

UNA SIMBOLOGÍA OTRA DEL CUERPO DE LA MUJER: LA APERTURA AL OTRO

Mercedes López Jorge
Universidad de La laguna, España
mljorge@ull.es

En este texto pretendo mostrar, de la mano de Luce Irigaray, que el orden simbólico patriarcal remite al cuerpo masculino, y que, frente a él, el cuerpo femenino puede ofrecernos figuraciones que no están reñidas con el reconocimiento de la alteridad. El pensamiento de la diferencia sexual ha apostado por la importancia de considerar el cuerpo y la corporalidad más allá de la obliteración patriarcal de la materialidad y del mecanismo naturalizador que ha justificado la subordinación del sexo femenino, y más allá también de la reducción feminista del cuerpo a la inmanencia.

1. El cuerpo como lugar de la exclusión *versus* el cuerpo como lugar de la liberación

La modernidad, desde mi punto de vista, ha sido de entre todas las edades de la historia la que ha establecido más peligrosamente el orden patriarcal. La sutileza de su *dictum* "Las mujeres y los niños primero" convenció a la humanidad de que nuestra capacidad para ser madres y para el cuidado de nuestras criaturas nos convertía en seres superiores, casi-divinos, y que era por ello por lo que debíamos dedicarnos exclusivamente a cultivar esta tarea¹. El feminismo de entonces fue consciente de este gesto subordi-

¹ Sobre la sutileza del patriarcado moderno se ha escrito mucho, pero en este contexto destaco: A. De la Concha / R. Osborne (ed^{as}.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*, Barcelona, Icaria, 2004.

nador disfrazado de buenas intenciones y reaccionó en contra, pero siguiendo el camino trazado por la Ilustración: partiendo de que encerrarnos en una dedicación exclusiva a la corporalidad —propia o ajena— nos reduciría a la inmanencia², nos exhortó a que fomentáramos entre nosotras los llamados valores del ser humano, que son los que nos igualan a los hombres, afirmando así que nuestra liberación, radicaba, básicamente, en que nos negáramos a ser madres.

Frente a este planteamiento, en mayo del 68, se dio voz a una manera distinta de plantear la relación de las mujeres con su corporalidad³. Julia Kristeva, Hélène Cixous y Luce Irigaray destacaron por su pensamiento subversivo y revolucionario, ya que partían de una crítica radical hacia los valores de la modernidad. Sostenían que el patriarcado moderno y el feminismo moderno eran ambos modulaciones del falogocentrismo⁴, de la lógica binaria. Consideraron insuficiente el esfuerzo constructivista del feminismo ilustrado, pues si bien éste había denunciado el carácter de constructo social del género, no se percató de que el género masculino era también un constructo, y aspiró a identificarse con él por considerarlo sinónimo de "humanidad". Así, las feministas de la diferencia sexual, partiendo de la certeza de que la categoría "ser humano" había sido ideada para custodiar los intereses del sujeto masculino, consideran que la desestabilización del orden socio-simbólico patriarcal dependerá del desvelamiento de la diferencia femenina, a partir del cual poder inventar, descubrir o construir nosotras, las mujeres, un simbólico diferente en el que podamos encontrar los referentes que necesitamos para la constitución de nuestras subjetividades y a partir del cual podamos cuestionar el falogocentrismo y, al acabar con el monocentrismo, dar fin al mecanismo dominador de la exclusión.

El feminismo de la diferencia sexual consideró que debía empezar a pensar ese otro orden simbólico a partir de la corporalidad, pues ésta había sido la conductora de la constatación de la que partieron: la diferencia

² Encontramos este análisis existencialista en Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1998.

³ Estos planteamientos ya estaban latentes en autoras anteriores como Virginia Woolf.

