tomado de un trabajo anterior Herrera, MM (2018). La traducción del francés del artículo de Lamoureux es propia.

cuerpos dominados; la segunda, la fabricación social de los cuerpos femeninos y la tercera, el cuerpo femenino subjetivado (Lamoureux, 2002,57-62).

En primer lugar, entonces, la inercia de los cuerpos dominados remite a que la asimetría de las relaciones sociales de los sexos la podemos reencontrar en la asimetría de la percepción de los cuerpos. A través de numerosos ejemplos históricos, literarios, filosóficos Beauvoir nos muestra cómo los cuerpos de las mujeres son percibidos como cuerpos defectuosos, incompletos en relación a los cuerpos masculinos. Luego, estos cuerpos femeninos son cuerpos oprimidos, o mejor dicho, que se han construido de esa manera como objetos y desvalorizados. No es una mirada devaluada y propia sobre el cuerpo sino que es la mirada del varón sobre el cuerpo femenino como devaluado, desvalorizado que la mujer asume como suya, natural. El cuerpo femenino es inerte porque está figurado por una voluntad externa, la del sujeto masculino. Por ejemplo, en la sección donde trata la iniciación sexual, podemos leer esta enajenación del propio cuerpo.

> el sexo femenino es misterioso para la mujer misma, oculto, atormentado, mucoso y húmedo; sangra cada mes, y a veces está manchado de humores y tiene una vida secreta y peligrosa (…) [la mujer] es succión (…); es una llamada inmóvil, insinuante y viscosa: al menos, así es como ella se percibe sordamente. (Beauvoir, 2018: 328-329)

La segunda figura corresponde a la fabricación social de los cuerpos femeninos. Pues, el cuerpo femenino oprimido que se describe en la primera figura no es asumido de una manera pasiva por las mujeres sino que experimentan la opresión que pretende adoctrinarlas para un destino natural al que han sido predestinadas: la reproducción de la especie. Beauvoir encuentra por ejemplo, en la crisis de la pubertad, la resistencia que el cuerpo de las mujeres opone al mandato patriarcal. Las niñas son educadas en un paulatino extrañamiento del propio cuerpo que redunda en una progresiva pérdida de confianza en sí misma.

> [el cuerpo es] una pantalla que se interpone entre la mujer y el mundo, una bruma ardiente que pesa sobre ella, la asfixia y la separa: a través de esa carne doliente y pasiva, el universo entero es un fardo sumamente pesado. Oprimida, sumergida, se convierte en

> una extraña para sí misma por el hecho de que es extraña para el resto del mundo. (Beauvoir, 2018: 270)

En contraposición, la educación de los varones consiste en resaltar el desarrollo y las potencialidades de sus cuerpos en la búsqueda del dominio, la fuerza y la potencia.

Por último, la figura del cuerpo femenino subjetivado está relacionada con la mujer liberada, con la puesta en palabras y en acto de la violencia que implican las dos figuras anteriores: contra la *verdad* del cuerpo femenino y contra la *violencia social* de la construcción de los cuerpos femeninos. Se trata de la liberación de las mujeres que desean escapar al determinismo biológico de sus cuerpos. En este sentido el aborto y la contracepción resultan herramientas fundamentales para Beauvoir en la búsqueda de la emancipación de las mujeres. Por supuesto, esta emancipación tiene dos pilares además fundamentales: una cierta igualdad jurídica y política y una independencia económica. El cuerpo de la mujer deportista se presenta como la figura paradigmática del cuerpo animado por una individualidad. Producto de la actividad, la mujer deportista es músculo, movimiento, impulso que toma el mundo y no una cosa, carne pasiva.

Dice Lamoreux que Beauvoir plantea en esta última figura la idea de una mujer cuyo cuerpo está diseñado desde el interior por su libertad que es lo que le permite trascender los límites objetivos del mismo. Que esos límites sean aprehendidos de una manera más determinante por las mujeres no está relacionado con el cuerpo femenino en sí mismo sino con la situación social porque "la situación no depende del cuerpo, es el cuerpo el que depende de ella" (Beauvoir, 2, 456 en Lamoureux, 2002: 62). Lamoureux reconoce en la perspectiva beauvoiriana un avance en la reconciliación entre el cuerpo y la subjetividad en la medida que el cuerpo se presenta como una superficie modelada desde el interior en vez del exterior. Pero habría una inmutabilidad en los cuerpos, es decir los roles sociales, las representaciones pueden cambiar pero no los cuerpos en sí mismos (Lamoureux, 2002, 60).

Beauvoir en más de setecientas páginas recorre todos los aspectos de la vida de una mujer desde que nace hasta su vejez: la historia y los mitos, los presupuestos que fundamentan el destino de las mujeres desde diversas disciplinas y las múltiples situaciones en las cuales se va forjando la condición de las mujeres como sujetos subalternizados y oprimidos.

A continuación analizaré el capítulo dedicado a la madre, centrándome en la crítica a la identidad: mujer igual a madre. En este capítulo Simone de Beauvoir se atreve a poner a la madre como sujeto hablante, no como un objeto pasivo que debe ser descripto por la filosofía, la ciencia, el psicoanálisis. Entonces recurre a voces que plantean el conflicto y ello no es un dato menor. Frente al discurso hegemónico del destino natural y feliz de toda mujer como madre, reproduce las voces de otras mujeres, testigos o sujetos del sufrimiento o de la ambigüedad de sentimientos que experimentan muchísimas mujeres – por no decir, la mayoría- sometidas a reproducirse. Helene Deutsch (1884-1982), psicoanalista austríaca que, por primera vez en la historia del psicoanálisis, se especializa en la psicología de la mujer y en el estudio de la sexualidad femenina; Sofía Tolstoi (1944-1919), la esposa del escritor ruso León Tolstoi con quien tuvo trece hijos y que, a través de sus diarios leemos el sufrimiento de un destino que no ha elegido; Colette (1873-1954), escritora francesa, transgresora de todas las reglas morales de su época; Katherine Mansfield (1888-1923) otra escritora neozelandesa, lesbiana que se rebeló contra los mandatos familiares; todas ellas son voces a quienes Beauvoir les otorga una autoridad epistémica frente al tema que quiere analizar. Rompe con las representaciones de la feminidad, señalando la complejidad del deseo femenino. Donde médicos, científicos, filósofos y religiosos ven la coexistencia armoniosa madre-hijo, Beauvoir muestra el conflicto y la diferencia.

Por ello, no cita ninguna voz a favor aunque no niega una posición favorable a la maternidad, siempre y cuando sea libre y no forzosa. Es decir, no es que niega la maternidad de plano sino que le parece harto sospechoso, de mala fe, el discurso hegemónico sobre el mandato de la reproducción de la especie en pleno siglo XX. Si queremos saber qué es una madre debemos escuchar estas voces disidentes y subversivas, que dan testimonio sobre cómo la maternidad, el cuerpo materno y el ejercicio de la maternidad son construcciones sociales pretendidamente naturales.

Desde su perspectiva existencialista, entonces, la caída en la inmanencia que ella observa en las mujeres, en general a lo largo de la historia, y en particular en 1949, está fundamentalmente provocada por la necesidad de reproducción de la especie humana y por el cuidado de las niñas y los niños. Las mujeres por no poder escapar al supuesto llamado de la Naturaleza, se convierten en Madres, en Otras oprimidas y subordinadas. Recordemos

que todavía estamos lejos de la revolución que provocaría el uso de la pastilla anticonceptiva. Analicemos entonces por qué Beauvoir sostiene una visión tan terrible de la maternidad a través de sus palabras,

> Por lo común, la maternidad es un extraño compromiso de narcisismo, de altruismo, de sueños, de sinceridad, de mala fe, de abnegación, de cinismo (Beauvoir, 2018, 498)
>
> A menudo, ya no le parece maravilloso, sino horrendo, que un cuerpo parásito deba proliferar en el interior de su cuerpo, la idea de aquella monstruosa hinchazón la espanta […] imágenes de hinchazón, desgarramiento y hemorragia. (Beauvoir, 2018: 238)
>
> la boca del niño las hiere: les parece que succiona sus energías, su vida, su felicidad. Les inflige una dura servidumbre, y ya no forma parte de ellas: se presenta como un tirano; miran con hostilidad a aquel diminuto individuo extraño que amenaza su carne, su libertad, su yo todo entero (Beauvoir, 2018:493)

Esta horrorosa descripción de la maternidad no solo generó un escándalo en su momento sino también en los análisis feministas posteriores, especialmente a partir de los años ´60, dando lugar a numerosas interpretaciones que no puedo transcribir en este trabajo. Lo que sí me parece importante destacar, es que frente a la ineludible realidad de la maternidad, Beauvoir no evita pensarla: ella denuncia en el cuerpo materno, la producción cultural del significado biológico de dicho cuerpo, negando en ese proceso a las mujeres como sujetos propiamente dichos, como seres libres, autónomos. En efecto, desestabiliza la idea patriarcal de la madre al subvertir las nociones esencialistas/naturales del destino femenino en la medida que descubre las representaciones culturales que se encubren bajo el concepto de instinto materno. Así pues, la crítica de Beauvoir no es exclusivamente a la maternidad propiamente dicha, ya que lo que la madre gesta no es sólo un niño, sino que, también, contribuye al sostenimiento del patriarcado.

En este sentido, coincido con Linda Zerilli (1996) quien considera que la descripción "horrorosa" de la maternidad hecha por Beauvoir indica el distanciamiento entre la mujer y su vientre.

> [Cuando hablamos] del cuerpo materno: se trata de un cuerpo cuyo significado biológico se produce culturalmente al inscribirlo en los discursos de la maternidad, que postulan a la madre como sujeto negando a las madres y mujeres como sujetos. (Zerilli, 1996: 167).

Para Zerilli, Beauvoir postula una estrategia discursiva de "desfamiliarización, tan sofisticada como no reconocida: una nueva escenificación, muy intensa, provocadora y por momentos colérica, del drama tradicional de la maternidad" (Zerilli, 1996: 157)

Simone de Beauvoir es coherente con su posición filosófica existencialista. De alguna manera, se vislumbra en su pensamiento el conflicto y el duelo por el sujeto moderno, por esa raigambre cartesiana de la cual se siente también heredera. Para ella, la maternidad es, entonces, la condición forzosa más importante, impuesta a un sujeto-mujer, (según un destino natural, defendido por la ley patriarcal, donde las mujeres pierden su autonomía y limitan su posibilidad de trascendencia). En las secciones de Formación y Situación de *El segundo sexo,* recorre minuciosamente, a través de numerosos casos concretos, el desarrollo de la niña hacia su madurez, mostrando cómo es formada en su cuerpo y en su subjetividad para cumplir con el mandato original de reproducción de la especie.

En este proceso de desfamiliarización (Zerilli) o desnaturalización que he mencionado, Beauvoir comienza el capítulo de la madre que corresponde a la primera parte del segundo tomo de su libro, llamada "Situación" planteando la cuestión del aborto. Resulta sorprendente comenzar una reflexión sobre la maternidad con la interrupción voluntaria del embarazo, pero la autora perfila desde los primeros párrafos su estrategia crítica. Es cierto que toda mujer pareciera tener un destino fisiológico, como reproductora de la especie pero siempre detrás de ese destino natural hay una voluntad. Lo humano no está sujeto a las leyes de la Naturaleza. Por eso, siempre hubo control de la natalidad, penoso, enojoso, rudimentario o no, clandestino o bien en algunos países desarrollados como política pública. Y, "desde hace aproximadamente un siglo, la función reproductora ya no está determinada por el solo azar biológico, sino que está controlada por la voluntad" (Beauvoir, 2018: 464)

En efecto, la prueba más contundente contra el naturalismo de la maternidad es la práctica del aborto. En la Francia de *El segundo sexo*, recordemos que el aborto estaba penado por

la ley, y que constituía una práctica tan extendida al punto tal que existían datos que probaban que había la misma cantidad de nacimientos que de abortos. Frente a esta evidencia empírica sin embargo Beauvoir denuncia como "Existen pocos temas respecto a los cuales la sociedad burguesa despliegue más hipocresía: el aborto es un crimen repugnante, y aludir a él es una indecencia". (Beauvoir, 2018: 464)

Relegando a la clandestinidad y al silencio, Beauvoir muestra, a partir de la recolección de numerosos testimonios directos o indirectos, en la voz de los profesionales que asistían a las mujeres, cómo se invisibilizan las condiciones en las que, de hecho, se practican los abortos. Es interesante que setenta años después de lo que ella planteó, los argumentos contra esta práctica siguen siendo los mismos. En primer lugar, la afirmación de que el aborto conlleva unos riesgos físicos y psicológicos para las mujeres que resultarían insuperables. En segundo lugar, las políticas que defienden los derechos del feto no son tan imperativas respecto a los derechos de los niños/as ya nacidos/as y de sus condiciones reales de existencia. Beuvoir señala una paradoja al respecto: las mujeres no tienen derecho sobre sus vientres pero los/as niños/as nacidos/as son "propiedades" de los padres; por lo tanto, los padres (madre y padre) tienen que hacerse cargo de ellos, incluso, no puede haber injerencia por parte del estado salvo en casos extremos de violencia y abandono[9]. En tercer lugar, las posturas antiabortistas no suelen dar las mismas razones de un humanismo tan recalcitrante respecto a los seres humanos involucrados en los conflictos bélicos. Los cuerpos en su mayoría muy jóvenes, destinados a morir en un conflicto armado estarían justificados. Recordemos que Simone de Beauvoir tiene muy presente los miles de soldados que habían perecido en las dos guerras mundiales. En cuarto lugar, para ella no hay razones prácticas de peso contra el aborto. Más bien son cuestiones de índole religioso o moral, especialmente en los casos de *maternidades ilegítimas* donde las mujeres prefieren morir en situaciones terribles a dar a conocer que están embarazadas por fuera de la institución matrimonial. La medicina tampoco escapa al discurso moralizante y ambiguo respecto a las mujeres que abortan.

