

Ecofeminismo: el género del ambiente*

Enrique Leff**

En años recientes, las reivindicaciones de los derechos de la mujer y los debates en torno a la cuestión de género, se han sumado a las luchas ambientalistas. Desde el feminismo radical hasta el ecofeminismo, el dominio de la mujer y la explotación de la naturaleza aparecen como resultado de la conformación de estructuras sociales jerárquicas, desde el patriarcado y la gerontocracia de las primeras formaciones culturales, hasta las divisiones de clases de la sociedad moderna. Así, una visión ecofeminista emancipatoria ha venido asociando la sensibilidad y la naturaleza orgánica de las mujeres con el cuidado de la naturaleza, enlazando de esta manera las luchas feministas y ambientales (Shiva, 1991).

Más allá de la visión naturalista que asocia al feminismo y al ecologismo, la ecología política indaga los fundamentos de las luchas ecofeministas dentro de una política de la diferencia. Pues no se trata simplemente de un movimiento a favor de la participación de las mujeres en los asuntos y reivindicaciones ambientalistas o en la promoción de los derechos ciudadanos y de género dentro de las perspectivas abiertas por el desarrollo sustentable. El enigma a descifrar y la política a construir reclaman la comprensión de la forma particular de **ser mujer** y de la perspectiva política que abre una “visión” feminista y de género en la cuestión del poder, la cultura, la organización social, la naturaleza y el desarrollo sustentable, y que va más allá del lugar de la mujer en una estructura social dada y de las reivindicaciones de igualdad con los lugares privilegiados de los hombres en un orden establecido determinado.

Si bien no existe un movimiento ecofeminista formalmente constituido y actuante, este se expresa en las ideas, teorías y prácticas que dan soporte y orientan las luchas actuales de las mujeres para identificar las causas fundamentales de los problemas ambientales y los vínculos entre la degradación ambiental y las estructuras del poder social, económico y político (Mellor, 1997). Este propósito expreso del movimiento lleva a indagar: ¿Cuál es la especificidad del lugar desde donde las mujeres comprenden –en tanto que mujeres– la crisis ambiental y aportan una visión propia para la construcción de una racionalidad ambiental? ¿Hay una afinidad natural de las mujeres con la naturaleza que legitima sus reivindicaciones sociales y las vuelve voceras privilegiadas de los derechos de la naturaleza? ¿Cómo se inscriben las formas particulares de cognición y sensibilidad de la mujer y las identidades de género en la desconstrucción de las lógicas de dominación? ¿De qué manera las diferentes visiones de género, más allá de sus reivindicaciones legítimas de igualdad dentro del modelo establecido, abren perspectivas alternativas para un desarrollo sustentable, equitativo y justo?

Luego que Simone de Beauvoir planteara que ninguna revolución puede disolver la estructura social de la manera que la revolución social puede modificar las diferencias de clase, el ecofeminismo ha intentado abrir un debate sobre el lugar que ocupa la diferencia de género en los procesos de jerarquización social organizados en torno al falocentrismo en la división histórica del trabajo y en sus impactos ambientales. Empero, el debate ha girado por lo general en torno a la condición biológica de la mujer en la división sexual-social del trabajo y a las relaciones de dominación dentro de las estructuras jerárquicas establecidas por el patriarcado. Menor ha sido el interés por indagar la rajadura en el ser que instaura la diferencia de los sexos, esa diferencia originaria y particular que produce la otredad sexual significada por el lenguaje. El pensamiento ecofeminista toma como referencia buena parte del pensamiento ecologista sobre el dualismo como causa de la objetivación de la naturaleza y dominación de la mujer que conduce a la crisis ambiental, extendiendo la diferencia de género desde su origen biológico-simbólico, hasta su construcción socio-histórica. Si no hay una causa natural de la diferencia entre los sexos que justifique la desigualdad y la dominación de la mujer –lo que lleva el debate al terreno de una ética política más allá del plano de lo natural–, la cuestión ecofeminista se traslada hacia una indagación sobre la diferencia de los sexos que, a través de procesos de significación y en el orden simbólico de la cultura, produce efectos en las formas de identificación de los sujetos, en las jerarquías sociales, en las relaciones de dominación desde la diferencia de géneros como construcción simbólico-social. Pues más allá de todo esencialismo y naturalismo:

la diferencia de los géneros precede a la diferencia de los sexos [...] la diferencia está desde siempre, en el orden del significante, en el orden simbólico, desde donde distribuye emblemas y atributos de género. Estos atributos se resignificarán como diferencia sexual en el camino de las identificaciones que llevarán al sujeto humano a ser hombre o mujer, o cualquier combinación de ambos [...], porque el contenido de lo que puede ser masculino y femenino no posee ninguna esencialidad natural, adquiere diferentes modalidades acordes con una historicidad socialmente determinada y con variantes en el tiempo y en el espacio [...] ¿Qué es lo que conserva un carácter estructurante y fundante? Lo que es fundante es la *diferencia* de los sexos, y esa diferencia es un efecto del significante. De allí la promoción al primer plano del significante Fallo, que es el significante de la diferencia. Lugar de la represión originaria, tachadura que funda al sujeto separándolo, cortándolo, diferenciándolo del Otro, promovido a objeto del deseo ya y desde siempre perdido [...] Si el falocentrismo es la relevancia del significante fálico en relación con la castración simbólica, la falocracia emana de un orden totalmente distinto: es la manera en que la diferencia se organiza como apropiación diferenciada de privilegios y poderes. De la diferencia se deriva un ordenamiento jerárquico de dominación y sumisión. (Saal, 1998:24, 33)

Lo anterior llevaría a preguntarnos por el papel que juega la interdicción del incesto en la desigualdad de los sexos, el lugar del complejo de Edipo en el establecimiento de las relaciones de dominio del hombre sobre la mujer y el sentido en el que la falocracia organiza este poder de sumisión. El hecho de que desde siempre y en toda cultura existe y funciona una ley que permite el acceso a ciertas mujeres al tiempo que plantea la interdicción de otras y que siempre ha existido una jerarquización cuyas posiciones más elevadas están reservadas a los hombres, parecería confirmar la universalidad del Edipo. Pero si este dominio no es el de un orden natural, tampoco estaría determinado por el orden simbólico (fálico). Es justamente por la **falta en ser** que instala el orden simbólico, que el deseo se desboca hacia una voluntad de dominio en búsqueda de una completitud. Desde ese soporte (esa falla), el hombre toma recursos de su fortaleza física para establecer una supremacía en el orden natural y social, desarrollando estrategias discursivas, teóricas y jurídicas en las que los juegos de lenguaje se convierten en armas de dominio. No es que haya nada natural o esencial en el orden simbólico que autorice al hombre a una posición de superioridad. Pero desde una posición de poder en su relación con la mujer (y con los otros), ha construido y se ha apropiado un lenguaje que opera como dispositivo de poder. Se ha construido su discurso de Amo.¹ La jerarquía y dominio del hombre no se funda en ninguna superioridad legítima. Sin embargo, la política feminista se sostiene en ese “lugar” preestablecido para la mujer por la estructura simbólica y la estructura económica que tiene sus orígenes en el don-intercambio de mujeres²; en el lugar del fallo y de las funciones de producción y reproducción.³

El ecofeminismo, siguiendo al feminismo radical, ve en las jerarquías sociales del patriarcado la causa principal de la destrucción ecológica y del dominio de la mujer. El patriarcado aparece como la forma social que organiza el pensamiento, la cultura y las relaciones de género. Las cosmogonías y formas de uso de la naturaleza son más “ecológicas” en sociedades tradicionales. Mas no por ello las relaciones sociales son menos patriarcales e impera menos la gerontocracia y el dominio sobre la mujer. Para estas sociedades, la reivindicación feminista le viene de fuera, de la cultura moderna (occidental), lo que rompe la visión lineal del origen patriarcal de la crisis ambiental, al mismo tiempo que plantea el problema de las reivindicaciones culturales de los pueblos ante la sustentabilidad y las de género en un encuentro intercultural de diferencias. Si el conocimiento del mundo aparece como una construcción masculina, sería necesaria su desconstrucción feminista. Empero, esta perspectiva ecofeminista no logra romper con la concepción esencialista de la naturaleza y de la mujer o la visión constructivista del lugar de la mujer en la estructura social. Desde allí se plantea una reivindicación conjugada de la mujer y de la naturaleza que no llega a explicitar una visión femenina del saber, más allá de sus atribuciones naturales, de su sensibilidad y de sus lugares asignados en una estructura de poder determinada.