⁴ Ellas mismas, reconociéndose herederas del proyecto deconstruccionista de J. Derrida, utilizaban su terminología.

sexual⁵. Consideraron que al habernos relegado el sistema binario a lo corpóreo, la experiencia histórica femenina disponía de un mayor conocimiento de sus significados, lo cual nos convertía en más sensibles para captar que las especulaciones patriarcales y sus idealizaciones platónicas habían sido construidas de espaldas al cuerpo. El primer paso en esta dirección lo dio Luce Irigaray quien fue capaz de percibir algo que había pasado inadvertido incluso a los filósofos deconstructivos, a saber, que el pensamiento occidental está conformado por un imaginario que lleva en sí mismo la morfología del cuerpo masculino. Ella descubrió que a pesar de los esforzados intentos por distinguirse y separarse de lo material, todas las teorizaciones de la filosofía occidental tenían la forma de los ritmos del cuerpo masculino, resultando ser éste la infraestructura que modulaba sus abstracciones. Este desvelamiento será fundamental por dos motivos:

Uno, porque al ser el cuerpo masculino el que conforma el simbólico patriarcal, éste se revela organizado desde la exclusión de lo femenino, y dos, porque se nos presenta la posibilidad de construir un imaginario a partir del cuerpo femenino, de la sexualidad femenina.

2. Cuerpo masculino y orden simbólico patriarcal

El orden simbólico patriarcal ha priorizado el *logos* frente al cuerpo, ha olvidado la materia en pro de las formas, de las ideas platónicas, sin percatarse de que en sus cimientos, reprimido, persistía el cuerpo, por eso dice Irigaray que aunque la filosofía luche por liberarse de los grilletes del pensamiento esencialista, realmente está repitiendo el mismo gesto fundador de la exclusión, pues ésta no ha sido analizada en sus propias condiciones de existencia. De este modo, la perspectiva irigarayana se presenta como capaz de mostrar que lo *trascendental* es también *sensible*, que es mortal, sujeto a un principio, dependiente de sus condiciones materiales, vulnerable, frágil, corpóreo, y por tanto sexuado⁶.

⁵ La diferencia sexual no es una mera diferencia biológica, es la certeza de que somos cuerpos y de que estos, también por su dimensión discursiva, significan nuestra manera de ver y de vivir el mundo.

⁶ A este respecto me resulta especialmente clarificante M. Whitford, "The same, the semblance and the other", en Luce Irigaray (ed^a.), *Phylosophy in the feminine*, New York, Routledge, 1991.

El orden simbólico patriarcal, el que hasta ahora ha administrado la constitución de las identidades, está organizado sobre la base de la diferencia entre el falo y su carencia⁷. Esta peculiaridad de tipo sexual deviene orden simbólico en el establecimiento de la lógica binaria, pues sólo da cabida a lo mismo y a lo otro, es decir, al hombre y al no-hombre, pero nunca a las mujeres. Por otro lado, el hecho de que el gozo masculino gire alrededor de la erección y la detumescencia se traduce simbólicamente en la importancia otorgada al poder y el miedo a su pérdida; por eso el orden patriarcal parte del temor a la expropiación y por eso se rige por los modelos de comportamiento darwiniano y pavloviano. Irigaray hace radicar el hecho de que los hombres tengan que rechazar para tomar, que abandonar para conservar y que excluir para admitir, en las características de su sexualidad: su convencimiento de que a la acumulación sigue la pérdida se explica porque a la tensión sigue la descarga, a la erección la eyaculación y la detumescencia. Por ello el simbólico patriarcal no entiende un devenir sin rupturas, porque los hombres sólo experimentan y se experimentan en la comparación y en la crisis⁸. Tampoco es insignificante que el sexo masculino sea uno, una unidad, pues se refleja simbólicamente en la entidad que le dan al uno de la forma, al uno del individuo, al uno del nombre propio, al uno del sentido propio, en definitiva, al uno y único valor.

Esta cultura, cuyas imágenes, cuyos ritmos, cuyos hábitos, etc... están determinados por la sexualidad masculina es la que se define como pretendidamente universal. En ella la sexualidad femenina, lejos de contar con un espacio significativo propio, si aparece de alguna manera es en función de la fálica. Urge por tanto dar voz a los cuerpos femeninos, construir un lenguaje femenino capaz de representar el cuerpo, el deseo y la sexualidad femenina.