> [la medicina] Declara que el feto no pertenece a la madre, que es un ser autónomo. Sin embargo, cuando esos mismos médicos "bien

[9] La paradoja de Beauvoir me remite al actual conflicto entre el estado y algunas asociaciones de padres en la campaña "Con mi hijo no te metas", que se ha esparcido sobre todo en los países de América del Sur.

> pensados" exaltan la maternidad, afirman que el feto forma parte del cuerpo materno, que no es un parásito que se alimenta a sus expensas. (Beauvoir, 2018: 466)

En quinto lugar, el aborto está indudablemente atravesado por la clase. Las mujeres de las clases acomodadas se pueden pagar la práctica con profesionales idóneos y sin correr riesgos en su vida ni en su integridad. En cambio, las mujeres pobres corren peligros que la mayoría de las veces les causan la muerte por la falta de dinero para acceder a un aborto seguro. Beauvoir piensa que la ilegalidad del aborto condena a las mujeres al silencio y a no poder pensar colectivamente, como sociedad, lo que les pasa cuando deciden abortar. El aborto sumido en una clandestinidad que todo el mundo reconoce, sólo refuerza la culpabilidad de las mujeres sin permitirles que puedan tomar esa decisión como expresión de su voluntad. Como vemos, *nada nuevo bajo el sol.*

Dice Beauvoir,

> Esta intervención que ella reclama, a menudo la rechaza en el fondo de su corazón. Se encuentra dividida en el interior de sí misma. Puede que su deseo espontáneo sea el de conservar ese niño a quien impide nacer; incluso si no desea positivamente la maternidad, percibe con desazón lo ambiguo del acto que realiza. Porque, si bien es cierto que el aborto no es un asesinato, tampoco podría asimilársele a una simple práctica anticonceptiva; ha tenido lugar un acontecimiento que es un comienzo absoluto y cuyo desarrollo se detiene. (Beauvoir, 2018: 472)

Ella, entonces, no defiende que el aborto sea una experiencia superficial para las mujeres sino que, enfrentadas a esa determinación, merecerían ser acompañadas y no abandonadas al silencio. La idea de *acontecimiento* se refiere propiamente al ámbito de lo humano, a la historia. Señala así cómo todo nacimiento es un acontecimiento humano, no solo algo natural.

Por último, Beauvoir denuncia la mala fe del sistema patriarcal con respecto al aborto. Los hombres[10] denuncian la inmoralidad del aborto públicamente pero obligan a las mujeres, a realizárselos en la intimidad. Hay una doble vara respecto a los valores que los hombres

[10] Beauvoir utiliza el término "hombres" para referirse al grupo de varones. En francés, no existe la opción de distinguir entre "hombre" y "varón" tal como existe en nuestra lengua castellana. Por eso mantengo el término original utilizado por la autora.

defienden: exaltan el destino de las mujeres como madres pero se desembarazan de sus obligaciones respecto de esos futuros niños que no tienen o no pueden tener un lugar en este mundo, especialmente en los casos de las maternidades ilegítimas. Beauvoir se pregunta:

> ¿Cómo no experimentarían estas [mujeres] una íntima desconfianza con respecto a principios arrogantes que los hombres proclaman públicamente y denuncian en secreto? Aprenden a no creer en lo que dicen los hombres cuando exaltan a la mujer, ni tampoco cuando exaltan al hombre: lo único seguro es ese vientre hurgado y sangrante, esos jirones de vida roja, esa ausencia de hijo. (Beauvoir, 2018: 473)

Resulta un poco más claro ahora, por qué nuestra autora comienza este capítulo sobre la madre con el tema del aborto. Nos muestra que no podemos hablar de un destino fisiológico de las mujeres a la maternidad sino que detrás de toda madre hay un sujeto-mujer, una voluntad. Ella nos presenta al aborto como la práctica desesperada de las maternidades forzadas. Por el contrario, si hubiera control de la natalidad y aborto legales, las mujeres podrían asumir libremente sus maternidades.

Pero también hay que dar cuenta de las contradicciones y la complejidad de la maternidad, que están celosamente relegadas al silencio por las propias mujeres y por el discurso hegemónico.

> El embarazo y la maternidad serán vividos de manera muy diferente, según se desarrollen en la rebeldía, la resignación, la satisfacción o el entusiasmo. Hay que tener muy en cuenta que las decisiones y los sentimientos confesados de la joven madre no siempre corresponden a sus deseos más profundos. Una madre soltera puede sentirse materialmente abrumada por la carga que se le ha impuesto de pronto, desolarse abiertamente por ello y encontrar en el hijo, no obstante, la satisfacción de sueños acariciados en secreto; a la inversa, una joven casada que acoja su embarazo con alegría y orgullo, puede temerlo en silencio y detestarlo a través de obsesiones, de fantasmas, de recuerdos infantiles que ella misma rehúsa reconocer. Ésta es una de las razones que hace tan herméticas a las mujeres sobre este tema. **Su silencio proviene, en parte, de que se complacen en rodear de misterio una experiencia que es de su exclusiva competencia;**

> **pero también se sienten desconcertadas por las contradicciones y los conflictos cuya sede son ellas.**[11] (Beauvoir, 2018: 474)

En las secciones anteriores de *El segundo sexo,* Beauvoir ha mostrado el carácter ambiguo en el desarrollo de la niña y de la joven frente al destino de ser madre. Vivido con temor, angustia o curiosidad, alberga fantasmas y sueños que dependen de la propia historia que le toca vivir, de su experiencia de vida. Ella trae a colación numerosos ejemplos que sostienen esa ambigüedad de la aceptación de la maternidad por parte de las mujeres, a partir de la forma en que han construido sus vínculos familiares e interpersonales. En dichos ejemplos, nos muestra cómo la gestación y el posterior nacimiento del hijo/a resulta un objeto simbólico y material con el cual las mujeres negocian su lugar en el mundo. No está hablando de malicia sino desnaturalizando la idea del amor maternal desinteresado, hegemónico. El hijo podrá ser la evidencia de una mala o buena relación con la madre, el fruto para la unión de un matrimonio, el medio para satisfacer al marido, etc. En síntesis, la maternidad posibilita a las mujeres, el cumplimiento de los anhelos de ser aceptada socialmente.

> Pero el embarazo es, sobre todo, un drama que se representa en el interior de la mujer; ella lo percibe a la vez como un enriquecimiento y una mutilación; el feto es una parte de su cuerpo y es también un parásito que la explota; ella lo posee y también es poseída por él; ese feto resume todo el porvenir, y, al llevarlo en su seno, la mujer se siente vasta como el mundo; pero esa misma riqueza la aniquila, tiene la impresión de no ser ya nada. Una existencia nueva va a manifestarse y a justificar su propia existencia, por lo cual se siente orgullosa; pero también se siente juguete de fuerzas oscuras, es zarandeada, violentada. (Beauvoir, 2018: 479)

[11] El subrayado es mío.

El cuerpo materno es la situación material, real y concreta donde se desarrolla lo que ella llama el "drama de la maternidad" en un sentido teatral: es protagonista y público a la vez.[12]

Ese drama se representa en el interior mismo de la mujer que se siente sujeto y objeto a la vez. Enriquecida como sujeto en la experiencia vital de tener la posibilidad de que otro ser humano pueda gestarse dentro suyo, se percibe a la vez como un instrumento pasivo, un medio que hace posible ese nuevo ser humano y que desde el inicio, no le pertenece. Su cuerpo no le pertenece, es para otro, se rebela por las náuseas, se contrae y se expande. De ahí, la mujer que es trascendencia, se ancla en la inmanencia. Su cuerpo la remite a la inmanencia que no puede controlar. Y a su vez orgullosa, es consciente de que algo nuevo, un acontecimiento humano, único e irrepetible va a tener lugar gracias a su cuerpo. Beauvoir nos ilustra de manera cruda una situación claramente contradictoria que se simplifica, ya sea enalteciéndola o transformándola en misterio, mito.

> ella forma con ese niño de que está henchida una pareja equívoca a quien la vida sumerge; prendida en las redes de la Naturaleza, es planta y bestia, una reserva de coloides, una incubadora, un huevo;(…) [Pero también] es un ser humano, consciente y liberado, que se ha convertido en pasivo instrumento de la vida. Habitualmente la vida no es más que una condición de la existencia; en la gestación aparece como creadora; pero es la suya una extraña creación, que se realiza en la contingencia y la ficción. (Beauvoir, 2018: 480)

Beauvoir presenta la paradoja filosófica implícita en el cuerpo materno en la cual la oposición sujeto y objeto queda cuestionada: es un ser humano, conciencia y libertad, que se ha convertido en un instrumento pasivo de la vida. Sin embargo se siente creadora/artesana de esa vida. Según Beauvoir, es una creación ficticia. Por un lado, porque ese acto creador se entiende en una corriente de vida que supera su estricta individualidad y singularidad corporal: "de nuevo sumergida en la corriente de la vida, reintegrada al todo, eslabón en la cadena sin fin de las generaciones, carne que existe por y para otra

[12] "c´est un drame qui se joue chez la femme entre soi et soi."(Beauvoir, 1997,Vol II: 349) La versión original del texto nos permite captar mejor el desdoblamiento que Beauvoir observa en el cuerpo materno.

carne."(Beauvoir, 2018: 480) Su cuerpo es pura inercia y movimiento hacia el porvenir. Por otra parte, esa creación es ficticia porque la madre no hace verdaderamente al niño.

> su carne engendra solamente carne: es incapaz de fundar una existencia que tendrá que fundarse a sí misma (…) en el seno materno, el niño está injustificado, no es todavía más que una proliferación gratuita, un hecho bruto, cuya contingencia es simétrica a la de la muerte. (Beauvoir, 2018: 481)

No se trata de un acto de creación de otro ser humano propiamente dicho sino más bien de la posibilidad de un proyecto. La madre engendra al niño en la generalidad de su cuerpo, no en la singularidad de su existencia. Con sus palabras, "La madre puede tener sus razones para querer *un* hijo, pero no podría dar a *ese* otro que va a ser mañana sus propias razones de ser"[13] (Beauvoir, 2018: 481)[14]

La ilusión materna de ser dueña y artífice de un ser humano está magníficamente explicada en *El Segundo Sexo* desde su posición existencialista. No es sino oprimiendo que se puede tomar una libertad ya que toda conciencia es libre en la medida que actúa bajo su responsabilidad. Evidentemente, Beauvoir es consciente de este conflicto que se juega en el cuerpo y en la conciencia de la madre. De nuevo, la perspectiva filosófica de la tradición moderna la atraviesa. Piensa el problema en la distinción tajante entre los pares de opuestos sujeto/objeto, inmanencia/trascendencia, materia / libertad. La realidad material de la madre desestabiliza estos pares dicotómicos. Frente a ello, no propone una resolución. Pareciera dejar latente el conflicto. ¿Puede el cuerpo materno hacer posible esa vuelta creadora que supera la relación sujeto/objeto? Por eso, entiende el misterio con el que, socialmente, se reviste al conflicto.

> En cierto sentido, el misterio de la encarnación se repite en cada mujer; todo niño que nace es un dios que se hace hombre: no podría realizarse en tanto que conciencia y libertad si no viniese al mundo; la madre se presta a ese misterio, pero no lo ordena; se le escapa la

[13] La cursiva está en el original en francés y resulta relevante transcribirla en función de seguir más claramente la argumentación de la autora.

[14] Este drama existencial que nos presenta Simone de Beauvoir nos permite referirnos a una versión cinematográfica más contemporánea en la película "Ser digno de ser" (2005) del director Radu Mihaileanu.

> suprema verdad de ese ser que se forma en su vientre. (Beauvoir, 2018: 481)

Por eso teme que sea un monstruo o espera que sea un héroe… Lucía Piossek Prebisch, filósofa tucumana, siguiendo los lineamientos existencialistas encuentra en la maternidad lo que ella llamó "experiencia de humildad ontológica" ([1971] 1994: 101). Pues se trata de un cuerpo que está "para" otro, bajo un proceso que una vez iniciado excede la propia decisión como sujeto.

Entonces, la pregunta implícita en el análisis de Beauvoir es ¿cómo soporta una mujer-madre semejante escisión o desdoblamiento? Porque la mujer siente que su cuerpo es de ese hijo que, a su vez, le pertenece. La sociedad le reconoce su posesión revistiéndola de un carácter sagrado. La madre tiene la ilusión en su enajenación de tener un nuevo valor perfectamente logrado para la mirada de los otros. La madre a través del hijo que se gesta en su cuerpo piensa y siente que recupera su condición de sujeto en sí, de superación de la alienación que como mujer padece.

A pesar del discurso social, hegemónico, de las creencias populares, Beauvoir en todo este capítulo nos muestra de manera irreverente pero insoslayable la ambivalencia de la actitud de la mujer en todo el proceso del embarazo, en el parto y en el ejercicio de la maternidad. En efecto, al inicio del embarazo, la mujer no siente al niño, solo sueña y fantasea con él. Pero todo su cuerpo se modifica,

> día tras día, un pólipo nacido de su carne y extraño a su carne va a cebarse con ella, que es presa de la especie, la cual le impone sus misteriosas leyes, y, por lo general, esa enajenación la espanta: su pavor se traduce en vómitos. (Beauvoir, 2018: 482)

El destino que la trasciende es peculiar porque no se trata de una libertad o una voluntad sino de un hecho natural, de un proceso vivo que tiene sus propias leyes y que ella tiene que acatar… y eso, contrariamente a lo que se espera de las mujeres, no es tan fácil de aceptar, ni de abandonarse a ese proceso. Aún de manera inconsciente, hay también resistencia, de ahí los vómitos y los malestares. El conflicto que vive la mujer es entre la especie y el individuo.

A medida que avanza el embarazo, la mujer logra un cierto equilibrio. Beauvoir no sólo piensa que es por un equilibrio fisiológico entre la madre y el feto, sino también, porque se instala en su imaginario y para el mundo como madre. La razón de su existencia está allí, en la real prominencia de su vientre, y comunica al mundo una perfecta impresión de plenitud. Ya no es un objeto sexual para el varón, ni una sirviente. Su vientre visible es promesa de vida y hasta sus caprichos ("los antojos") se vuelven sagrados. Tiene control sobre ese cuerpo al que puede observar, cuidar, complacerse en la medida que está complaciendo también al niño por nacer. Todo le es justificado y no puede ser desconsiderada esa complacencia.