Más allá de los roles asignados por la tradición, de las relaciones de poder que establece el patriarcado, de las metáforas que asemejan la fertilidad de la madre tierra con la función biológica reproductora de la mujer, con las tareas de recolección y cuidado de la tierra, en fin de la distribución de roles sociales y la división sexual del trabajo, la política del género plantea la cuestión de una diferencia originaria y radical: la de ser hombre y ser mujer, la diferencia de los sexos como constitutiva del orden simbólico, lugar donde se inscribe la lengua para asignar y distribuir los lugares de los seres humanos (mujeres y hombres) y las cosas del mundo en cosmovisiones y estructuras sociales; lugares desde donde se generan sentidos, se producen

sensibilidades y se atribuyen formas de ser en el mundo, de pensar el mundo, de sentir el mundo; lugares donde se establece la diferencia entre el afán de control de la naturaleza, la apertura al enigma de la existencia y la seducción del infinito. Desde esa división originaria se construyen –culturalmente– las diferencias de género: la razón, la sensibilidad y la mirada de la mujer y del hombre en la cultura occidental (cosificadora y dominante); sus contrastes con las culturas orientales y tradicionales (más sensuales, menos posesivas). Sobre ese fondo, la cultura distribuye roles sociales y configura diferentes formas de ser frente y con la naturaleza. Estos enigmas e interrogantes sobre la relación del género en el orden del ser, del lenguaje, de la significación y del sentido, desnaturaliza la cuestión del género; lleva a mirarla desde esa disyunción no natural de la diferencia de los sexos que constituye el orden simbólico de la naturaleza humana, de donde emanan las relaciones de poder y las jerarquías sociales. De esta manera, es posible trascender la mirada naturalista que busca revalorizar las funciones y relaciones con la naturaleza a partir de las capacidades naturales del hombre y la mujer, o de las jerarquías que llevan a la explotación del hombre, de la naturaleza y de la mujer.

El ecofeminismo se debate entre la visión esencialista de la mujer vinculada a la naturaleza por sus condiciones “naturales” y la visión constructivista que indaga los procesos sociales que han llevado a codificar y jerarquizar las relaciones de género con la naturaleza. La política de la diferencia indaga lo propio del género, de la división de los sexos en su relación con el pensamiento y la construcción de la realidad; busca entender cómo se enlaza la división de los sexos y la constitución del orden simbólico con la disyunción del ser y el ente, la cosificación del mundo y el establecimiento de jerarquías sociales, es decir, la constitución y legitimación de relaciones de dominación del hombre hacia la mujer y hacia la naturaleza. La ecología política enlaza así el orden de la naturaleza, el lenguaje, la cultura y el género como agentes conjugados en la construcción de las relaciones cultura-naturaleza.

En esta perspectiva, lo que distingue a la mujer del hombre, no es tanto su afinidad con la naturaleza por las funciones orgánico-naturales que cumple como mujer (gestación, maternidad, cuidado de la casa y la prole), sino en su resistencia a subsumirse dentro de un orden plenamente racional, su amalgama de inteligencia y sensibilidad y su renuncia a doblegar las emociones y sentimientos bajo el régimen de la lógica racional. La equidad de género demanda un derecho que no es sólo el de una mejor distribución de los lugares y puestos que ha ganado el hombre en la sociedad. La reivindicación ecofeminista busca recuperar, para hombres y mujeres, el sentido de una feminidad perdida al equipararse e igualarse con el hombre dentro de los códigos de la razón que separan y dominan, al hombre, a la mujer, a la cultura y a la naturaleza. La política de la diferencia lleva así a indagar más allá de todo esencialismo, la manera como en la división de los sexos se configura el enigma del género y del erotismo, cómo se constituye el carácter simbólico del ser humano donde se inscribe el orden del deseo, que marca para siempre el problema de la dominación y de la justicia humana. Pues más allá de los derechos a la igualdad ante la diferencia de los sexos, más allá de la división de los seres humanos cosificados a través de su distribución (natural/simbólica) en géneros (masculino, femenino, neutro), que se designan como “el”, “la”, “lo” –la diferencia entre la “a” y la “o” que los definen–, el género como cuestión que atañe al ser, y al derecho a ser, se inscribe en el orden del erotismo:

Hay, quizá, para la justicia, un fundamento en el dominio de la pasión. Es en el orden más equívoco, en el dominio ejercido a cada instante sobre ese orden –o ese desorden–, en donde se funda la justicia por la que subsiste el mundo. Ese orden, equívoco por excelencia, es justamente, el orden de lo erótico, el terreno de lo sexual (Lévinas, 1996: 130)

No hay una fuente natural del erotismo ni de la justicia de género, y ante este propósito fracasan los dispositivos teóricos e instrumentales (e ideológicos) de la jurisprudencia y de una ética naturalista. En esta visión errada de la justicia de género se han alistado tantas luchas feministas, buscando justicia en la identidad e igualdad de derechos: políticos, económicos, ecológicos y sexuales. Al no reconocer la originalidad fundacional de la diferencia de género se pasa por encima y de lado de lo fundamental de la justicia ambiental. Pues la diferencia de género y entre los sexos es raíz y abismo de lo humano, y la justicia que de allí emana entre la tentación y la responsabilidad con el otro (habrá que decir también la otra), va más allá de los funciones socio-orgánicas que juega cada sexo en una redistribución de funciones ante la sustentabilidad; va más allá de los derechos relacionados con las preferencias y las identidades sexuales.⁴

Más allá de la génesis y la determinación de la división de los sexos y la diferencia de género sobre el lugar que ocupan los sujetos en la estructura social y en la distribución ecológica, la diferencia de género

emerge enigmáticamente desde la fuente del deseo que abre esta disyunción de lo uno y una ontología de la otredad en la que se juegan las posiciones de lo masculino y lo femenino –y todos los matices que se expresan en la proliferación de identidades de género, que ciertamente no pacifican el conflicto y la lucha entre los sexos ni neutralizan la perversión y la lucha por el poder como forma de falificar (falsificar) la búsqueda de completitud del ser. Por ello el feminismo, el ecofeminismo y las reivindicaciones de género, si bien se sitúan dentro de una política de la diferencia, no se resuelven en una fórmula de distribución económica o ecológica, reasignando derechos de propiedad y apropiación de la naturaleza a partir de la reasignación de roles y funciones socio-ecológicas que, más allá de todo esencialismo, quisieran disolver toda jerarquía, opresión y sojuzgamiento provenientes de ciertas relaciones originarias de poder dictadas por la división de los sexos y las circunstancias de género.

Esta perspectiva no tira por la borda la legitimidad de las reivindicaciones de igualdad de género en el acceso al trabajo y a las funciones sociales y a las posiciones de poder dentro de las estructuras sociales establecidas; pero lleva la indagación sobre las relaciones género/ambiente a descifrar otros enigmas. Pues ciertamente las relaciones de poder que se han establecido en la larga historia de dominación de la mujer y de la naturaleza no se resuelven por la repartición de cuotas de poder en el mundo cosificado y reglamentado por la sociedad falocéntrica, que coloca al falo como significante de la totalidad imposible, de la completitud ilusoria originada por la falta originaria y una falla esencial: el vacío en el que fragua la división originaria de los sexos y la disyunción entre el ser y el ente, allí donde se establece la marca de la diferencia y la otredad, condición de la vida donde se abisma la existencia humana.

Si el ecofeminismo está llamado a pensar la posible desconstrucción de esas estructuras del inconsciente y de la racionalización teórica para sitiar y asaltar los espacios de poder forjados y ganados por los hombres, también debe armarse con estrategias de poder que, sin ser exclusivas de la mujer, son más “femeninas” frente a las formas “machistas” de dominación. El poder de la seducción es más noble y sabio que la imposición del poder; la seducción es más dulce, aunque no siempre menos perversa (Baudrillard, 1979). La seducción reconduce el poder del deseo –la nietzscheana voluntad de poder que es **voluntad de poder querer**– abriendo las vías de la historia para forjar una nueva racionalidad a través de las relaciones de otredad. En ese proceso emancipatorio, es dado esperar que la mujer hable, formule sus derechos y los reivindique. Pero cabe preguntarse si hay un habla propia de la mujer, un estilo, una tonalidad, una sensibilidad que ratifique, si no un dualismo fundado en la diferencia de género, si una diferencia en la manera de pensar, de sentir y de hacer su mundo. De ser así, la teoría feminista radical implicaría un nuevo pensamiento, nuevas formaciones discursivas, una nueva gramática: una estrategia de seducción como alternativa a las estrategias de dominación.

