

HÉLÈNE CIXOUS: LA ESCRITURA COMO DESEO DE ALTERIDAD

ARÁNZAZU HERNÁNDEZ PIÑERO
Universidad de Zaragoza

En “Salidas”, el célebre artículo de Hélène Cixous, publicado en 1975, que se ha convertido en una de las obras fundamentales de la teoría feminista contemporánea, la autora indaga el vínculo entre falocentrismo y logocentrismo. La crítica a la dialéctica, la alteridad, la diferencia sexual, el deseo, el goce y la escritura son motivos que componen el texto. En el presente artículo, me propongo analizar el juego de diseminación que Cixous realiza con respecto al psicoanálisis. Para ello exploraré las nociones de economía libidinal masculina y economía libidinal femenina, a partir de las cuales la autora repiensa el deseo y la diferencia sexual así como el trabajo mismo de la escritura, donde ésta aparece como deseo de alteridad.

PALABRAS CLAVE: falocentrismo, economía libidinal, deseo, diferencia sexual y escritura.

Hélène Cixous: Writing as Desire of Alterity

In her well-known paper “Sorties”, published in 1975 and one of the cornerstones of contemporary feminist theory, Hélène Cixous explores the bonds between phallogentrism and logocentrism. Her criticism of dialectics, alterity, sexual difference, desire, pleasure and writing are the basic elements of this text. This article aims to analyze the exercise in dissemination that she develops as regards to psychoanalytical theory. With this goal in mind, I will explore the notions of male and female libidinal economy, from which Cixous rethinks desire and sexual difference, as well as the notion of writing itself, where sexual difference shows itself as desire of alterity.

KEY WORDS: phallogentrism, libidinal economy, desire, sexual difference and writing.

Nacida en Orán en 1937 en la Argelia bajo el dominio colonial y antisemita francés, procedente de una familia judía de orígenes diversos (española-sefardí por parte de padre y centroeuropea-askezaní por parte de madre), experiencia que deja una profunda huella en su vida y en su “escribir-pensar” (Calle-Gruber y Cixous, 1994: 137), Cixous es actualmente una de las escritoras en lengua francesa más prolíficas y reconocidas. La amplísima obra de Hélène Cixous comprende el ensayo, la ficción —término que prefiere al de novela—, y el teatro, cuestionando las fronteras entre los géneros literarios y haciéndolas porosas. Empezó a publicar a finales de los años sesenta, cuando inició una obra singular

en el panorama del pensamiento y la literatura contemporáneas, que cuenta en la actualidad con más de sesenta libros, pertenecientes sobre todo a un género que, con Marta Segarra, podríamos llamar “ficción filosófica” (Segarra, 2006: 8), ya que constituye un pensar sobre la alteridad, la diferencia sexual, el deseo, el don o la hospitalidad, entre otros motivos que aparecen y reaparecen en el conjunto de su obra. Un pensar que trabaja con y a través de la lengua poética, y no con los instrumentos de la filosofía tradicional.

Podríamos llamar este trabajo de la lengua deconstrucción o diseminación. Para Cixous, la escritura es una “fiesta del significante” donde el significado único constituiría “el opio del texto” (Cixous, 1972: 64-65 y Segarra, 2004: 28-30). Este juego de diseminación opera, al menos, en dos registros: con respecto a la lengua, un trabajar la lengua corriente para convertirla en lengua poética, que es también un escuchar la sonoridad de la lengua que, a fuerza de usarla, es neutralizada en su cualidad poética. Y con respecto a los textos de la tradición literaria y filosófica con los que la autora está permanentemente en diálogo. Como ha señalado Marta Segarra, “las múltiples referencias intertextuales, a veces ocultas o veladas, que incluye la escritora constituyen un cuerpo textual con un peso específico en la composición de sus «ficciones»; no obstante, Cixous efectúa en general un proceso de *détournement* de esas referencias culturales, desplazándolas, invirtiéndolas, desviándolas de su camino inicial de un modo «irónico», como afirma ella misma (1977b, p. 485)” (Segarra, 2004: 29). Este trabajo opera como un proceso de des-especularización, es decir, de apertura a la alteridad.