Finalmente, en la última fase del embarazo se asoma la separación de la madre con el hijo[15]. Esa unión se ve de nuevo turbada por la inminencia del nacimiento. El niño ya se siente como individuo. Entonces, la ilusión de pertenencia y de plenitud que tenía vuelve a ser resquebrajada por la presencia material pesante y abrumadora del próximo bebé. Beauvoir resalta cómo, en todo el proceso del embarazo, el cambio y la crisis permanentes atraviesan el cuerpo de la mujer. Crisis que culmina en el parto, el momento en el que la fuerza de la especie se vuelve más potente y la llena de temor. A partir de los testimonios Beauvoir encuentra que dicha crisis del parto expresará de la manera más profunda, la actitud de la mujer/madre frente al mundo, en general, y frente a su maternidad, en particular: esas madres serán en el parto, estoicas, resignadas, reivindicantes, imperiosas, amotinadas, inertes o tensas… Se sentirán presas de un poder creador, o torturadas y pasivas, o vaciadas de su tesoro más preciado. Las contradicciones que atraviesan las mujeres a lo largo del embarazo se actualizan con el nacimiento. Toda la mistificación, el carácter sagrado de su tarea, el enaltecimiento de su persona queda supeditado a ese ser tan frágil que ya está fuera de su cuerpo. Beauvoir habilita la duda sobre si eso basta para la satisfacción existencial de la madre.

> Durante los sueños del embarazo, él era una imagen, era infinito, y la madre representaba con el pensamiento su futura maternidad; ahora, es un diminuto individuo terminado, y allí está, contingente, frágil, exigente. La dicha de que esté allí, por fin, tan real, se mezcla con el pesar de que no sea más que eso. (Beauvoir, 2018: 492)

[15] Dejo el masculino tal como figura en el texto.

Nuevamente, lo que prevalece en su discurso es la ambigüedad, la ambivalencia. La novel madre está maravillada por ese nuevo ser que se ha gestado y salido de su vientre gracias a ella. Y al mismo tiempo, la tristeza la embarga al saberlo un otro opaco, otredad absoluta. Lo piensa como propio pero es consciente de su singularidad. En el nuevo nacido se recrea la tragedia humana de la impenetrable singularidad de todo ser humano. Dice Beauvoir: es un recién llegado que nadie conoce y la madre sabe que es así, incluso para ella.

> Es un extraño milagro ver y tener entre los brazos a un ser vivo que se ha formado en el seno de una, que ha salido de una. Pero ¿qué parte ha tenido exactamente la madre en el extraordinario acontecimiento que arroja al mundo una nueva existencia? Ella lo ignora. Sin ella, no existiría, y, no obstante, se le escapa. Hay una tristeza asombrada en verlo fuera, separado de ella. Y casi siempre es una decepción. La mujer querría sentirlo tan suyo como su propia mano: pero todo cuanto el niño experimenta está encerrado en él; es un ser opaco, impenetrable, separado; ni siquiera le reconoce, puesto que no le conoce; su embarazo lo ha vivido sin él: no tiene ningún pasado común con aquel pequeño extraño; ella esperaba que le sería inmediatamente familiar: pero no, es un recién llegado, y ella se queda estupefacta ante la indiferencia con que lo acoge. (Beauvoir, 2018: 491-492)

Ahora bien, el sentido común y los discursos hegemónicos pretenden ver una experiencia de éxtasis femenino en el ejercicio de la maternidad. Sin embargo, los relatos de las experiencias que trae Simone de Beauvoir son bien diversos y opuestos; y según ella, dependen necesariamente de la situación histórica en la que ocurre el nacimiento. “Todo un conjunto de razones económicas y sentimentales define al niño como un fardo, una cadena o una liberación, una joya, una seguridad.”(Beauvoir, 2018: 493)

Y por otro lado, cada mujer es la que le otorga un sentido (simbólico, material, social) a ese niño recién nacido; sentido que es dado unilateralmente, en la medida que ese pequeño ser no es aún un ser autónomo. Ese sentido unilateral de la relación le parece a Beauvoir notable y único: sólo a la madre ese bebé le puede parecer encantador u odioso.

A través de todo lo dicho hasta el momento y con dos claros ejemplos, nos conduce a la consideración de que no existe tampoco una actitud natural de las madres por cuidar a su progenie. Veamos el primero en la voz de Sofía Tolstoi

> Todo se ha cumplido., He dado a luz, he tenido mi parte de sufrimiento, me he levantado y, poco a poco, vuelvo a entrar en la vida con un temor y una inquietud constantes respecto al niño y, sobre todo, respecto a mi marido. Algo se ha roto en mí. Algo me dice que sufriré constantemente; creo que es el temor a no saber cumplir mis deberes hacia mi familia. He dejado de ser natural, porque me atemoriza ese vulgar amor de la hembra por sus pequeños y temo amar exageradamente a mi marido. Se afirma que es una virtud amar al marido y a los hijos. Esta idea me consuela a veces...
> ¡Cuán poderoso es el sentimiento maternal y qué natural me parece ser madre! Es el hijo de Liova; he ahí por qué lo amo. (Beauvoir, 2018:494)

El otro ejemplo pertenece a Katherine Manfield en el cuento "En la bahía".

> Había algo tan extraño, tan inesperado en aquella sonrisa, que Linda sonrió a su vez. Pero se repuso y dijo fríamente al niño: "No me gustan los bebés." "¿No te gustan los bebés? -no podía creerlo-. ¿No me quieres?" Y agitaba estúpidamente los brazos hacia su madre. Linda se dejó caer sobre la hierba. "¿Por qué continúas sonriendo? -inquirió severamente-. Si supieses lo que estaba pensando, no te reirías..." Linda estaba asombrada de la confianza que mostraba aquella criaturita. Ah, no; sé sincera. No era eso lo que sentía; era algo enteramente diferente, algo tan nuevo, tan... (Beauvoir, 2018: 495)

Luego, no hay tal cosa como el instinto maternal. Todo depende del conjunto de la situación y de cómo la madre la asume. Si esa situación es favorable, el hijo será un enriquecimiento, sin duda. Pero si no hay instinto materno tampoco es propio hablar de una mistificación de la tarea de la madre. Las madres no son ejemplares, se las construye como tales porque, en realidad, no hay reciprocidad en la relación madre- hijo/a, desde el inicio de la vida del recién nacido y por muchos años más. Ella no recibe nada a cambio, tiene que servir, dar y ello debe ser una fuente segura de satisfacción

> la mujer no tiene ante sí un hombre, un héroe, un semidiós, sino una pequeña conciencia balbuciente, anegada en un cuerpo frágil y contingente; el niño no ostenta ningún valor, no puede conferir ninguno; ante él, la mujer permanece sola; no espera ninguna

> recompensa a cambio de sus dones, que se justifican en su propia libertad. (Beauvoir, 2018: 498)

Beauvoir des-romantiza la maternidad y la muestra en su crudeza. Lo que no implica un rechazo a las madres, sino revelar que lo que se está jugando en los cuidados de la madre no es la expresión de un sentimiento que trasciende su singularidad, como si ella encarnara a la Madre arquetípica, ni tampoco algo instintivo propio de las hembras de la especie. Más bien se trata de pensar la maternidad de las mujeres como un extraño compromiso, justificado en su libertad, de narcisismo, de altruismo, de sueños, de sinceridad, de mala fe, de abnegación, de cinismo.[16]

Entonces, la pregunta válida que Beauvoir se hace es si constatamos la desigualdad en la condición de las mujeres, la opresión a la que están sujetas, sus vidas insatisfechas sexual, intelectual, económicamente ¿cómo puede ser que confiemos ciegamente en que van a cuidar bien a esos recién nacidos?

Nuestras costumbres, nuestro orden simbólico, no admiten la posibilidad de la mala madre.[17] Es un discurso hipócrita que esconde, invisibiliza el carácter oprimido de la gran mayoría de las mujeres en la manifestación de la maternidad forzada.

Y aún en el ejercicio de la maternidad libremente asumida por la mujer independiente, Beauvoir da cuenta de las dificultades que se dejan mudas en el ámbito de lo doméstico. Criar un niño no es una tarea sencilla sino una experiencia que satura la paciencia y el esfuerzo de las madres. "gobernar a un ser con quien no se tiene comunicación y que, no obstante, es un ser humano; inmiscuirse en una libertad extraña que no se define ni se afirma sino rebelándose contra vosotros."(Beauvoir, 2018: 502)

Si es un niño o una niña, el ejercicio de la maternidad también se practica de manera diferente. Si es un varón a través de él podrá poseer el mundo. Beauvoir a pesar de ser muy

---

[16] Encuentro en este pasaje de *Una muerte muy dulce*, un ejemplo de las contradicciones y ambigüedades de las madres. En este caso Simone de Beauvoir es testigo de la enfermedad y muerte de su madre. "Hablé a Sartre de la boca de mi madre, tal como la había visto esa mañana, y de todo lo que en ella descifraba: una glotonería reprimida, una humildad casi servil, esperanza, angustia, soledad – la de su muerte, la de su vida- que no quería confesarse. Y mi propia boca, me dijo él, ya no me obedecía: yo había puesto la de mamá en mi rostro y sin quererlo imitaba sus mímicas. Allí se materializaba toda su persona y toda su existencia. La compasión me desgarraba" (1966:34)

[17] Salvo en la figura de la madrastra que protege a sus propios hijos/as, en detrimento de los otros hijos/as del esposo.

crítica del psicoanálisis, reproduce la explicación de Freud. Se plantea así, una situación paradojal en la medida que la mujer tiene una actitud equívoca con respecto a la trascendencia masculina "lo quiere infinito, pero en el hueco de su mano; dominando al mundo entero, pero arrodillado ante ella." (Beauvoir, 2018: 503)

En cambio, en la niña, la madre busca su doble[18]. La mayor parte de las mujeres reivindican y detestan, a la vez, su condición femenina, y la viven con resentimiento. Esta ambigüedad se traslada a sus hijas, ya sea habilitándolas a que hagan lo que ellas no han podido hacer; o bien, restringiéndolas para que vivan exactamente su misma vida. Esto empeora con la independencia de la hija que si no acepta el mandato, la madre lo siente como una traición. En este sentido, Beauvoir adopta en consonancia con las teorías psicológicas vigentes de su época, una única descripción terrible de la relación de la madre con su hija atravesada por los celos y la envidia, donde la madre es la fuente de prohibiciones y de límites absurdos. Al final,

> De buena o mala gana, la madre termina por aceptar su derrota; cuando su hija se hace adulta, se restablece entre ellas una amistad más o menos atormentada. Pero una permanece decepcionada y frustrada para siempre; la otra se creerá a menudo perseguida por una maldición. (Beauvoir, 2018: 507)

De toda esta descripción de la maternidad que ha realizado a lo largo de todo el capítulo con otros numerosos ejemplos, aparte de los que hemos citado y que no podemos transcribir en este trabajo, Beauvoir quiere finalmente destacar que la maternidad está basada en dos enormes prejuicios.

El primero consiste en que la maternidad colma a una mujer. Es decir, retoma la identidad de que toda mujer es igual a madre. Ella denuncia un discurso que piensa que el hijo es la panacea universal. El entregarse a un hijo no es suficiente para dar sentido a la propia existencia. Por supuesto que es posible encontrar satisfacciones en la crianza de un niño pero no tan diferente en cuanto al compromiso, como puede ser elegir una carrera, etc. Termina de desnaturalizar a la maternidad porque lo que está en juego es un compromiso,

[18] "No estaba en mi poder borrar las desventuras de la niñez que la condenaban a hacerme desgraciada y de rebote a sufrir por ellas. Porque si bien ella me ha envenenado muchos años de mi vida, sin habérselo propuesto, yo se lo devolví con creces. Ella se atormentaba por mi alma. Le alegraban mis éxitos en este mundo, pero le afectaba penosamente el escándalo que yo causaba en su medio.(…) (Beauvoir, *Una muerte muy dulce,*1966:104)

una elección responsable de una conciencia, no un llamado de la Naturaleza. Lo que se quiere defender es un pseudo- naturalismo que esconde una moral social y artificial. – por lo tanto modificable-. Con claro desprecio ataca al discurso de la maternidad que se transforma en un señuelo para oprimir a las mujeres, al sostener que el niño es el fin supremo de la mujer. Si parir es adquirir un compromiso con una existencia humana, no puede ser impuesto sino que debe ser libremente asumido.

El segundo prejuicio implica al primero y es que el niño encuentra una felicidad segura en los brazos maternales. No hay madres "desnaturalizadas" o monstruosas porque el amor maternal no tiene nada de natural sino que, lo que hay son malas madres. Para Beauvoir el psicoanálisis ha aportado suficientes pruebas de ello. El peligro más grande para los hijos son los supuestos padres "normales". Aceptar la posibilidad de la mala madre implica habilitar el error y no la mistificación.

Por otro lado, considera que es "una paradoja criminal" enaltecer a las madres y despreciar a las mujeres cuando se les quitan todas las posibilidades de trascendencia. Pues se les impide el acceso al mundo público, se les impide educarse, se proclama su inferioridad e incapacidad en todos los ámbitos y, al mismo tiempo, se les consagra la tarea más delicada de formar un ser humano.

Por el bien del niño es deseable que una madre sea una persona completa, es decir que sea independiente económicamente y que tenga lazos colectivos con la comunidad. Es decir que no vea en él la única justificación de su existencia. De esta forma, se podría garantizar que las madres no fueran tiránicas con sus hijos porque su tarea no consistiría en repetir la vida incesante de la especie sino la posibilidad de inventarse la vida tal como las mujeres ven en los varones lo que ellas no tienen permitido hacer. Es decir, sostener su propia trascendencia y superar la inmanencia del cuerpo materno.