3. Cuerpo femenino y orden simbólico femenino

La morfología del sexo femenino es muy diferente a la del masculino, en primer lugar, porque las mujeres no tenemos un solo sexo, sino al menos

⁷ Así lo muestran los análisis freudianos que definen a la niña primero como un muchachito y después como castrada, sin sexo y determinada por la envidia del pene. En esta línea falogocéntrica se encuentra también el sistema lacaniano pues concede un valor prioritario a la carencia por el miedo -o hecho- de la castración.

⁸ L. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, La Sal Edicions de les Dones, 1985, p. 44.

dos: dos labios que a su vez tienen otros labios, así que nuestra sexualidad ni siquiera es doble, sino plural. La traducción simbólica que lleva a cabo Irigaray a partir de esta constatación supone una separación de la lógica masculina-patriarcal que tan sólo reconoce un único individuo, un único sentido, un único valor. De esta manera, la sexualidad femenina nos dispondría hacia la no-exclusión del otro pues, y cito a Irigaray: "Ella es indefinidamente otra en sí misma"⁹.

En este mismo sentido, el autoerotismo de las mujeres marca una diferencia significativa con respecto al de los hombres, pues mientras que ellos necesitan un instrumento para tocarse, ya sea su mano o el sexo de la mujer, nosotras nos tocamos en y por nosotras mismas, sin necesidad de una mediación, y antes de toda separación posible entre actividad y pasividad. La mujer se toca todo el tiempo, sin que por otra parte se lo puedan prohibir¹⁰, puesto que su sexo está formado por dos labios que se besan continuamente. De este modo, en sí misma, ella ya es dos (labios) que se afectan¹¹. Por eso, dice Irigaray: "La mujer seguiría siempre siendo varias, pero protegida de la dispersión porque el otro ya está en ella y le resulta autoeróticamente familiar. Lo que no significa decir que ella se lo apropia, que ella lo reduce en su propiedad. Lo propio, la propiedad es ajena a la sexualidad femenina. Pero no lo próximo. Lo tan próximo que toda discriminación de identidad resulta imposible. Y, en consecuencia, toda forma de propiedad. La mujer goza de algo tan próximo que ella no puede tenerlo ni tenerse. Ella se intercambia a sí misma incesantemente con el otro, sin identificación posible de uno o el otro"¹². Este pasaje nuestro en y por lo otro cuestiona la economía vigente, irremediamente centrada en la propiedad y por tanto en la delimitación y en la definición.

Por otro lado, el hecho de que los genitales femeninos no sean visibles externamente, que su forma no sea fácil de identificar y que nuestros or-

⁹ L. Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982, p. 27.

¹⁰ Irigaray insiste en la imposibilidad de prohibir el onanismo femenino en relación con la supuesta universalidad de la prohibición infantil de la masturbación que inaugura el sentimiento del miedo a la castración, el cual se desvelaría para Irigaray como exclusivamente masculino.

¹¹ L. Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, pp. 23s.

¹² *Ibidem*, pp. 29s.

gasmos sean múltiples y no estén localizados, es decir, que diluyamos el dualismo sexo/cuerpo, se traduce simbólicamente en una lógica ambigua, cuyas palabras no se presentarían con unicidad de significado, ni con un único sentido correcto, apropiado, verdadero; antes bien sería un lenguaje cercano a la poesía y alejado de la primacía de la identidad¹³. Así, el título del libro de Luce Irigaray "ese sexo que no es uno" muestra que nuestra sexualidad se encuentra muy alejada del monocentrismo patriarcal, pues por un lado se refiere a que existe más de un sexo y por otro, a que ese otro sexo no es uno.

Irigaray señala otra característica de la sexualidad femenina que daría cuenta de esta tendencia hacia lo no-delimitable: nuestra relación con lo fluido frente a la pasión masculina por lo sólido. El goce de lo fluido también abandona el terreno del viejo sueño de simetría¹⁴ y/o del imaginario masculino. Así, dice Irigaray: "Nuestro sexo no postula ni lo uno ni lo mismo, ni la reproducción ni aún la representación. Permaneciendo en el flujo, sin congelarlo jamás. Sin helarlo. ¿Cómo hacer pasar esa corriente por las palabras? Múltiple. Sin causas, sentidos, cualidades simples. Y sin embargo imposible de descomponer. Estos movimientos que no se describen mediante el recorrido desde un punto de origen hasta un fin. Estos ríos, sin mar único y definitivo. Estos arroyos sin orillas persistentes. Este cuerpo sin bordes detenidos. Esta movilidad incesante. Esta vida. Lo que tal vez llamen nuestras agitaciones, nuestras locuras, nuestros engaños o nuestras mentiras. A tal punto todo esto es ajeno a quien pretende fundarse sobre lo sólido. Entre nosotras no se impone lo duro. Conocemos suficientemente los contornos de nuestros cuerpos para amar la fluidez. Nuestra densidad prescinde de filos, de rigidez. Nuestro deseo no busca lo cadavérico"¹⁵.