Aquí me ocuparé de una de sus obras, escrita en colaboración con Catherine Clément, *La jeune née*, el célebre texto de 1975, cuya segunda parte, titulada “Salidas”, fue traducida al español en 1995 (Cixous, 1995: 13-107). La crítica a la lógica dialéctica, la alteridad, la diferencia sexual, el deseo, el goce y la escritura son motivos que componen el texto. Esta es una de las obras más conocidas y discutidas de la autora, escrita en el contexto histórico-político de emergencia del Movimiento de Liberación de la Mujer francés e internacional, y que se ha convertido en uno de los textos fundamentales de la teoría feminista contemporánea y el pensamiento de la diferencia sexual. La escritura cixousiana re-trata, re-vuelve, disemina los textos de la tradición; en “Salidas” este trabajo es excepcional y podemos rastrear una gran intertextualidad: las obras clásicas griegas (p.e., Homero, Sófocles o Esquilo), la lingüística estructuralista de Saussure, la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, que recrea a Marcel Mauss, o el psicoanálisis freudiano y lacaniano, por mencionar algunas (Stevens, 1999: 16-20). De manera que “Salidas”, como ocurre en general en la escritura cixousiana, es un texto con muchos textos dentro. Como me es imposible aquí dar cuenta de esta enorme intertextualidad, me centraré en el trabajo que la autora hace con respecto al psicoanálisis.

Falo-logo-centrismo

Cixous comienza su escrito afirmando que el pensamiento se ha estructurado según un esquema oposicional jerárquico e indica que este funcionamiento del pensamiento occidental, el logocentrismo, guarda relación con “la” pareja hombre/mujer, evocada por todas las demás oposiciones (Cixous, 1995: 13-14)¹. De este modo, apunta al vínculo, que indagará a lo largo del texto, entre logocentrismo y falocentrismo, al que yo me referiré en lo que sigue mediante la noción de falogocentrismo. Cixous sostendrá que “hay un vínculo intrínseco entre lo filosófico —y lo literario: (en la medida en que significa, la literatura está regida por lo filosófico) y el falocentrismo. Lo filosófico se construye a partir del sometimiento de la mujer. Subordinación de lo femenino al orden masculino que aparece como la condición del funcionamiento de la máquina” (16). Y se/nos pregunta:

¿Qué sería del logocentrismo, de los grandes sistemas filosóficos, del orden del mundo en general, si la piedra sobre la que han fundado su iglesia se hiciera añicos?

¿Si se supiera que el proyecto logocéntrico siempre había sido, inconfesablemente, el de *fundar* el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de sí misma? (16)

Cixous ensaya una respuesta de futuro, que abre el presente-futuro:

Entonces, todas las historias se contarían de otro modo, el futuro sería impredecible, [...] otro pensamiento aún no pensable, transformará el funcionamiento de toda la sociedad. De hecho vivimos precisamente en esta época en que la base conceptual de una cultura milenaria está siendo minada por millones de topos de una especie nunca conocida. (16-17)

“Otro pensamiento aún no pensable” (16). Pensar lo no pensado y lo impensable. Ésta es la tarea de Hélène Cixous a lo largo de toda su obra. Tarea difícil y hermosa, que la autora realiza a través de un trabajo infinito sobre el significant. En “Salidas”, va desvelando el vínculo entre logocentrismo y falocentrismo al tiempo que va iniciando esa otra historia, ese otro pensamiento, que ella misma ha denominado el pensamiento de la diferencia sexual. Por eso “Salidas” tiene algo de inaugural: es a la vez un final y un principio.

La autora va desvelando el vínculo entre logocentrismo y falocentrismo mostrando el “funcionamiento de la máquina” (16). Éste es un trabajo de finura conceptual que despliega en al menos dos movimientos estrechamente relacionados: por un lado, indicando la relación entre economía política y

¹ A continuación, el texto aparecerá citado, exclusivamente, con las páginas entre paréntesis.

economía libidinal; y, por otro, señalando el vínculo entre la economía libidinal y la constitución de las subjetividades masculina y femenina.