Simone de Beauvoir realiza un claro llamado político en este libro, que luego plasmaría en su participación en el MLF, *Mouvement de Libération des Femmes* al que contribuyó a crear más adelante. El primer reclamo es por la inclusión de las mujeres en la vida política, económica y social del mundo. Pensar la maternidad de las mujeres en este momento (1949), luego de las dos guerras mundiales, implica el compromiso de que esas mujeres puedan dar un sentido a sus vidas y a través de ellas, enriquecer al mundo porque "No es 1o

mismo engendrar carne de cañón, esclavos o víctimas que engendrar hombres libres." (Beauvoir, 2018: 511)

El segundo reclamo es que el ejercicio de la maternidad debería ser pensado en términos sociales. Y ello implica que deben ser revisadas las condiciones laborales de las mujeres y por otro lado, que se deben realizar esfuerzos más sustantivos para asegurar el cuidado, la custodia y la educación de los/as niños/as fuera del hogar.

El tercer reclamo es denunciar que la maternidad no hace a la mujer igual al hombre. No es por la maternidad que las mujeres lograron el voto. A pesar del discurso *psi* no hay justificación en pensar que el hijo reemplaza el mundo de la cultura y de la ciencia al cual accede el varón; y la madre sólo es venerada dentro de los límites del matrimonio en donde continúa rigiendo el padre de familia. A pesar de los discursos hegemónicos que exaltan el destino feliz de las mujeres como madres, no es en el ámbito doméstico donde la mujer puede trascender, recluida allí corre el riesgo de continuar siendo la "hembra doméstica". Las mujeres modernas, dice Beauvoir, no quieren ser **la** madre, **el** ama de casa, **la** esposa sino **esta** madre, **esta** ama de casa, **esta** esposa, **esta** mujer. En fin, *sujetas*[19].

La maternidad en *El orden simbólico de la madre*

El feminismo italiano del cual Luisa Muraro es una de sus principales representantes no es muy conocido en nuestro país pero también es bastante ignorado en la misma Europa. Veremos más adelante que quizás esto ha sido un efecto de su particular recorrido. En líneas generales, se lo considera dentro de la historia del feminismo como un movimiento bastante separatista y localizado dentro de las fronteras de Italia. Sin embargo, no quiere decir que estas feministas se mantengan al margen de los debates en distintas regiones del mundo. Todo lo contrario. Y creo que eso las hace particularmente interesantes, conocen, interpelan, critican al feminismo anglosajón. Son deudoras del feminismo francés de corte psicoanalítico, especialmente en la figura de Luce Irigaray y sobre todo, intentan llevar a término su principal objetivo: ser feminista implica necesariamente una *política* de las mujeres. Es decir, no se puede escindir la teoría de la práctica.

[19] Es decir, que las mujeres puedan en tanto mujeres alcanzar su status de sujetos. La autora no feminiza el término "sujeto". Es una interpretación propia.

En Italia, el reconocimiento de las mujeres se ha dado en tensión entre dos polos. En un extremo, el valor de la mujer como madre, que ha dominado el discurso político. Pensemos en la ideología del fascismo o de la democracia cristiana. La mujer como madre posee este atributo como algo natural y absolutamente positivo. Su valor reside en su capacidad de procreación y en el cuidado[20]. Y en el otro extremo, el valor de la mujer como trabajadora. "Italia es una república democrática fundada sobre el trabajo[21]". Este valor es un derecho adquirido. En este sentido hay cierto privilegio en esta posición pero, como no es un reconocimiento efectivo de la mujer como ser socialmente autónomo, entonces, debe asimilarse a las reglas y a los valores masculinos. Estamos pues frente a un proceso bipolar de validación: la alternativa entre la especificidad y la marginalidad por un lado, y la asimilación y la integración por el otro.

El movimiento feminista italiano puede ser dividido en dos períodos cruciales. En los años 70, tuvo su momento de mayor fuerza y visibilidad social en todos los acontecimientos políticos del país: las leyes a favor del aborto (1974-76), del divorcio (1978), la reforma del código de familia, las leyes de protección de la madre y del niño, además de la organización de numerosos centros familiares y servicios públicos de cuidado infantil. Todos estos fueron logros del movimiento de mujeres de aquellos años que se consolidó sobre la base de que lo fundamental era la condición de ser mujer y alcanzar la emancipación del dominio masculino. No importaban las distinciones de clases, edades, intereses o pertenencia a distintos partidos políticos. Aunque cabe destacar, con respecto a esto último, que fue crucial el levantamiento de las mujeres del Partido Comunista, que se consideraron engañadas por sus puestos subordinados dentro del partido con respecto a sus "camaradas" varones ya que contradecía flagrantemente los principios defendidos por ambos, varones y mujeres. Entonces, detrás del reclamo de todas estas leyes que luego fueron sancionadas estaba subyacente el reclamo a la autodeterminación y el rechazo a un status de subordinación social y político.

[20] Popularmente, desde una mirada eurocentrada colonial, esta valoración se manifiesta en nuestro país donde hay una importante colectividad italiana, su valor es reconocido a través de la "*mamma italiana*" semejante al de la "*idishe mamma*" que concentran el significado de la madre abnegada y castradora a la vez.
[21] Artículo 1 de la Constitución italiana

El movimiento de mujeres de estos años tomó una práctica del feminismo norteamericano: la autoconciencia que adaptaron a su propia realidad. Consistía en una práctica privada de grupo, sólo de mujeres, que hablaban de sí mismas o de cualquier tema que les preocupara, pero basándose en su experiencia personal. Esta experiencia personal adquiere un significado social y un poder analítico sin precedentes, incluso mucho más que en EEUU donde las mujeres tuvieron un acceso más rápido institucional. Es cierto que esta práctica no logró la efectividad política deseada, (no fueron más mujeres las que ocuparon más cargos públicos), pero sí, ella les permitió alcanzar un entendimiento crítico de su propia condición de sujetos diferentes. Derivó en prácticas más abiertas y disruptivas (actividades culturales, fiestas, periódicos, viajes y enseñanza). Si bien logró las leyes mencionadas anteriormente, condujo luego, a un separatismo entre lo privado y lo público. El ejemplo paradigmático fue la sanción de la ley del aborto que terminó siendo un problema personal. Es decir, no se alcanzó el reconocimiento público del feminismo como un análisis crítico de la sociedad y de la cultura. Los documentos que muestran el sentir de estos años se llaman "La conciencia de explotada*"* (1972) o "Rivolta femminile" (1970), textos que, sobre todo, quieren señalar la explotación, la humillación y la servidumbre de las mujeres por el dominio masculino.

> Consideramos responsables de las grandes humillaciones que nos ha impuesto el mundo patriarcal a los pensadores: ellos son quienes han mantenido el principio de la mujer como ser adicional para la reproducción de la humanidad, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal; esfera privada y *pietas*. Ellos han justificado en la metafísica lo que en la vida de la mujer había de injusto y atroz. (*Rivolta Femminile*, 1970)[22]

Con los años 80 se produce un giro en el feminismo italiano. La Librería de las mujeres de Milano publica un documento llamado "*Más mujeres que hombres"* (1983), más conocido como el "*Sottosopra verde"*. En este documento se quiere establecer una opción metodológica que desea terminar con una cultura y/o feminismo de la opresión y el victimismo. En efecto, si ponemos entre paréntesis el otro, a saber, lo masculino ¿Cuál es la

[22] Extraído de la versión publicada en la revista *Debate Feminista* (1990) Año I, vol. 2, pág. 121

vía, el método, para darse credibilidad entre mujeres, crear lazos de confianza mutua, modificar radicalmente una cultura que nos quiere desconfiadas de nosotras mismas? La paradoja de Teresa De Lauretis que presenté en la introducción de este trabajo, es decir la mujer es el ser ausente y cautivo del discurso, del que se habla contantemente pero cuya voz es muda.

Esta paradoja no es únicamente discursiva sino que está encarnada en mujeres que viven una contradicción real dentro de un mundo diseñado por hombres. Esta contradicción real es la que toma el feminismo italiano de la diferencia sexual. La tarea más importante que realiza esta nueva ola del movimiento de mujeres es la reflexión sobre el pensamiento de la diferencia sexual. En efecto, el objetivo es comprender por un lado, por qué la teoría de las mujeres, la construcción de sus símbolos, la utilización y disposición de razonamientos y conceptos han sido relegados a un segundo plano en la historia. Y por otro lado, dar autoridad, estatuto teórico y rigor conceptual al pensamiento de la diferencia sexual. Intentan dar respuesta a preguntas tales como: ¿Es posible hablar de una diferencia casi ontológica entre varón y mujer? ¿Se pueden trazar límites tan netos entre lo masculino y lo femenino? ¿Cuáles son las diferencias entre las mujeres? ¿Sosteniendo la diferencia sexual, no caemos en un eterno femenino? Estas inquietudes animan nuevos grupos como La Librería de las Mujeres de Milano, la comunidad Diótima de Verona, el Centro Virginia Woolf de Roma, etc. Estos grupos si bien tienen alguna figura reconocida como autoridad, trabajan como colectivos, publicando y manifestándose como grupo, independientemente de sus tareas singulares.

Ahora bien, el análisis y el desarrollo del pensamiento de la diferencia sexual no son homogéneos. Los debates son muy ríspidos sobre todo, con algunas *viejas* marxistas como Rossana Rossanda o como Laura Balbo que no ven en este pensamiento de la diferencia sexual un avance del feminismo sino más bien un sinnúmero de dificultades[23].

Me detendré, ahora, a esbozar algunos conceptos centrales de este pensamiento a partir de la posición de la Librería de las Mujeres de Milano, dado que Luisa Muraro es una de sus

[23] Cfr. sobre las discusiones de este período el dossier "El feminismo en Italia", *Debate Feminista* (1990) Año I, vol. 2

fundadoras[24] y autoridad reconocida de la comunidad de Diótima. Para estas mujeres, el estar sexuado en la diferencia no es algo negociable. El nacer mujer está arraigado en su ser no como algo superfluo o un atributo secundario sino como eso que ella necesariamente es, a saber, una mujer. Estas pensadoras y militantes italianas son conscientes de que su teoría es radical y que está ubicada histórica y culturalmente. Por ello, utilizan la filosofía occidental, europea especialmente, para cuestionar la ceguera que el pensamiento masculino ha tenido con respecto a la diferencia sexual. Es decir, la historia de la filosofía occidental nos señala repetidamente los límites del sujeto como ser pensante pero nunca habla de la finitud de su diferencia sexual. Es decir, en vez de partir de una conceptualización dual del ser-varón y ser-mujer, sostiene la hipótesis del ser Uno, universal y neutro, de manera que la diferencia entre los dos sexos no participa de su esencia sino que permanece externa a ella. Más aún, es una diferencia secundaria contenida en la formación del ser-mujer, la mujer es el depósito de la diferencia sexual y el varón queda excluido en el proceso de universalización. Es notable cómo se asemeja a la crítica de Simone de Beauvoir que desarrollé anteriormente. Pero la solución que proponen se distancia de la filósofa francesa. En efecto, de lo que se trata entonces, es de repensar la diferencia sexual dentro de una concepción dual del ser en la que tanto el ser-varón como el ser-mujer sean formas primarias.

Ahora bien, no se trata de la diferencia de sexos, sostenida por la biología y que ha impuesto la distinción en géneros, a partir de la cual se podría mejorar o modificar las asimetrías entre varones y mujeres, en pos de una sociedad más justa. Se trata más bien, de una diferencia de simbolización, es decir, una producción diferente de referentes y sentidos de un particular conocimiento. Se trata también de sexualizar las relaciones sociales, es decir sacarlas de su ficticia neutralidad. Y así mostrar que en las formas sociales hegemónicas, las mujeres no se encontraban integradas ni en su placer, ni en sus capacidades.

La radicalidad de este pensamiento y de sus prácticas está en desear y sostener la existencia de un orden simbólico femenino que no se desprenda del masculino, que ni siquiera lo

[24] Para conocer más detalles de la creación y el trabajo de la Librería, cfr. la entrevista realizada a Luisa Muraro que está publicada en la revista *Descentrada*, Herrera, MM (2019). La cita completa está en la bibliografía final

interpela, intentando superar así la paradoja de De Lauretis que mencioné antes. Por eso de lo que se trata es de establecer genealogías femeninas en contraposición a las dominantes que son sólo masculinas. La manera en que una mujer se siente parte de una genealogía es a partir del *affidamento,*[25]concepto que remite a la confianza y valoración de la palabra que cada mujer le otorga a otra mujer. El marco referencial ya no es masculino, patriarcal sino exclusivamente femenino. Ahora bien, este *affidamento* se basa en dos presupuestos. El primero, surgió a partir de la experiencia grupal de la práctica de la autoconciencia y se traduce en el reconocimiento de que existe una disparidad entre las mujeres. En efecto, las mujeres forman un colectivo heterogéneo que se opone al imaginario patriarcal de que existe algo como la Mujer o de que "las mujeres son todas iguales". Por tanto, las necesidades en las relaciones entre mujeres son también dispares, de alguna manera hay una jerarquía, temporal y cambiante, en los vínculos entre ellas. El segundo presupuesto está enlazado con el primero y consiste en la postulación de la madre simbólica que sostiene esa alianza entre mujeres. Alianza entre la mujer que desea y la mujer que sabe. El concepto de madre simbólica es uno de los núcleos del libro de Luisa Muraro *El orden simbólico de la madre* que desarrollaré a continuación.