Las mujeres, que como los indígenas han resistido al dominio desde el silencio, no habrán de reivindicar sus derechos por una eculización de las partes alícuotas del poder de dominio que las ha sojuzgado. Para emanciparse del poder real, habrán de construir el espacio teórico entre la organización del orden simbólico y del deseo en la génesis del sujeto, y la relación entre el ser, el saber y el poder. Los puentes entre esos espacios teóricos han quedado colgantes. No se ha vinculado la estructura del deseo inconsciente con las formas culturales de cognición y sus estructuras epistémicas; los lugares sociales que generan las identidades de género con las formas de saber y las relaciones de poder en el saber que atraviesan (y son atravesadas por) las relaciones de género. Establecer una identidad entre la racionalidad y la masculinidad por un lado, y la feminidad, la naturaleza y la sensibilidad por el otro, resulta demasiado simplista. Habría pues que indagar el sentido de la alteridad trascendente en la que la feminidad ocupa un lugar privilegiado:

La noción de alteridad trascendente –obra del tiempo– se investiga en principio a partir de la **alteridad-contenido**, a partir de la feminidad. La feminidad –y habría que ver en qué sentido puede decirse esto de la masculinidad o de la virilidad, es decir, de la diferencia de los sexos en general– se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias, no solamente como una cualidad diferente de todas las demás, sino como la cualidad misma de la diferencia [...] La diferencia sexual es una estructura formal, pero una estructura formal que troquela la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides. La diferencia sexual no es tampoco una contradicción. La contradicción del ser y la nada los reduce a uno y otro, no deja lugar a distancia alguna. La nada se convierte en ser, y ello es lo que nos condujo a la noción de **hay**. La negación del ser tiene lugar en el plano del existir anónimo del ser en general. La diferencia sexual no es tampoco la

dualidad de dos términos complementarios [...que] presuponen un todo preexistente [...] Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio. Este misterio de lo femenino –lo femenino, lo esencialmente otro.” (Lévinas, 1993:74, 128-129).

Siguiendo a Lévinas, podemos decir que el ambiente es femenino, por su relación de otredad con el conocimiento positivo:

Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz [...] Todo su poder consiste en su alteridad. Su misterio constituye su alteridad [...] Del mismo modo que con la muerte, no nos enfrentamos en este caso con un existente, sino con el acontecimiento de la alteridad [...] la esencia del otro es la alteridad. Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder [...] se trata de un acontecimiento en el existir, pero un acontecimiento diferente de la hipóstasis mediante la cual surge un existente. Mientras que el existente se realiza en lo “subjetivo” y en la “conciencia”, la alteridad se realiza en lo femenino.” (Ibid: 130-131)

La diferencia entre los sexos no sólo se estructura desde los lugares que ocupan hombres y mujeres por la castración y el Edipo. No es una diferencia de esencias constitutivas en la que el hombre es congénere de la cultura y la mujer de la naturaleza; donde la subjetividad del hombre se estructura en la producción y la de la mujer en la reproducción. La cuestión del género se juega en una relación de alteridad en los vaivenes del ser, del tiempo y la existencia, en la relación entre las luces y las sombras del saber, en la relación original del Eros, entre la vida y la muerte, en la fusión sexual en la que el hombre se viene y la mujer se va. La ecología política se abre al enigma por el cual la diferencia de género genera diferentes formas de identificación, distintas formas de saber y de sentir en las que adviene el ser a la vida y se abisma ante la nada.

Bibliografía

- Bataille, G. (1957/1997), *El Erotismo*, Tusquets Editores, México.
- Baudrillard, J. (1979), *De la Séduction*, Editions Galilée, Paris.
- Deleuze, G y F. Guattari, *El Anti-Edipo*
- Lévinas, E. (1993), *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona.
- Idem (1996), *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona.
- Mellor, Mary (1997), *Feminism & Ecology*, Polito Press, Cambridge UK.
- Saal, Frida (1998), *Palabra de Analista*, Siglo XXI Editores, México.
- Shiva, V. (1991), *Abrazar la Vida*, Instituto del Tercer Mundo, Montevideo.