“Toda historia es inseparable de la economía en el sentido estricto de la palabra, de un cierto tipo de ahorro” (37). Ahora bien, esta historia y esta economía están gobernadas por “la fatalidad dialéctica” donde se produce “la salida del sujeto en el otro para *volver* a sí mismo” (35). Es decir, en la lógica oposicional jerárquica, que es también un binarismo axiológico (la lógica falocéntrica), el otro no es más que un pretexto para que el sujeto se afirme en su soberanía. La afirmación del yo supone la negación-exclusión del otro y al mismo tiempo exige su existencia. Pero, ¿qué tipo de existencia es la de ese otro que aparece sólo para ser negado-excluido?:

[hablando de su experiencia en Argelia]... todo se basa, a través de los siglos, en la distinción entre lo Propio, lo mío, o sea el bien, y lo que lo limita: luego, lo que amenaza mi-bien [...] es el *otro*. ¿Qué es el «Otro»? Si realmente es «el otro» no hay nada que decir, no es teorizable. El *otro* escapa a mi entendimiento. Está en otra parte, fuera: otro absolutamente. [...] Pero, por supuesto, en la Historia, eso que llamamos otro» [...] es el otro en la relación jerarquizada en la que es el mismo que reina, nombra, define, atribuye, «su» otro[...].

[...]El otro está ahí sólo para ser reapropiado, retomado, destruido en cuanto otro. Ni si quiera la exclusión es una exclusión. Argelia no era Francia, pero era «francesa» (24-25).

Otras pensadoras feministas, procedentes sobre todo de la corriente anglófona, se han referido a esta lógica en términos de “canibalismo metafísico”, porque esta negación-exclusión implica un “consumo” del otro (Braidotti, 2005). Cixous, por su parte, la ha denominado “el Imperio de lo Propio” (35). El “Imperio de lo Propio” funciona, en suma, a partir del “asesinato del Otro” (23): “el drama de lo Propio —afirma Cixous—, la imposibilidad de pensar un deseo que no entrañe ni conflicto ni destrucción” (35), la imposibilidad de pensar un deseo que no sea deseo de apropiación (36).

La diferencia sexual (se) inscribe en esta lógica donde toda diferencia es jerarquizada. La Otra es, en realidad, la alteridad por excelencia². Término, la otra, que, reveladoramente, no *existe* en francés (*l'autre* opera como neutro, no obstante, lo masculino es lo que se ha marcado a sí mismo como signo de lo universal). Habría que decir entonces, para hacer emerger la paradoja, que la otra es el Otro, con mayúscula, lo Otro.

² Marta Segarra ha insistido, citando a Cixous, en que “ningún otro es primero” (Segarra, 2004: 26). Sin afirmar que algún otro, es decir, la otra, sea primero, me resulta relevante subrayar “por excelencia”, ya que el planteamiento de Cixous permite tal interpretación: al preguntarse si todas las parejas oposicionales guardan relación con “la” pareja hombre/mujer y al sugerir que el edificio masculino se construye mediante la subordinación de lo femenino.

Ahora bien, si la Historia, que es la historia del falogocentrismo, se reproduce tan bien a sí misma, ¿cómo será posible salir de ella, transformarla? Para Cixous existe un lugar, un “en otra parte” (26 y 62-65) que “no está obligado a reproducir el sistema” (26). Ese lugar es la escritura. Sin embargo, es preciso subrayarlo, no toda escritura, sino solamente aquella que está liberada de la ley: “...la escritura liberada de la ley, despojada de la medida, excede a la instancia fálica, donde la subjetividad que inscribe sus efectos se feminiza” (47). En este sentido, para Cixous la escritura es el afuera y es femenina. Volveré sobre esto más adelante.

Economía política-economía libidinal

Pero, ¿de dónde viene esta “necesidad”, por llamarla así, del “Imperio de lo Propio”? Hélène Cixous ensaya una respuesta sobre la que trabajará a lo largo del texto a partir de la noción de “economía libidinal”. En lo que sigue, prestaré especial atención a esta idea así como a la forma en que la autora la pone en juego. Al respecto, la escritora hace dos afirmaciones que me parecen claves. Una:

La economía (política) de lo masculino y lo femenino está organizada por exigencias y obligaciones diferentes, que al socializarse y metafórizarse, producen signos, relaciones de fuerza, relaciones de producción y de reproducción, un inmenso sistema de inscripción cultural legible como masculino o femenino. (38)

Y otra:

... el Imperio de lo Propio se erige a partir de un miedo que es típicamente masculino: miedo de la expropiación, de la separación, de la pérdida del atributo. Dicho de otro modo, impacto de la amenaza de castración. El hecho de que exista una relación entre la problemática de lo no-propio (por tanto del deseo, y de la urgencia de la reapropiación) y la constitución de la subjetividad que sólo se entiende haciendo sentir su ley, su fuerza, su dominio, se comprende a partir de la masculinidad, en la medida en que se estructura después de la pérdida. Lo que no es el caso de la femineidad. (37-38)

Así, la autora apunta dos tipos de economía, cuya diferencia se jugaría “en relación con la problemática del don” (38), “con el gasto, con la carencia, con el don” (42). De aquí la importancia, a mi juicio, de dos preguntas de las muchas que Cixous formula en el texto: “¿Qué se da?” (38-43), que aparece como título de un epígrafe; y “¿qué se da cuando se da?” (48), planteada dentro del epígrafe “Ella es bisexual” (44-54).