Por último, al pensamiento de la diferencia sexual ya no le interesa llamarse feminismo. Reniegan de ese concepto en la medida que no está en sus objetivos políticos alcanzar tales o cuales derechos, o alcanzar la igualdad ante la ley. La libertad de las mujeres ya no consiste en la emancipación del yugo patriarcal (al menos, no exclusivamente, para algunas voces), porque "la emancipación nos introduce en el juego social con palabras y deseos que no son nuestros. Y nos induce a minimizar la inadecuación y el fracaso como algo vergonzoso." (*Más mujeres que hombres*, 1983)[26]

La libertad de las mujeres radica en la visibilización, en la construcción de referencias, de genealogías femeninas que puedan dar cuenta de un mundo de mujeres. Se trata de

> una trama de relaciones y referencias con las semejantes capaces de registrar, de dar consistencia y eficacia a la integridad de nuestra experiencia, retomando y desarrollando lo que ya muchas mujeres,

[25] No hay una traducción al castellano que dé cuenta del concepto por eso se prefiere dejarlo en el idioma original. Cfr. la entrevista realizada a Luisa Muraro y Clara Jourdan en Herrera, M.M. (2010) *Faccia a faccia* con el feminismo de la diferencia.
[26] Extraído de la versión publicada en la revista *Debate Feminista* (1990) Año I, vol. 2, pág. 150.

> en condiciones difíciles y dispersas, han sabido hacer (…) El mundo es uno solo, habitado por mujeres como por hombres, niños, bestias y cosas varias, vivas y no vivas, y queremos estar a gusto y con bienestar en este mundo único. (*Más mujeres que hombres*, 1983)[27]

Luisa Muraro publica en 1991 *El orden simbólico de la madre* como una investigación personal/autobiográfica, que transcurre durante doce meses, tal como ella describe su obra en el prefacio. La tarea que se propone, ardua al principio, es dar cuenta del concepto que ya menciona en el título: *el orden simbólico de la madre* y lo hace abrevando en dos fuentes, la de la filosofía y la de la política de las mujeres.

Milagros Rivera-Garreta nos señala que la clave del libro [28] "es la preocupación por la coincidencia entre el cuerpo y la palabra, entre el cuerpo femenino y el lenguaje, la verdad y la lengua." Buscando el origen de ambos (cuerpo y palabra) termina en su madre concreta "algo tan sencillo como cancelado por muchas de las mujeres que hemos tenido el derecho y el deber de educarnos en las instituciones que custodian y transmiten el conocimiento dotado de poder social."(Rivera-Garreta, 1994: VII)

Quizás esto ocurrió, sostiene Rivera-Garreta porque "reconocer la propia filialidad le resta fuerza a la autonomía que siempre buscamos". (1994: VIII) El "saber-amar a la madre" se constituye en estructura simbólica, no moral, desde el momento en que se toma conciencia y se nombra lo que es esa relación. Se ha tildado su teoría de esencialista pero para Rivera-Garreta, "Hablar de esencialismo es hablar desde dentro del patriarcado, que considera que sólo el padre es fundamento de cultura porque no es autor de vida, aunque suela representarse a sí mismo como tal, recreándose en la paradoja." (Rivera-Garreta, 1994: IX)

La formación universitaria de Luisa Muraro es netamente filosófica, como ya he mencionado más arriba. Por ello, la indagación de *El orden simbólico de la madre* pretende realizarla desde esa perspectiva. Pero, ya en el primer capítulo, nos señala las dificultades que enfrentaba a medida que quería incursionar en algún tema, ponerlo en palabras. No podía avanzar porque no sabía cuál era su punto de inicio. Este problema le da

[27] Extraído de la versión publicada en la revista *Debate Feminista* (1990) Año I, vol. 2, pág. 156.
[28] Presentación a la versión en castellano de *El orden simbólico de la madre*, 1994: VII, Madrid: Horas y Horas.

las pautas de que está efectivamente embarcada en una aventura filosófica ya que, siguiendo la tradición, el problema del inicio ha sido el germen mismo de la filosofía. Su pretensión lógica es alcanzar una tarea en la que el yo, el lenguaje y las cosas dichas se correspondan perfectamente. Sin embargo, este anhelo de correspondencia resulta inalcanzable. Y cuando recorre las respuestas que los filósofos han dado sobre el inicio de toda empresa filosófica se encuentra con que sus esfuerzos se concentraron en simplificar este punto de partida o fundamento, rechazando la realidad dada en tanto contiene elementos de falsedad y engaño que anularían esas pesquisas filosóficas.

El ejemplo paradigmático que ella trae a colación es Descartes con su crítica a los sentidos. Lo que suspende Descartes, dice Muraro, no es sólo el hecho de que los sentidos pueden ser engañosos sino la misma eventualidad del engaño. Los ejemplos continúan con Locke y Husserl, quienes intentan recuperar el sentir pero no corrigen la necesidad del inicio como un principio absoluto, ni que la empresa filosófica es una especie de construcción. De todas formas, lo interesante es que resalta no tanto las soluciones de los filósofos cuanto su reacción y el uso de esas soluciones que ella hizo en su formación universitaria. En palabras de Muraro,

> cuál fue mi reacción al descubrir que para filosofar es necesario poner entre paréntesis todo aquello que normalmente tenemos presente. Dicho brevemente, quedé más bien fascinada. Toda la historia de la filosofía occidental transmite, a mi entender esta fascinación. Es como una promesa de arrebato feliz, de elevación por encima de todo y de todos. ([1991]1994:6)

En su repaso por la historia de la filosofía, menciona algunos de los ejemplos de pasajes de conversión del reino de la generación a la verdad y al ser, tales como la alegoría de la caverna en Platón, la búsqueda introspectiva de Descartes, l´*epoché* de Husserl, que no le produjeron los frutos deseados sino más bien extrañamiento. “comienzo desde el principio porque no sé comenzar desde donde estoy y esto porque no estoy en ninguna parte” (Muraro, 1994:8). Sin embargo, continúa el peregrinar autobiográfico señalando cómo a pesar del fracaso permanecía unida al discurso filosófico porque persistía en la búsqueda de lograr la independencia simbólica de la realidad dada, sin darse cuenta que, en el afán de ponerse al reparo del dominio caprichoso de lo real, se oponía al mismo tiempo a su madre,

cuya obra de manera implícita la consideraba mal hecha. Se generaba así un círculo vicioso: "Cuanto más buscaba la independencia simbólica, más crecían en mí el temor y la sumisión a la realidad dada" (Muraro, 1994:8).

En efecto, según Luisa Muraro la historia de la filosofía occidental y la cultura patriarcal han sostenido un esquema de rivalidad, de dualidad entre un mundo de lo verdadero e ideal y un mundo de lo real pero engañoso e injusto, basta como ejemplo paradigmático la división entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas en Platón. De esta manera, nunca podía alcanzar su independencia simbólica a través de la filosofía porque estaba inmersa en un desorden simbólico que consistía en negar lo real, o sea, su madre.

Su hipótesis, que pudo formular gracias a la política de las mujeres,[29]es que para tener una existencia libre una mujer tiene necesidad, simbólicamente de la potencia materna, así como tuvo necesidad material de ella para venir al mundo. Por lo tanto, debe superar la creencia de que su independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre, mal definido y arbitrario, rechazando rotundamente, por ejemplo, la idea de Freud de la necesidad de la transformación de amor en odio hacia la madre, en la construcción de una subjetividad "normal" de la mujer. El problema radica más bien en no saber amarla. Allí está el origen de los trastornos.

¿Cómo se operó este desorden simbólico en las mujeres? La sociedad patriarcal cuida como el bien más precioso la relación de la madre con sus hijos varones y ello porque la madre es el fundamento práctico a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos, el orden simbólico. Pero, se transfiere a la producción cultural (ciencia, religión, derecho) los atributos de la potencia materna y de su obra, despojándola y reduciéndola a naturaleza opaca, informe sobre la cual el sujeto (el científico, el sacerdote, el legislador) debe alzarse para dominarla (Muraro, 1994:10). Existe una complicidad entre el patriarcado y la filosofía que es un matricidio. Es decir, el reino de la generación que debe ser superado, "informado", no es la Naturaleza sino el orden simbólico materno. En efecto, Muraro

[29] Es interesante observar como Luisa Muraro no refiere al feminismo sino a lo que ella llama *la política de las mujeres*, distinguiéndose del movimiento de emancipación asociado a la tradición moderna, libertaria y liberal. La idea de política de las mujeres coincide con los presupuestos del pensamiento de la diferencia sexual, especialmente en la experiencia de la Librería de las Mujeres de Milano que describí al inicio de este apartado. Más adelante desarrolla este tema.

considera que ya en la cosmología antigua, todo el camino del dualismo cielo y tierra, que pone lo negativo por parte de la tierra, va contra el justo sentido del ser porque hace negativa la generación invalidando en consecuencia, la matriz de la vida y haciendo surgir una sospecha insuperable con respecto a todo lo que concierne a ella[30]. Es decir, se anula el valor de la experiencia sensible que es la única que nos hace inmediato y posible el sentido de lo positivo y del presente. Por lo tanto, Luisa Muraro relaciona la pérdida del sentido del ser que se da a lo largo de toda la filosofía con la remoción cultural de nuestra relación con la madre.

En todo este análisis ella sigue expresamente y cita a Luce Irigaray, otra filósofa y psicoanalista que, como decíamos al principio, es uno de los antecedentes del pensamiento de la diferencia sexual. Luce Irigaray en *El cuerpo a cuerpo con la madre* ([1981] 1985), es decir diez años antes que el libro de Muraro se publicara, sostiene que la relación con la madre "permanece en la sombra en nuestra cultura, es su noche y sus infiernos" (Irigaray, 1985: 7) aunque ni los varones ni las mujeres pueden prescindir de ella. Irigaray piensa que se ha llegado a un punto en nuestra historia en el que quizás ya no sea posible seguir evitando la cuestión del dominio de los padres (padres de familia, padres de naciones, padres-médicos, padres-curas, padres-profesores). Esta creciente convicción se sustenta en la paulatina y cada vez más fuerte búsqueda de las mujeres por su identidad sexual y por la salida del silencio ancestral al que han estado sometidas. Por eso, "tanto los hechos más cotidianos como el conjunto de nuestra sociedad y de nuestra cultura evidencian que esta sociedad y esta cultura funcionan originariamente sobre la base de un matricidio" (Irigaray, 1985: 7).

Muraro retoma la pregunta de Irigaray "¿Pero dónde queda, para nosotras lo imaginario y lo simbólico de la vida intrauterina del primer cuerpo a cuerpo con la madre? ¿En qué noche, en qué locura quedan abandonados?"(Irigaray, 1985: 11). En efecto, los fantasmas de la potencia materna ni siquiera rozan el discurso de los filósofos. Muraro descubre que la capacidad simbólica de ellos sólo pueden haberla obtenido en su familiaridad con la matriz

[30] En todo este análisis de Luisa Muraro hay una clara referencia al pensamiento de Luce Irigaray, en particular, la crítica que hace esta autora a la filosofía y al psicoanálisis occidental. Cfr. especialmente Irigaray, L (1974) *Speculum de l´autre femme*. Hay traducción al castellano, *Espéculo de la otra mujer* (2007), Madrid: Akal.

de la vida. Esto no lo pueden enseñar y quizás dice Muraro, no sabrían cómo hacerlo puesto que "Aman una madre muda cuya obra presentan como una imagen y una aproximación de la propia obra, dando vuelta el orden de las cosas" (Muraro, 1994:13). Los filósofos (varones) no se dan cuenta del privilegio histórico en el que están inmersos porque la sociedad patriarcal defiende a ultranza, como dijo anteriormente, el amor entre la madre y el hijo-varón. La madre, real y concreta es despojada de su potencia simbólica, de ser la fuente carnal y arcaica del universo de la lengua (Irigaray, 1985:12)

> Así, la matriz, no pensada como lugar de la primera morada en la que nos hacemos cuerpo, se fantasea como boca devoradora, como cloaca o vertedero anal o uretral, como imperio fálico, como reproductora en el mejor de los casos. La matriz con la cual se confunde, en su imaginario siempre mudo, todo el sexo de la mujer. (Irigaray, 1985:12)

He aquí entonces el punto de partida que Luisa Muraro buscaba: ha nacido en una cultura donde no se enseña a las mujeres a amar a la madre. Esta es una convicción que siempre ha tenido y que indicaba el estado de necesidad en el que se encontraba. Esa necesidad del saber amar a la madre Muraro descubre que siempre estuvo en ella y que estaba a la base de su búsqueda del orden del que pudiera desprenderse su independencia simbólica. Por lo tanto, no es a través de la filosofía pues, que alcanzará este cometido sino en la política de las mujeres. El saber amar a la madre se presenta como su inicio intelectual tan anhelado, quizás pobre para la tradición filosófica, pero, ilimitado para ella.

Entonces, el rechazo a la cultura y a la filosofía patriarcal, objetivo de las luchas del feminismo, no resulta ahora lo más importante puesto que de lo que se trata ahora es de desprenderse o desaprender algo que nunca había logrado aprender. No reniega de la filosofía (al menos de toda) sino que asume que es un discurso que no le pertenece, en donde no está implicada. En cambio, aquello que se presenta como seguro, Muraro está convencida de haberlo adquirido de su madre.

No habla metafóricamente de ella, sino de la madre real y concreta. Por eso renuncia a todo lenguaje que remita a la metáfora materna y al simbolismo del nacimiento que está en todas partes, en la ceremonia del bautismo, en la producción artística, en la etimología del

concepto en filosofía, etc. En todos estos casos se trata de un despojo de las prerrogativas de la madre.

> además de hacer aquello por lo que el registro civil las llama madres, habitualmente también enseñan a hablar y muchas otras cosas que están en el fundamento de la civilización humana, y todo esto lo hacen conjuntamente y no en paralelo ni, mucho menos por analogía. (Muraro, 1994:19)

Por todo esto, también está en contra de hablar de un segundo nacimiento de las mujeres como resultado de una toma de conciencia feminista, tal como lo mencionaran por ejemplo, Adrienne Rich ("soy una mujer que se da luz a sí misma") (Muraro, 1994:19) o Luce Irigaray ("este re-traerse al mundo es necesario también por parte de la mujer") (Muraro, 1994:19). Hay que suspender cualquier metaforización de la figura de la madre pues en ese proceso su obra se vuelve reversible o superflua. Pero, no hablar metafóricamente de la obra materna no quiere decir que no se pueda sostener el orden simbólico de la madre. En general, el problema está en que se confunde lo simbólico con lo metafórico.