Notas

* Este texto, notas preliminares sobre el tema, fueron preparadas con motivo de un curso de la maestría sobre “Género, Equidad y Desarrollo Sostenible” en las universidades de Loja y Ambato en Ecuador, en julio de 2003, organizado por el Centro Integral de Promoción de la Mujer y la Familia (CIMUF). El mismo es un extracto de mi libro *Racionalidad Ambiental. La Apropiación Social de la Naturaleza*, Siglo XXI Editores, México, 2004.

** Coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

¹ Para Moscovici el dominio de los hombres se ha apuntalado en el uso que han dado a la ley de prohibición del incesto, aferrándose a ella como una ley simbólica transhistórica para mantener su dominio en el orden establecido. Pero de ser así, habría que mostrar la anacronía de la ley de prohibición del incesto en las sociedades modernas, la posibilidad de transgredirla y de trascender la culpa de su trasgresión.

² “El intercambio [...] el don de las mujeres, pone en juego los intereses de quien da pero se funda en la generosidad. Esto responde al doble aspecto del ‘don-intercambio’, de la institución a la que se dio el nombre de *potlatch* [...], la superación y la culminación del cálculo [...] se trata de [...] una especie de revolución interna cuya intensidad debió de ser grande, puesto que el pavor embargaba los espíritus con sólo pensar en un incumplimiento. Este es el movimiento que probablemente está en el origen del potlatch de las mujeres, es decir, en la exogamia, del don paradójico del objeto de la codicia. ¿Por qué se habría impuesto con tanta fuerza –y en todas partes– una sanción, la de la prohibición, si no se hubiera opuesto a un impulso difícil de vencer, como es el de la actividad genésica? Recíprocamente, ¿no fue designado a la codicia el objeto de la prohibición por el mero hecho de la prohibición? ¿No lo fue al menos al principio? Al ser la prohibición de naturaleza sexual, parece que subrayó el valor sexual de su objeto. O, más bien, dio un valor **erótico** a dicho objeto [...] Pero esta evolución contradictoria estaba dada de antemano. La vida erótica no pudo ser **regulada** más que durante un tiempo. Las reglas al final tuvieron como resultado expulsar al erotismo fuera de las reglas. Una vez disociado el erotismo del matrimonio, éste cobró un sentido ante todo material [...]: las reglas que apuntaban al reparto de las mujeres-objeto de codicia fueron las que aseguraron el reparto de las mujeres-fuerza de trabajo.” (Bataille, 1957/1997:218-219).

³ “La apropiación del poder, la ocupación del lugar del falo, la asunción imaginaria de esa completitud que no posee, trae como consecuencia la anulación de las mujeres, y a veces también la psicosis del hijo [...] Es en este campo así deslindado donde las reivindicaciones políticas de las mujeres encuentran su legitimidad [...] Dada su condición de reproductora, apropiarse de la mujer es apropiarse de la productora de productores y, en consecuencia, es también la primera expropiación.” (Saal, 1998:38). Desde esta visión “freudo-marxista” el feminismo encontraría una vía de emancipación en la medida en que la mujer se aleja de la función reproductora y se libera de ese lugar asignado por la estructura económica, pero también en la medida que logra desconstruir el lugar designado por la teoría psicoanalítica al complejo de Edipo y a la ley de prohibición del incesto, desujetándose de la racionalidad económica y de la racionalización de las formaciones del inconsciente (Deleuze y Guattari, El Anti-Edipo).

⁴ Quizá una veta para comprender lo femenino en el orden del poder esté inscrito en la concepción de la justicia proveniente de la Biblia (viejo testamento) que señala al definir la palabra *sanedrín* como el significante por antonomasia de la justicia en su sentido fundamental de responsabilidad hacia el otro, en un espacio semicircular que provoca la mirada frente a frente como un cáliz de flores donde la justicia se separa de la tentación por una corona de flores, y no por las murallas, fronteras, fortificaciones y cárceles con las que el orden jurídico y judicial pretenden en nuestras sociedades occidentales separar lo bueno de lo malo (Lévinas, 1996).