En mi opinión, ésta es una de las genialidades del planteamiento de Cixous, puesto que, gracias a este modo de interrogar(se), la ontología es desplazada. Es decir, la pregunta ontológica es desplazada porque la cuestión no es qué es una

mujer (como ocurre en Simone de Beauvoir, por ejemplo) ni tampoco qué quiere una mujer (la pregunta freudiana retomada por Lacan), sino que es un interrogante por el cómo del goce. Pregunta planteada, inicialmente, en primera persona: "... la pregunta «¿Qué quiere ella?» [...] encubre la pregunta más inmediata y más urgente: «¿Cómo gozo?» ¿Qué es el *goce* femenino, dónde tiene lugar, cómo se inscribe a nivel de su cuerpo, de su inconsciente? Y, ¿cómo se escribe?» (41).

Esta pregunta por el qué del goce, que se desliza aquí al repetir-desplazar la pregunta freudiana, desaparece rápidamente para dejar paso a la pregunta por el dónde y el cómo de la diferencia sexual. Y esto nos dice ya mucho del pensamiento de Hélène Cixous: un pensamiento que no fija en categorías, que no busca definir. En efecto, para la autora, tanto la diferencia sexual como la escritura son *in-definibles*; lo cual no significa que no se pueda "decir" nada de ellas, sino que este decir llama y requiere una forma de pensamiento que no se deja encerrar en conceptos (54). Por esto, insisto, la pregunta se desplaza rápidamente del *qué*, un qué casi paródico, al cómo y al dónde, y aún al porqué, del goce femenino y de la diferencia sexual: "... toda la diferencia radica en el porqué y el cómo del don, en los valores que el gesto de dar afirma, hace circular; en el tipo de beneficio que obtiene el donante del don, y el uso que hace de él. ¿Por qué, cómo esa diferencia?" (p. 48)³.

Economía libidinal masculina-economía libidinal femenina

Cixous propone una relectura del discurso freudiano relacionado con la diferencia sexual, o más bien con lo que éste denomina "sexualidad femenina" o "feminidad". Esta relectura es, en cierto modo, una inversión. Pero sólo en cierto modo, puesto que esta inversión es ya un desplazamiento: no se trata de repetir lo mismo al revés (si es que esto es posible), sino de una repetición que subvierte, desplaza, lleva más allá. "Tampoco se trata de apoderarse de sus instrumentos, de sus conceptos, de sus lugares, ni de ocupar su posición de dominio" (59). La autora opera una dislocación del discurso de Freud tomándole la palabra y tomándolo por la palabra, por lo dicho, por lo no dicho y por lo entre-dicho; tomando el juego de palabras elaborado por la filósofa Luce Irigaray: en francés, *interdite* significa prohibido. Irigaray separa *inter-dite* para convertirlo, al mismo tiempo, en entre-dicho (Irigaray, 1978: 19). Freud es puesto en entredicho. Es este "entre" el que Cixous torna fructífero y le permite hacer vacío para que emerja la diferencia sexual. Para poner en movimiento este desplazamiento, que es su pensar, Cixous trabajará, como adelanté, en torno a la noción de "economías libidinales".

³ El porqué no es en absoluto una pregunta por el origen. La propia autora lo señala en varias ocasiones: cf. pp. 38 y 41. Por otra parte, el goce (*jouissance*) cixousiano, como ha indicado Marta Segarra, no coincide con el concepto lacaniano (Segarra, 2004: 28). Presentaré esta cuestión a través de las nociones de economía libidinal masculina y femenina, tal y como las elabora la autora.