Este significado de madre, simbólico no metafórico de la madre, para Muraro no constituye algo a ser descubierto, sino, todo lo contrario, siempre estuvo allí con toda su fuerza, en nuestra primera infancia. Lo que quiere hacer es tratar de traducir este principio vital, en principio de su filosofía. Aunque ella insiste en la dificultad de dilucidar esta relación entre la filosofía y el saber amar a la madre como principio.

> Introduzco en la filosofía lo que mi madre significa para mí, basándome en lo que significó cuando mi necesidad y dependencia de ella era total. Pero debo añadir que fue ella quien me introdujo en la filosofía, como en todo lo demás que sé. Como ocurrió esto, aún no lo sé bien (…) pero ha de tomarse al pie de la letra, y no a la manera de los filósofos. (Muraro, 1994:20)

La filosofía ha sido cómplice del patriarcado que presenta al padre como el verdadero autor de la vida. Por su parte, el feminismo ha tenido como tarea visibilizar dicha complicidad. Muraro acepta que a partir de la práctica de la autoconciencia, el feminismo le permitió criticar las estrategias del patriarcado pero que no le ha permitido adquirir "la capacidad de

significar libremente la grandeza femenina, que encontré y reconocí plenamente en mis primeros años de vida en la persona de mi madre, y que luego perdí tristemente de vista y renegué de ella" (1994:21). Creo que en este punto, Muraro no está haciendo, únicamente, referencia a la práctica colectiva de la autoconciencia de los años 60, propia del feminismo de la diferencia o del pensamiento de la diferencia sexual, sino al proceso de captación de sí a partir de la aceptación del vínculo originario con la madre. Fue en la relación de los primeros años de vida, en la absoluta dependencia de la madre que dio cuenta de sí y de su capacidad de representar/se el mundo. De alguna forma, una versión "feminista" del *cogito* cartesiano.

Esto ha ocurrido porque el feminismo se presenta como la contracara del patriarcado a un nivel simbólico. Atribuye al dominio patriarcal, las miserias de nuestras madres y, de esa forma, nos obliga a detenernos *en* las miserias de nuestras madres. En términos filosóficos, la crítica feminista permanece arraigada en la lógica dialéctica de la negación de la negación. Retoma las palabras de Adrienne Rich para ejemplificar esta insuficiencia:

> Ya no abrigo fantasías – las fantasías incurables de la infancia, creo – de mantener con ella alguna conversación cicatrizante, en la que pudiéramos mostrar todas nuestras heridas, trascender el sufrimiento que compartimos madre e hija, decirlo todo al fin. Pero mientras escribo estas páginas, admito cuán importante es y ha sido para mí su existencia. (Muraro, 1994:24)

Como objetivo del feminismo le parece poco y pobre. En efecto, sin esta afirmación y confirmación de la potencia simbólica en la que se sustenta la relación de las mujeres con la madre, y que ha sido neutralizada por el dominio masculino, Muraro considera que el feminismo entrará en crisis y será cancelado. Aunque a partir de los años sesenta reconoce un cambio de rumbo del movimiento de mujeres en este sentido, se diferencia sin nombrarlo directamente, del feminismo de la igualdad de raigambre moderno/liberal. De hecho, pareciera guardar ese nombre para esa concepción y prefiere hablar de "movimiento de las mujeres" para describir los distintas manifestaciones opositoras que, a partir de los años sesenta, surgen en EEUU y en algunos lugares de Europa, tal como mencioné anteriormente.

Entonces, volviendo al punto de partida de Luisa Muraro, ella sostiene que el saber amar a la madre es lo que le retribuye el auténtico sentido del ser (1994:25) y que no lo está enunciando como una verdad fáctica (psicológica, sociológica o histórica). Más bien se trata de algo cuyo "sentido y ser coinciden, puesto que se muestran necesariamente juntos" (Muraro, 1994:24). Pensarlo de esta manera es una forma de metafísica,- alejándose de una versión canónica de ella-, que no se restringe a una idea o fundamento ideal sino de la cual tenemos una experiencia indeleble, única, en nuestra primera infancia; y que es un esquema para las experiencias futuras y la posibilidad de darles un orden lógico (Muraro, 1994:27).

Con sus palabras, "el advenimiento de la ley del padre (del patriarcado) que se superpone a la positividad de la obra de la madre, escinde la lógica del ser y es causa de que perdamos y volvamos a perder el sentido del ser."(Muraro, 1994:28)[31] Luego, ella relaciona la pérdida del sentido del ser con la remoción cultural de nuestra relación con la madre, que es una constante en la historia de la filosofía, así como una expresión persistente en los mitos sobre los orígenes.

Ahora bien, esta pérdida del sentido del ser se ha interpretado en la historia de la filosofía como la defensa del nihilismo. Es decir, Muraro encuentra dos formas posibles. Una forma "concibe al ser como originariamente limitado por la nada y destinado a terminar en nada, ser absurdamente indiferente a ser o no ser" (Muraro, 1994:29). La segunda forma de nihilismo en la filosofía "separa el ser del pensar y los concibe como recíprocamente independientes" (Muraro, 1994:30). Pero para ella, hay una tercera forma de pensar el nihilismo que ella llama el "nihilismo del ser-ficción", del ser-copia, pero copia de nada. En esta forma de nihilismo asienta la imposibilidad que ella tenía de empezar a poner en palabras el origen de su pensamiento, que mencionaba al inicio de su libro. El nihilismo del ser-ficción es un fingir absoluto porque ha tomado el lugar del ser. Ésta es la experiencia que define a la mayoría de las mujeres, "mujeres para quienes poner en palabras y mentir pareciera y a menudo es la misma cosa" (Muraro, 1994:33)

[31] Luisa Muraro traduce en clave feminista el olvido del ser captado en el antiguo pensamiento griego, en la figura de Parménides. Supera los límites de este trabajo detenernos en las derivaciones filosóficas posibles de su pensamiento.

Ahora bien, se puede pensar en un indecible absoluto que Muraro encuentra en la experiencia mística, por ejemplo. También hay una dificultad históricamente determinada para decir la propia experiencia. Ambas posibilidades se han unido en la vida de las mujeres. Precisamente, poner en palabras esa experiencia dentro de una sociedad patriarcal ha sido una tarea ardua y criticada. El problema está en cómo salir de este nihilismo, "entre la presunta necesidad de fingir y lo absolutamente indecible hay un pasaje que se abre cuando una decide ´comenzar a decir la verdad.´" (Muraro, 1994: 33)

En primer lugar, Muraro se pregunta qué cosa permitiría ese pasaje que habilite la posibilidad de "comenzar a decir la verdad". En la cultura patriarcal ha sido y continúa siéndolo una dificultad insoslayable la autosignificación de la experiencia femenina aunque encuentra que ésta no es una respuesta exhaustiva porque el patriarcado no es sólo causa sino también efecto. Es decir, habría una incapacidad de la experiencia femenina de someterse a la necesidad de la mediación.
En segundo lugar, Muraro también se pregunta qué es lo que hace fracasar tan a menudo a las mujeres que se esfuerzan en el régimen de mediación, en el decir de la experiencia femenina. El problema, entonces, reside en la falta de autoridad simbólica "la autoridad de afirmar lo que es, autoridad que la lengua posee y que hacemos nuestra al aprender a hablar" (Muraro, 1994:34). Esa pérdida de autoridad simbólica está relacionada con la remoción cultural de la relación con la madre. En nuestros primeros años de vida, nuestra madre era la garantía y autoridad de nuestra lengua. Debido a esta remoción cultural de la madre, en nuestra vida adulta, ella pierde autoridad y nosotras competencia simbólica.

Por ello concluye que debemos recuperar la autoridad simbólica de la madre en nuestras vidas adultas. Pero si bien coincide que los primeros años de vida de un ser humano son esenciales,[32] no está defendiendo una regresión infantil como posibilidad de restaurar esa relación primigenia que ha quedado enmudecida en nuestra sociedad patriarcal y que aqueja especialmente a las mujeres. Se trata, por el contrario, de pensar que el origen de la vida no está separado del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente. En este sentido, la experiencia que ella evoca "Es la experiencia de un sujeto en relación con la matriz de la

[32] Sigue a Donald Winnicot en la idea de la pareja originaria pero revirtiendo el sentido. Es decir, Winnicot sostiene la importancia de la "pareja originaria" (madre/hijo-a) como el principio fundante de la idea de individuo y la captación del mundo.

vida, sujeto distinguible de la matriz pero *no de su relación con ésta"* (Muraro, 1994:41). Se trata de una relación dinámica, *originaria* que lamentablemente se la piensa en nuestra cultura como autoreflexiva, como un solipsismo individual ("yo") o un colectivo ("nosotros").

Así, "Saber hablar quiere decir, fundamentalmente, saber poner el mundo en el mundo y esto nosotros lo podemos hacer en relación con la madre, no separadamente de ella" (1994:50). Por ello, Muraro sostiene que es necesario hablar de una contratación con la madre. Ello quiere decir que saber hablar es un don de la madre y que por lo tanto, la inhibición de la palabra es la anulación del don. De eso trata la contratación, de recuperar el don de la madre – la facultad de lenguaje- por el reconocimiento de su autoridad simbólica.[33]Con muchas incertidumbres, reconoce que esta intuición es su punto de partida para recuperar su independencia simbólica y que incluye tres términos "huidizos" en su aprehensión: lo real, la autoridad y la decibilidad.

Por otro parte, esta intuición de Muraro está intrínsecamente inserta en el hecho conocido y maravilloso por el cual la madre biológica puede ser sustituida por otras figuras sin que la relación de ella con su criatura pierda sus características fundamentales. Podría pensarse que esto evidencia la irrelevancia de la madre, como un elemento natural sustituible. Muraro en cambio, lo explica como la predisposición simbólica de la madre que se deja sustituir por otros sin provocar daños a su hijo/a. Esta predisposición simbólica se evidencia en que una mujer puede convertirse en madre aun no siéndolo. De manera que toda madre natural pareciera convertirse en una sustituta. A esta estructura la llama el *continuum* materno; uno de cuyos efectos es ser la primera interpretación de la diferencia sexual.

> la criatura de sexo femenino se sitúa de hecho en el punto central y a la vez concluyente del *continuum* (aunque puede reabrirlo si se convierte a su vez en madre), mientras que la de sexo masculino

[33] Muraro considera insuficiente la posición de Saussure que sostiene que sin intercambio social no habría lengua y nuestra facultad de lenguaje estaría vacía. Hay un intercambio anterior que es el que se da con la madre y que se caracteriza por la disparidad y la asimetría del intercambio.

> queda fuera de éste, excluida simbólicamente en el momento mismo en el que la madre **conoce su sexo**[34] (…) (1994:54)

Por tanto la diferencia sexual no admite ser reducida ni al dimorfismo sexual, ni a un efecto cultural, - haciendo referencia a la distinción sexo-género-. Este punto resulta muy controversial a partir de los últimos estudios *queer*, en la medida que, en las personas que no pudieran reconocer/se en un sexo inteligible o cognoscible, parecería duplicarse el extrañamiento: hacia la madre y hacia sí mismos. De todas formas no queda más que plantearlo como problema porque Muraro en el momento que escribe *El orden simbólico de la madre* no puede dar cuenta del avance y la revolución que provocarían estos estudios posteriormente.

Pero volviendo a la capacidad de sustitución de la madre, allí pareciera residir en parte la tragedia del extrañamiento. Porque esta relación con la madre es sustituida por todo y cada sustitución funciona como lo contrario de su restitución, el caso paradigmático es la escuela. Por el contrario, lo que ella propone es tratar de pensar una sustitución sin sustitutos de la madre, que sea conforme con la estructura del *continuum* materno. Luego, encuentra que la solución, la sustitución sin sustituto, es la lengua que hablamos, la primera que hemos aprendido. "Sus palabras no sustituyen (…) a otras palabras; ´sustituyen´ a las cosas, eso sí, pero sin poner nada en su lugar" (Muraro, 1994:63). Por eso, afirma aunque de manera muy críptica y sin mayores precisiones, que "la lengua es para mí la primera o-quien-por-ella de la madre" (1994: 68). Puedo suponer que ella quiere dar cuenta, con esta expresión, de que es la madre, real, de carne y hueso, la dadora primigenia de nuestra posibilidad de hablar y de ingresar en el mundo simbólico.

Luisa Muraro advierte que es necesario recordar e insistir que su análisis de ninguna forma es metafórico. Éste es un peligro común al pensar en estos temas del orden simbólico de la madre porque en la cultura tradicional ha faltado y falta el modo apropiado de expresar y ejercitar la potencia materna. Entonces esa potencia es metaforizada de múltiples

[34] El resaltado es mío porque me resulta conflictivo en qué consiste "el conocimiento del sexo" ya que la autora no da mayores precisiones al respecto.

maneras[35]. Es decir que hay una falta de genealogía femenina, de la expresión histórica temporal de la relación madre-hija que se manifiesta en el *continuum* materno y que muestra esa potencia. Aquí entra la otra fuente en la que abreva Muraro, lo que ella llama *la política de las mujeres,* que habilita la salida de la pareja madre-hija. Ya no se trata solamente del principio metafísico de su filosofía sino de una puesta en práctica entre mujeres, a partir de la toma de conciencia de lo que significa transformar "una experiencia vivida en primera persona en un saber de sí y del mundo" (Muraro, 1994:80). Pero esa transformación sólo es posible en el intercambio físico y dialógico. Se trata de un círculo de cuerpo y palabra, donde ninguno de estos términos tiene mayor relevancia sino que se dan simultáneamente. En ese círculo de cuerpo y palabra entre mujeres, es donde la vida en el mundo cobra sentido y se puede expresar (Muraro, 1994:80).

Entonces, en *El orden simbólico de la madre* la autora propone la noción de madre simbólica o autoridad materna aplicada a la política de las mujeres en la búsqueda de mediaciones que permitan la decibilidad de la experiencia femenina. Es decir, el concepto de madre simbólica está implicado en la dialéctica entre mujeres. Está en el reconocimiento a una mujer de un valor que la hace voz autorizada para la otra. La madre simbólica es la que garantiza una existencia como sujetos no totalmente separados de la sociedad masculina pero sin embargo, autónomos de la definición y dominación masculina.