De este modo, el goce femenino vinculado a lo fluido revierte simbólicamente en forma de comprensión de la pluralidad y de la vida, pues nada permanece estático ni delimitable, sino que todo fluye. Así, celebraba Virgi-

¹³ M. Bengoechea, "Gramática lésbica: lenguaje, sexualidad y el cuerpo a cuerpo con la madre", en X. Buxán (ed.), *ConCiencia de un singular deseo*, Barcelona, Laertes, 1997.

¹⁴ Parfraseo aquí el primer capítulo de L. Irigaray, "El punto oscuro de un viejo sueño de simetría", en L. Irigaray, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978.

¹⁵ L. Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, p. 205.

nia Woolf, al reseñar una novela de Dorothy Richardson, que ésta hubiera usado casi por primera vez la frase psicológica del género femenino, en contraste con la frase literaria —rígida y pomposa..., masculina. La frase femenina se caracterizaría por no tener ni principio ni final, divaga hasta el infinito para luego volver y retomar, juega con las ideas entrelazándolas en caprichosas formas circulares, oblicuas, serpenteantes. Tras la frase femenina no se oiría una voz, sino varias voces que se entrelazan amorosamente. En palabras de Blau DuPlessis: es una "escritura sin los finales eyaculatorios masculinos, tan desesperadamente limitadores"¹⁶.

Así las cosas, frente a la primacía de las relaciones de identidad/separación aparecen las de contigüidad/vinculación. En el goce femenino todo el cuerpo se hace sexo, y no sólo durante el orgasmo, lo que significa que la relación de las mujeres con el espacio necesariamente será distinta a la del varón; y también con el tiempo pues el deseo femenino es una continuidad, un flujo incesante entre cuerpo y sexo. La experiencia erótica femenina se basa en el tacto, donde se difuminan los límites entre sujeto y objeto, donde quedan abolidas las distinciones entre quien da y quien toma. En la caricia, la relación con la identidad/propiedad no puede mantenerse, pues la economía femenina habla de flujo de una a otra, sin recipientes ni contenidos, habla de fluidez, de desparrame, de inundación... Desparrame e inundación porque el goce y la sexualidad femeninas suponen un agujero en el sistema de representación masculino y en su lenguaje¹⁷, desorientando los cimientos del orden existente: la propiedad, la identidad, la no-contradicción, y desorganizando su economía sexual —lógica, social y económica¹⁸.

Por último, a pesar de que Irigaray se ha esforzado en distinguir la sexualidad femenina de la maternidad, en su libro *Yo, tú, nosotras*, incluyó una entrevista que le hizo ella misma a la bióloga Hélène Rouch¹⁹, en la que mostraba cómo la relación placentaria hace posible que podamos hablar de

¹⁶ R. Blau DuPlessis, *The Pink Guitar*, Londres, Routledge, 1990, p. 59.

¹⁷ L. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, p. 23.

¹⁸ L. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, p. 37.

¹⁹ L. Irigaray, "A propósito del orden materno", en *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.

la maternidad como función simbólica²⁰. Frente a la imaginación patriarcal, que nos ha presentado las relaciones entre la madre y la/el hija/o dentro del útero como fusión, o como agresión, su estudio nos muestra que estas relaciones están extrañamente ordenadas y son respetuosas con la vida de ambas/os²¹. La relativa autonomía de la placenta y sus funciones reguladoras que aseguran el crecimiento de un cuerpo dentro de otro nos desvelan el papel mediador que juega la placenta en la vida intrauterina. Mediador en un doble plano:

a) por un lado, porque es el espacio que media entre la madre y el feto, así que los tejidos maternos y los tejidos embrionarios nunca llegan a fundirse, y

b) por otro lado, porque constituye un sistema regulador de los intercambios entre ambos organismos que no sólo los organiza cuantitativamente, sino que modifica el metabolismo de la madre, transformando y redistribuyendo los materiales maternos para ella misma y para el feto. Establece así una relación entre la madre y el feto que permite a este último crecer sin agotar a la madre, y sin ser un simple derivador de sustancias nutritivas.