La escritora deja hablar a Freud sobre la constitución del sujeto sexuado para, mediante las nociones de economía libidinal masculina y economía libidinal femenina, re-tratar, es decir, volver a tratar el motivo fundamental del psicoanálisis: el complejo de Edipo y la castración. Y, en relación con éste, otros motivos significativos tales como la envidia del pene, la relación madre-hijo y la histeria. La autora vuelve, revuelve y reescribe lo que el discurso freudiano ha dicho acerca de la distinta manera en que niños y niñas experimentan la castración y el complejo de Edipo. Para Freud, el niño teme la castración, mientras que la niña no teme nada porque no tiene nada que perder puesto que es concebida como castrada. Cixous le toma la palabra y propone otra interpretación: Freud considera que el “destino” de la niña es casi trágico (nunca sale del todo del complejo de Edipo, nunca se “recupera” del todo, para la niña el Edipo no es una formación primaria); sin embargo, para la autora el que la niña lo haya perdido todo o, dicho de otro modo, no tenga nada que perder, la sitúa en relación de apertura con la vida, es capaz de “un deseo [...] que no ordene la vida con la amenaza de la muerte” (62).

Esta inversión-desplazamiento del discurso de Freud, lleva a decir a la autora que el psicoanálisis, aún queriendo hablar *de* las mujeres, lo que describe es la sexualidad masculina. En términos de Cixous, describe la economía libidinal masculina, amenazada por la pérdida y constituida en torno a ésta. Lo masculino “es de hecho ese producto de la cultura descrito por el psicoanálisis: alguien que aún tiene algo que perder” (47). Esto explica la relación con lo Propio donde el miedo a la pérdida da lugar a un deseo y a una forma de intercambio basados en el cálculo y la ganancia, donde no se da sin asegurar el provecho de la inversión:

... lo que él quiere, ya sea a nivel de intercambios culturales o personales, ya se trate de capital o de afectividad (o de amor, de goce), es que le produzca un suplemento de masculinidad: plusvalía de virilidad, de autoridad, de poder, dinero o placer que, al mismo tiempo, refuercen su narcisismo falocéntrico. Además, la sociedad está hecha para esto, por esto; [...] Destino poco envidiable que ellos mismos se han creado. [...] La ganancia masculina casi siempre se confunde con un éxito socialmente definido (48).

Con respecto a la relación que genera con el cuerpo, “la sexualidad masculina gravita alrededor del pene, engendrando ese cuerpo (anatomía política) centralizado, bajo la dictadura de las partes” (48). De manera que “los hombres sólo se estructuran *empenándose*” (51).

La primacía del falo es también la primacía de la visión, pues, en último término, en el discurso freudiano la diferencia sexual viene marcada por lo que Freud llama la diferencia anatómica, signada por la diferencia entre tener y no tener pene, el falo lacaniano, que se convertirá en significante trascendental, “por referencia a esas preciadas partes”, ironiza Cixous. Ahora bien, como señala la autora, la relación fantasmal con la anatomía, que para Freud marca la diferencia sexual, “descansa en gran parte en un punto de *vista*, es decir, en una extraña

importancia otorgada a la exterioridad, y a lo especular en la elaboración de la sexualidad. Teoría del *voyeur*, por supuesto” (40).

Esta economía de la visión está gobernada por la “economía del espejo” (57), donde la mujer y lo femenino juegan un papel especular, es decir, juegan el papel de reflejar y devolver la imagen que el sujeto (masculino) quiere de sí, “para que él sea observado como él quiere ser mirado. O como él teme no ser mirado” (23); y donde “ella es sólo esta forma hecha para él: cuerpo prisionero en su mirada” (19). En suma, el ver del sujeto masculino es siempre un ver-se⁴.

De este modo, Cixous desvela el privilegio epistemológico otorgado a la visión en la filosofía occidental, privilegio recreado en el discurso freudiano, así como lo cuestiona y lo desplaza de su posición central. En primer lugar, pone de manifiesto que la diferencia sexual es dibujada sobre el fondo de una oposición, tener/no tener pene, es decir, el pene y su carencia, en el que el cuerpo femenino viene marcado por la falta, la carencia. En segundo lugar, indica que esta oposición lleva aparejada otra: visible/invisible. El sexo femenino es aquello que no se ve, lo que no puede ser visto en oposición a lo que se ve, el pene-falo. Oposición jerarquizada. Dentro de esta lógica, el sexo femenino no puede ser “determinado” por la mirada ni “sujetado” al principio de discriminación de la forma, como ha señalado Luce Irigaray, entonces, “su sexo, que no es un sexo, es contabilizado como *no sexo*” (Irigaray, 1982: 26). Por eso, parafraseando a Cixous, ellos dicen que el sexo femenino es irrepresentable (21).