Es decir, para que la experiencia de las mujeres pueda circular en el discurso de la ciencia y de la política es necesario que la mujer disponga de una mediación femenina para relacionarse consigo misma y con lo otro de ella, para inscribirse en el *continuum* materno. Ésa es la estructura simbólica y natural a la que pertenece la hija y que permite expresar y ejercitar la potencia materna, permitiendo a su vez, la posibilidad de sostener una genealogía femenina.

Muraro no desarrolla en profundidad el tema de la genealogía en este libro, aunque es un concepto fundamental dentro del pensamiento de la diferencia sexual. En efecto, cuando se habla de *genealogía*, se designa la descendencia legítima por parentesco social o intelectual. La cultura occidental está formada por genealogías masculinas donde las

[35] No me he detenido en el análisis de la histérica como un caso enfermo de fijación a la madre que describe ampliamente en el capítulo IV porque excede la perspectiva que me interesa desarrollar en este trabajo.

mujeres no han tenido cabida. De lo que se trata entonces es de generar estas genealogías femeninas (la habitación propia de Virginia Woolf, por ejemplo) es decir, el espacio conceptual y discursivo que medie efectivamente la relación de una mujer con lo simbólico, permitiéndole ser un *sujeto parlante femeninamente generizado*.

Por otro lado, la inclusión en esta genealogía se hace posible a través de la noción de *affidamento*, que mencioné al principio de este apartado, que repito, significa la relación entre dos mujeres de confiar una en la otra, simbólicamente hablando, convirtiéndola en su guía y mentora entre ella y el mundo. Esta confianza y valoración de la otra mujer permite entrar en un cuadro de referencia, ya no masculino o patriarcal, sino hecho a partir de percepciones, conocimientos, actitudes, valores y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres para mujeres. (Herrera, Morroni, 2001)[36]

Finalmente, el otro punto con el que se relaciona el orden simbólico de la madre con la política de las mujeres es que el orden simbólico se puede cambiar y tal revolución simbólica es una política. Porque lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política ya que el orden social depende en parte de él. Entonces, la política de las mujeres tiene que dar cuenta del desorden que provoca en ellas la ignorancia del orden simbólico de la madre puesto que es el único camino que llevaría a una auténtica libertad femenina. De esta forma la libertad de las mujeres exige una respuesta total, política y personal de las mujeres.

El cambio en el orden simbólico, en este sentido, es revolucionario. Para Muraro no puede ser gradual puesto que de lo que se trata es de hacer necesario al orden social, la libertad femenina y el pensamiento autónomo femenino. “pensamiento y libertad corresponden, en efecto, al orden de la necesidad.” (Muraro, 1994:100) De manera que hay que poner fin a nuestra automoderación, que vuelve superfluo el orden simbólico de la madre y que ha provocado el fracaso, en tantas autoras y pensadoras feministas, que han intentado adecuarse a las reglas ya establecidas en cuanto a la significación y a la comunicación de sus ideas y sus experiencias. Por supuesto, no se trata de extrañarse o automarginarse sino

[36] El tema de las genealogías lo hemos desarrollado más profundamente en Herrera, MM y Morroni, L. (2001), “Generando genealogías”, XI Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Salta, 28 noviembre al 1° de diciembre 2001.

de hacer necesario el cambio de orden simbólico ya que el poder simbólico de la política es el poder de la mediación.

En efecto, Muraro afirma que el orden social es un conjunto de mediaciones más o menos coherente pero eficaz, entonces:

> Si la experiencia de una mujer no es un punto de vista verdadero, si la grandeza femenina es difícilmente sostenible, si la libertad femenina es considerada un lujo comparable al segundo o tercer automóvil, la respuesta eficaz consistirá en aumentar los presupuestos de verdad, de grandeza, de libertad, a fin de hacer cada vez mayor la necesidad de mediación. (Muraro, 1994:100)

Más de veinticinco años después de la publicación de *El orden simbólico de la madre*, continúa siendo urgente el llamado de la autora a la necesidad de sostener este orden simbólico de las mujeres que legitima las mediaciones de sus experiencias. Pienso en el movimiento del NiUnaMenos en nuestro país que estalló en 2015, para dar cuenta a la sociedad, trascendiendo las fronteras, de la urgencia de la visibilización y la puesta en palabras y acción de la violencia contra las mujeres, que nos lastima y nos mata.

Hay una distancia abismal entre todo deseo de decir y los medios disponibles para hacerlo, especialmente en el caso de la vida de las mujeres. Esa distancia sería infranqueable si no hubiera una mujer que nos pide que hablemos, asegurándonos de comprender lo que queremos decir. La primera mediación según Luisa Muraro es la de la autoridad materna con su lengua. “De esta forma el principio materno hace de puente entre la necesidad lógica de mediación y sus formas históricas siempre modificables y siempre en alguna medida arbitrarias." (Muraro, 1994:102)

Biopolítica y maternidad, algunas consideraciones.

En *Bios* (2011), Roberto Esposito sostiene que en el siglo XXI de ninguna manera ha desaparecido la estrecha relación entre política y vida, cuya terrible expresión se produjera durante el nazismo. Todo lo contrario, “lo que se comprueba por doquier es una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho puramente biológico, cuando no sobre el

cuerpo mismo de quienes son, a un tiempo, sujetos y objetos de ella" (Esposito, 2011: 236) Es decir, según su perspectiva la filosofía contemporánea ha ignorado el problema pensando que la supresión del nazismo conllevaría la caída también de los presupuestos biotanatológicos del régimen, es decir de los tres dispositivos inmunitarios: la normativización de la vida, el doble cierre del cuerpo y la supresión anticipada del nacimiento. Por eso, propone invertir estos dispositivos desde su interior. Con sus palabras: "Hay que intentar tomar esas mismas categorías de "vida", "cuerpo" y "nacimiento", y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*." (Esposito, 2011: 252)

Ésta es la forma en la que se puede pensar una biopolítica afirmativa, es decir, no sobre la vida sino de la vida, una biopolítica que "inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación" (Esposito, 2011: 253). Propone así, la vitalización de la política en vez de la politización de la vida.

Ahora bien, como decía, en *Bíos,* la categoría "nacimiento" se relaciona con el dispositivo inmunitario nazi de la supresión anticipada del nacimiento. Este dispositivo tenía dos vectores aparentemente contrapuestos: la exhibición y la potenciación de la capacidad generativa del pueblo alemán y la furia homicida destinada a inhibirla. (Esposito, 2011: 272). La pregunta que se hace Esposito es ¿Por qué los nazis se empeñaban en agotar esa fuente vital que sin embargo declaraban desear estimular? La respuesta está en la vinculación entre nacimiento y nación. El nacimiento es en sí mismo impolítico pero debe inscribirse bajo la órbita estatal de un poder soberano unificado. En el nazismo la nación implica una continuidad biológica, una absoluta copresencia entre lo biológico y el horizonte político. "Si el estado es realmente el cuerpo de sus habitantes, reunificados a su vez en el de su jefe, la política no es más que la modalidad mediante la cual el nacimiento se afirma como única fuerza viva de la historia." (Esposito, 2011: 274)

Con el objetivo de invertir la carga autonegativa, inmunitaria del nacimiento, Esposito nos propone dos ejemplos que pueden ser interpretados bajo la clave de una biopolítica afirmativa. El primero lo encuentra en el texto de Freud *Moisés y la religión monoteísta*. Allí, Freud pone en entredicho la pureza del nacimiento del padre del pueblo judío, lo que significa minar el mecanismo autoidentitario del pueblo que deriva su linaje de ese

nacimiento. No implica anular el origen sino descentrarlo y revertirlo. El otro ejemplo, Esposito lo halla en Hannah Arendt para quien la política adquiere sentido en estrecha relación con la vida. Pero no se trata de la vida del género humano en su conjunto sino de la vida individual en cuanto tal, distanciándose del ciclo biológico-natural. El nacimiento posibilita esa apertura a lo nuevo, donde la vida puede adquirir una forma totalmente distante de su realidad biológica.

En los dos ejemplos mencionados, Esposito considera que en el análisis del nacimiento hay una apertura al vacío, a la falla y no a la unidad. Así, el nacimiento está

> destinado a subdividir el uno-el cuerpo de la madre- en dos, antes de que sucesivos nacimientos multipliquen, a su vez, a esos dos en la pluralidad de infinitos números. Antes de encerrar, anulándola, la ajenidad dentro de un mismo cuerpo, biológico o político, el nacimiento vuelca al mundo externo lo que está dentro del vientre materno. No incorpora, sino que excorpora, exterioriza, vira hacia afuera. No presupone, ni impone, sino que expone a alguien al acontecimiento de la existencia. Por consiguiente, no puede ser utilizado, ni en sentido real ni en sentido metafórico, **como un aparato protector de la vida**[37]: en el momento en que el cordón umbilical se corta y se lo limpia de líquido amniótico, el recién nacido es situado en una diferencia irreductible con respecto a todos aquellos que lo han precedido, en relación con los cuales resulta necesariamente extraño, y también extranjero, como quien llega por primera vez, y siempre de distinta forma, a hollar el suelo de este planeta (…) el nacimiento revelaría (…) el primer *munus* que lo abre a aquello en lo que *no* se reconoce. (Esposito, 2011: 282-283)

Lo que resulta peculiar, por no decir sorprendente, del análisis de Esposito es la ausencia de referencias a pensadoras feministas, como Beauvoir o Muraro, por ejemplo, que se han ocupado en señalar la complejidad de reflexionar sobre el acontecimiento de la maternidad, tal como hemos desarrollado. Es cierto que las dos filósofas no se inscriben dentro de su perspectiva filosófica. Sin embargo, si el nacimiento puede y debería ser interpretado desde una biopolítica afirmativa, como aquello que "expone a alguien al acontecimiento de la existencia" y que "no puede ser utilizado, ni en sentido real ni en sentido metafórico, como un aparato protector de la vida.", son indudables los ecos que esta propuesta tiene dentro del pensamiento de Simone de Beauvoir y de Luisa Muraro. En efecto, a lo largo de toda la

[37] El resaltado es mío.

crítica existencialista de la primera pensadora, hemos leído el llamado a las mujeres de "exponerse al acontecimiento de la existencia" en la maternidad, para volverse sujetos libres y autónomos y así, no abandonar dicho acontecimiento a la inmanencia de los cuerpos naturales. A su vez, también Muraro ha denunciado cómo en toda la historia de la filosofía el nacimiento ha sido metaforizado y usurpado a las mujeres, para supuestamente proteger un orden simbólico y un orden político verdaderos. Por supuesto, escapa a los límites de este trabajo desarrollar una crítica más extensa al androcentrismo del pensamiento de Esposito. Simplemente quiero sostenerlas, a ambas, como antecedentes necesarios para pensar una biopolítica afirmativa, una "vitalización de la política".

Por otra parte, a continuación, me interesa introducir la perspectiva de Carol Arcos Herrera (2018), quien sostiene la idea de hablar de una biopolítica de lo materno cuando pensamos en la relevancia que ha tenido la maternidad en la vida de las mujeres, especialmente en América Latina a partir del surgimiento de los estados nacionales, luego de las luchas por la independencia. Coincide con mi planteo al mostrar cómo la cuestión de la vida como política del cuerpo en el sentido biopolítico no ha sido ajena al feminismo en general, en la medida que "las dinámicas de la vida y el nacimiento han tramado un campo de disputa por el poder/saber/desear/hacer de las mujeres."(Arcos Herrera, 2018:28) Pero lo que me resulta relevante de su posición es que, desde el siglo XIX y en América latina, lo materno a través de una lógica biopolítica, se estatiza y nacionaliza como una forma de regulación y racionalización de la procreación "en favor de la patria", por una parte, y por otra, se ontologiza lo femenino como cuerpo individual y cuerpo político. (2018:30) Dice Arcos Herrera:

> Las madres del Estado tienen la labor —el trabajo— de parir y cuidar el nacimiento de la nación. Por su parte, el Estado tiene la atribución de administrar la vida de las mujeres mediante mecanismos globales que reubican sus cuerpos en procesos biológicos de conjunto, pues son ellas quienes favorecen la fecundidad y el equilibrio de la población. (Arcos Herrera, 2018:30)

Cuando ella sugiere hablar de una *biopolítica de lo materno* alude a que

> el fenómeno del nacimiento —no solo concebido como el hecho de parir, sino también de la pertenencia a una comunidad de sentido

> nacional— está íntimamente imbricado con la maternidad como experiencia moderna de las mujeres. Lo femenino y lo maternal mantienen relaciones lógicas complejas y no son del todo indisociables. (Arcos Herrera, 2018:30)

De modo que podemos ver una similitud con el desarrollo que hiciera Esposito. Arcos Herrera considera fundamental el significado que adquiere el cuerpo materno como cuerpo colectivo en nombre de una política sobre la vida. En efecto, según el pensamiento de Esposito, la nación define al cuerpo en el que todos los nacimientos constituyen una unidad parental que se extiende hasta los límites territoriales del Estado y que a su vez manifiesta una fuerza mortífera para inmunizarse. Es decir, este mecanismo inmunitario presupone un mal o un peligro al que hay que enfrentarse. Arcos Herrera nos muestra cómo en el caso latinoamericano el mal estaba presupuesto en las poblaciones indígenas y/o afrodescendientes en pos de proteger la vida colectiva de la nación.