Si comparásemos los problemas de inmunidad que presentan los transplantados con la originalidad de la economía placentaria en relación con los fenómenos de rechazo del otro, percibiríamos que el embrión no es del todo ajeno al organismo de la madre. En la medida en que la mitad de sus antígenos son de origen paterno, la madre debería desencadenar un mecanismo

²⁰ Frente a la definición patriarcal de la mujer como madre, Irigaray insiste en que nuestro rechazo a la heterodesignación debe pasar por que nos desmarquemos del predicado de la maternidad, y que la consideremos no como nuestro destino sino como una opción más. En este sentido, la recuperación irigariana de la maternidad como función simbólica indica que lo realmente significativo y determinante de la maternidad es su posibilidad, no su necesario ejercicio. El orden simbólico femenino por el que apuesta, lejos de instar a las mujeres a la maternidad, las anima a reconocerla significativa sólo por su posibilidad.

²¹ En este sentido, Irigaray denuncia que si el psicoanálisis mantiene la tesis de la fusión entre madre e hija/o es para poder hacer entrar la figura del padre, imprescindible para romper la fusión y evitar la psicosis. Sin embargo ¿qué hace este tercero sino marcar y reiterar, a otro nivel, una separación que ya existe durante la preñez gracias a la placenta y, en el instante del nacimiento, a la salida de la cavidad uterina? La separación entre el sí misma de la madre y el otro del hijo (y recíprocamente) existe mucho antes de que adquiera sentido por y en el lenguaje, y existe según ciertas modalidades que no son forzosamente las que propaga nuestro imaginario cultural: pérdida del paraíso, exclusión o expulsión traumatizante, etc. Cfr. L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, p. 41.

de rechazo contra ese otro que sí. Sin embargo, la placenta, que por otro lado también es otro que sí, impedirá que se desate ese mecanismo. A través de un complejo proceso bloqueará o al menos disminuirá fuertemente las reacciones del rechazo materno, pero lo hará de forma local, limitándose al útero; de tal manera que la madre conserve en el resto del cuerpo sus capacidades defensivas frente a posibles infecciones. Por tanto, más que de una paradoja inmunitaria se trata de una suerte de negociación entre el sí, la madre, y el otro, el embrión. No es un sistema protector de entrada, que suprima toda reacción de la madre y le impida reconocer al embrión como un ser distinto. Al contrario, hace que exista un reconocimiento materno de ese otro, de un no-sí misma, y por ello que se dé una primera reacción por su parte que es la que le permitirá fabricar los factores placentarios. La diferencia entre el "sí misma" y el otro es continuamente negociada.

El cuerpo femenino representa la particularidad de tolerar el crecimiento del otro dentro de sí y esta particularidad es clave para la comprensión de la inclusión de la alteridad en un simbólico femenino. Ello sumado a las demás diferencias inscritas en los cuerpos femeninos, representadas por la metáfora de dos labios que se besan y acarician constantemente, determinan lo que Irigaray denomina el *parler femme*, en el que nada es jamás idéntico a nada, sino que todo es más bien contiguo. Se trata de otra economía que desvía la linealidad de un/el proyecto, que mina el objeto-fin de un/el deseo, que hace explotar la polarización en un/el goce y que perturba la fidelidad a un/el discurso. Este lenguaje no sustituiría al cuerpo a cuerpo, como hace la lengua paterna, sino que lo acompañaría; sus palabras no cerrarían el paso a lo corporal, sino que hablarían en "corporal"²². Como dice Hélène Cixous, "las mujeres debíamos escribir a través del cuerpo, con tinta blanca", refiriéndose así a la leche materna.

²² L. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, pp. 14s.