Si se piensa la rearticulación de nación y nacimiento a partir de un sentido biopolítico de lo materno, no solo se comprende mejor el lugar que ocupa el cuerpo materno como cuerpo femenino colectivo que el Estado busca administrar y regular, sino también las diferentes coyunturas que idearon las mujeres en la búsqueda de su emancipación. En este sentido, Arcos Herrera destaca que la maternidad debe situarse como un eje central del feminismo regional que lo diferencia del feminismo europeo y estadounidense: desde los reclamos en el siglo XIX por la emancipación mental por parte de varias escritoras, pasando por los posicionamientos de las anarquistas y socialistas, para culminar en el discurso de derechos del movimiento sufragista hasta los debates feministas contemporáneos. “El devenir del feminismo latinoamericano trama una red de sentido rebelde a través de la cual la posición de sujeto deseante se bifurca respecto del lugar de lo materno-patriarcal.” (Arcos Herrera, 2018: 57)

Pero, a su vez, una biopolítica de lo materno permite explicar, según la autora, “la permanente saturación de los discursos provida en la lucha que hoy damos, en diferentes naciones de la región, por el derecho legítimo al aborto o en contra de los códigos misóginos que perpetúan el feminicidio.”(Arcos Herrera, 2018: 57) En nuestro país, durante el debate en el Congreso de la Nación por la despenalización del aborto (2018), el

movimiento de los pañuelos celestes ejemplificó de manera contundente el análisis biopolítico de lo materno que propone Arcos Herrera. Pues, quienes se sienten identificados con este movimiento, no sólo se oponen tajantemente a la posibilidad de las mujeres de elegir la maternidad, sino que, también están luchando por defender la vida y la patria argentinas. De manera que si mueren mujeres en abortos clandestinos, esas muertes tienen un efecto o un sentido inmunitario en pos de la nación, son muertes inevitables.

A modo de conclusión.

¿Por qué releer a Simone de Beauvoir y a Luisa Muraro? Ambas han sido sometidas a un escrutinio feminista profundo, y a veces podríamos decir, despiadado. La filósofa existencialista francesa es criticada por no haber podido salir del paradigma de la filosofía moderna, manteniendo la lógica de la oposición naturaleza/cultura, cuerpo/razón. También, denostada porque su posición feminista implicaba que la emancipación de las mujeres sólo era posible si ellas ocupaban el espacio público, el ámbito de los varones, la cultura, el conocimiento y sobre todo, la independencia económica. Esa defensa a ultranza de un feminismo de la igualdad no le permitió, según sus detractoras, apreciar las capacidades que las mujeres habían desarrollado en el ámbito doméstico, en el ámbito de la intimidad, de lo privado. Por último, se señala que Simone de Beauvoir no pudo escapar de su posición de mujer de clase media-alta, ilustrada y europea, a pesar de sus esfuerzos por sostener una perspectiva más abarcativa sobre la condición de las mujeres.
En cambio, las críticas más agudas a Luisa Muraro han venido del feminismo español de cuño igualitarista. Desde esta corriente, consideran que su posición defiende un esencialismo que la lucha y la crítica feministas han tratado de evitar. Además, sostener un orden simbólico materno recluye y separa a las mujeres del resto del mundo, de la pluralidad de posibilidades de existencias humanas. Esta separación a su vez, no evita la exclusión y sumisión de las mujeres en el ámbito de lo público, de la ley. No se trata sólo de querer crear un mundo simbólico femenino, sino de poder hacerlo.

No descarto la justeza y pertinencia de estas críticas. Ni pretendo aquí defenderlas. Sin embargo, quisiera señalar algunos puntos que me permiten sugerir que la lectura de Simone

de Beauvoir y de Luisa Muraro es imprescindible y sigue siendo útil a la filosofía, en general, y a la teoría y filosofía feministas, en particular.

En el tratamiento que ambas autoras han hecho de la maternidad se destaca el compromiso político, es decir, no evitar la reflexión sobre un problema central en la vida de las mujeres. Ambas autoras toman ese compromiso de distinta forma, pero no por eso, de manera menos contundente. Beauvoir llama a todas las mujeres a asumir su lugar de sujetos en el mundo, pero especialmente, ella asume su responsabilidad a partir de los privilegios de su situación histórica personal, frente a otras mujeres que están en condiciones de mayor opresión, sin proponer un decálogo a seguir para su libertad[38]. Esto no sólo se desprende de las páginas de *El segundo sexo* que hemos comentado, sino también de su propia vida, tal como lo menciona Galster (2013). En efecto, en una Francia donde el aborto era un delito penal, escribe y firma el famoso *Manifiesto de las 343 salopes* en 1971 para luchar a favor de su despenalización; así como, en 1972, defiende públicamente a una madre que es juzgada y condenada por acompañar a su hija a realizarse un aborto. Fundadora y cabeza del *Mouvement de Libératión des Femmes* (MLF), su influencia como intelectual comprometida con la vida de las mujeres fue en paralelo y superó su polémica obra. Con esto queremos decir que su proyecto de liberación individual no admitía el abandono de un compromiso colectivo.

En el caso de Luisa Muraro, hemos visto claramente cómo la libertad femenina sólo es posible a partir de una política de las mujeres. Porque dicha política permite en el encuentro dialógico entre ellas, real y concreto, la efectiva mediación de la experiencia femenina. Restituir el orden simbólico de la madre, darle autoridad a la potencia materna, no es posible desde la propia individualidad, aunque no la excluye, sino que es necesaria la práctica de autoconciencia en la escucha colectiva entre mujeres. La noción de *affidamento*, que ha trascendido las fronteras de Italia, aplicándose en numerosas experiencias,[39] resume la confianza que una/s mujer/es depositan en otra/s mujer/es como autoridad, guía de ellas frente al mundo. Asimismo, la importancia de construir genealogías femeninas en donde las

[38] En numerosas entrevistas, cuando le preguntaban cómo hacer para liberarse, respondía: “Hagan como yo, invéntense! Cfr. Herrera (2010)

[39] Por ejemplo, en el ámbito de la facultad donde presento este trabajo se puede mencionar el Proyecto de Extensión "Nuevos nodos de Affidamento y prácticas en red. Promotoras comunitarias y estrategias situadas frente a la violencia de género". (2019) FaHCE, UNLP

mujeres puedan inscribir sus palabras, sus experiencias, requiere sin duda de un compromiso político, de una apuesta a esa posibilidad de incluir la propia vida en un orden que esté por fuera del dominio masculino y patriarcal y que le otorgue inteligibilidad.

Este compromiso político no se puede escindir en ambas pensadoras de una apuesta ética. En efecto, Luisa Muraro asume que el saber-amar a la madre se transforma en un principio que une lo real con las formas posibles de su decibilidad. Sin la captación de esa intuición, -sólo posible dentro de la política de las mujeres-, las mujeres están condenadas al nihilismo del ser-ficción, a actuar, pensar y hablar en referencia a una copia de una copia, inexistente. Beauvoir por su parte, defiende que toda mujer debe asumir su existencia como su proyecto, inventando sus propios fines, alzándose como conciencia autónoma y libre, como trascendencia. En tanto ser humano tiene la obligación moral de elegirse en libertad. No puede disfrazar el hecho de que no está determinada y de que sólo es actuando de mala fe como se complace en su papel de Otra oprimida. Eso implica respecto al mandato de la reproducción de la especie, que las mujeres deben asumir su papel de *portadora*s de la maternidad y no de *porteadoras*, es decir un ser que carga la maternidad, un medio a través del cual se reproducen los valores del patriarcado (Sau, 1997)[40]. Así también, Beauvoir asume un compromiso ético respecto a la filosofía que tanto la apasiona, al obligarse a pensar desde sí misma, cuestiones asumidas hegemónicamente como naturales, irrelevantes, de la intimidad, tales como la diferencia de los sexos y su sexualidad, la prostitución y la homosexualidad. Introduce estos temas en el discurso filosófico, haciéndolos de esta forma, discutibles, negociables.

Volviendo a la cuestión de las genealogías, me parece que siguen siendo relevantes y actuales las perspectivas de Simone de Beauvoir y de Luisa Muraro, en términos generales, y específicamente, con respecto a la problematización de la maternidad y su ejercicio, del cuerpo materno, aún después de que muchos obstáculos parecieran, actualmente, haberse solucionado en la vida de las mujeres. Porque nuestros logros no nos pertenecen únicamente a nosotras, sino que hay otras mujeres que nos precedieron, tratando de dar voz a las opresiones. Y además, porque gracias a ellas, nuestras ancestras, nos podemos incluir

[40] Porteadora: "persona que tiene por oficio portear cosas". Moliner, M. (1999) *Diccionario de uso del español.* Madrid: Gredos.

por primera vez y de manera oficial, en una historia del feminismo, tal como observa Alejandra Ciriza ya que "no vivimos en un mundo de varones como invitadas especiales, privilegiadas, interlocutoras elegidas, como de alguna manera lo era Beauvoir" (Grau y Castillo, 2012: 236) sino, en un mundo de pares mujeres con las cuales entrar en diálogo.

Desde el punto de vista de la biopolítica afirmativa propuesta por Roberto Esposito, considero que tanto Simone de Beauvoir como Luisa Muraro se inscriben en lo que él llama la vitalización de la política cuando exponen el problema de la maternidad. Porque con sus perspectivas, denuncian como las mujeres-madres y sus cuerpos gestantes han sido instrumentos políticos para sustentar un poder, un control sobre ellas, relegándolas a la pura vida, informe y muda. Si hay algo que el discurso patriarcal ha hecho en la historia es establecer una política sobre la vida, a través de la cultura, la ciencia, la religión.

Por su parte el planteo de Arcos Herrera de una biopolítica de lo materno, nos provee claves interpretativas, como mencioné anteriormente, para reflexionar sobre el contexto geopolítico particular que estamos atravesando en nuestro país. La lucha por la despenalización del aborto, la implementación de la educación sexual en todos los niveles educativos y la lucha contra la violencia hacia las mujeres están atravesadas por los conceptos de *lo materno* y de *la nación*. Beauvoir y Muraro, ciertamente no hablan de la biopolítica de lo materno en estos términos, aunque, -como he querido mostrar a lo largo de este trabajo-, plantean la salida de la enajenación de la maternidad de una manera colectiva, en el movimiento y la política de mujeres, así como también, visibilizan con su crítica el control del poder patriarcal sobre la gestación y el cuidado de la vida humana, en el cuerpo y en las subjetividades de las mujeres.

Ambas filósofas, a través de sus planteos, nos provocan a responder la pregunta sobre quién es el sujeto que habla de la maternidad, poniendo en evidencia que no hay un relato unívoco y transparente de esa experiencia. Es decir, nos convocan a no guardar dicha experiencia humana tan trascendente en el silencio y la soledad, y por sobre todo, a aceptar la complejidad y la ambigüedad que la atraviesa.

Bibliografía

AAVV (1990) Dossier: El feminismo en Italia. En revista *Debate Feminista*. *2*(1). México

Arcos Herrera, C. (2018) Feminismos latinoamericanos: deseo, cuerpo y biopolítica de lo materno. En *Debate Feminista*. *55*(28)*,* 27-58.

Beauvoir, S. ([1949] 1997) *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard

---------- (2018) *El Segundo Sexo.* Buenos Aires: De bolsillo

---------- (1966) *Una muerte muy dulce.* Buenos Aires: Sudamericana

Chodorow, N. ([1978]1984) *El ejercicio de la maternidad*. Barcelona: Gedisa

De Lauretis, T. (1989) La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña. En *Debate Feminista 2*(1), 77-115.

Esposito, R. (2011) *Bíos*, Buenos Aires: Amorrortu

Foucault, M- (1977) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Galster, I.(2013) "Relire Beauvoir *Le Deuxième Sexe* soixante ans après". *Sens Public. Revue Internationale. Internationale Web Journal*. Recuperado en: http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=1047

Gilligan, C. ([1982] 1985) *La moral y la teoría*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grau O. y Castillo A. (2012) *"*Somos herederas de Simone de Beauvoir*"* Entrevista con Alejandra Ciriza. En *Revista Nomadías 15*, 231-250. https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/21099

Herrera, MM, (2019) 70 años de *El Segundo Sexo*. Algo para celebrar. En Maffía, D., Gómez, P., Moreno, A. (Eds.) *Miradas feministas sobre los derechos*. (pp. 17-31). Buenos Aires: Jusbaires

Herrera, MM (2019) Entrevista a Clara Jourdan y a Luisa Muraro de la Librería delle donne de la ciudad de Milán, Italia. *Descentrada, 3*(2), e095. https://doi.org/10.24215/25457284e095

Herrera (2018) Cuerpo y libertad en Simone de Beauvoir. En Campagnoli, M y Ferrari, L (comps) *Cuerpo, identidad, sujeto. Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad.* La Plata:Edulp. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.654/pm.654.pdf

Herrera, MM, (2010) Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones. En Cragnolati, B y Femenías, ML. (comp.), *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas del otro sexo*. (pp.19-27). La Plata: Edulp,

Herrera, M.M. (2010) *Faccia a faccia* con el feminismo de la diferencia**.** *Mora 16*(2) http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_serial&pid=1853-001X

Herrera, MM y Morroni, L. (2001) Generando genealogías. XI Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Salta, 28 noviembre al 1° de diciembre 2001.

Irigaray, L. (1974) *Speculum de l´autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit

---------- ([1981]1985) *El cuerpo a cuerpo con la madre*. Barcelona: Cuadernos Inacabados.

Lamoureux, D (2002) Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir. En Delphy C., et Chaperon,S., (ed.), *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*. (pp. 56-63). Paris : Eds Syllepse,

Muraro, L. (1991) *L´ordine simbolico della madre*. Roma : Editori Riuniti.

---------- (1994) *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y Horas

Piossek Prebisch, L. ([1971] 1994) La mujer y la filosofía . En *De la trama de la experiencia.* (pp.95-105). Tucumán: Edición de la Aurora.

Sau, V. (1997) Del vacío de la maternidad, la igualdad y la diferencia. En *Via Fora*!! *5,* 61-79. Barcelona: Universitat de Barcelona. Recuperado en https://institucional.us.es/revistas/warmi/9/6.pdf

Vegetti Finzi (1997) *Volere un figlio. La nuova maternitá fra natura e scienza*, Milano: Mondadori

Zerilli, L. (1996) Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad. En Tubert, S. (comp), *Figuras de la madre*. (pp. 155-188) Madrid: Cátedra.