En este “movimiento conflictual disputado de antemano” (37) en el que “el privilegio masculino se afirma” no hay ya, de hecho, *diferencia*, solo hay uno, porque la “diferencia” es reducida a lo mismo, al uno. La visión (lo visible/invisible) opera aquí como metáfora privilegiada del conocimiento y de la representación de un sujeto estable e idéntico a sí mismo. Este movimiento organiza, al tiempo que hace posible, la escena de toda representación. Es el movimiento perpetuo de lo que Luce Irigaray ha llamado el “teatro (de lo) idéntico” (Irigaray, 1978: 154). Es la lógica de la indiferencia sexual. Ahí sólo hay lugar para uno, para el Uno: el uno de la forma, el uno del individuo, el uno del nombre propio, en definitiva, el uno y el único valor, el falo (Irigaray, 1985: 44).

Se entrevé aquí, como ha apuntado Joana Masó, una relectura “en filigrana” de la teoría freudiana de la visión (Masó, 2006: 123), relectura que, a mi juicio, opera como una corriente de fondo en el texto de “Salidas”, correspondiente a la reescritura de un artículo publicado unos meses antes en *L’Arc* con el título “La risa de la Medusa”. Esta figura aparece en “Salidas” en el cuerpo del texto⁵. En un

⁴ Cabe señalar una notable convergencia con el pensamiento de Luce Irigaray a propósito del análisis de la constitución especular de la subjetividad, que es desvelada como constitutivamente masculina (Irigaray, 1978). Irigaray elabora esta crítica a partir de lo que denomina “la especula(riza)ción de lo femenino” (Irigaray, 1978 y 1982).

⁵ Joana Masó propone una lectura rica, filológica y filosóficamente, del abordaje cixousiano de la visión, a partir del texto “Savoir” (1998): la autora encuentra una feminización del ver mediante un trabajo de disolución de la figura del padre en la metáfora óptica tradicional así como el inicio de una genealogía escrita en femenino, en la que el ver se dice en femenino para

artículo donde los hilos textuales son el relato de Hoffman “El hombre de arena” y la figura mitológica de Medusa, Freud asocia la angustia por la pérdida de los ojos y el miedo a la castración: Perseo rehúye la mirada de la Medusa — atrayente, petrificadora, castradora— y su astucia consiste en escapar de ella mediante los reflejos proyectados en su escudo. Cixous reescribe esta escena: explícitamente, cuando hace aparecer a la Medusa en su texto afirmando “para ver a la medusa de frente basta con mirarla: y no es mortal. Es hermosa y ríe” (21); e implícitamente, mediante los juegos y desplazamientos del ver y del no-ver que encontramos en el texto así como su trabajo para desbordar la oposición vista/tacto. Esto lo hará Cixous en el entretejido textual a medida que va desplegando la noción de economía libidinal femenina y la relación de ésta con la escritura.

Economía libidinal femenina

*Hay un vínculo entre la economía libidinal de la mujer
—su goce, el imaginario femenino— y su modo de
constituirse (en) una subjetividad que se divide sin pesar.
(52)*

La economía libidinal femenina no se estructura en torno a la pérdida, sino que la subjetividad femenina se constituye de manera diferente: en apertura a lo otro. Esto pone en juego otro tipo de deseo y otro tipo de relación con el cuerpo. La autora cuestiona, en consecuencia, la concepción freudiana del cuerpo femenino como carencia (la niña no es más que un hombrecito y luego se da cuenta de que es un hombrecito defectuoso, viene a decir Freud). Cixous hace jugar el imaginario femenino para mostrar que “las mujeres no son hombres” (21). ¿Una obviedad? En absoluto, si tenemos en cuenta lo expuesto.

La economía libidinal femenina guarda con el don y con el gasto una relación distinta de la economía libidinal masculina: lo femenino da, se da, sin calcular el beneficio ni la ganancia. En la repetición-desplazamiento de la lectura cixousiana de Freud, el que la niña nunca se reponga del trance del complejo de Edipo y que nunca lo supere por completo significa la posibilidad de otra economía, que, como veremos, desbarata la lógica misma de la economía en los términos conocidos.

Para Freud, el Edipo es una formación primaria en el niño, pero no en la niña: el niño experimenta la amenaza de castración, mientras que la niña se descubre ya castrada. Cuando el complejo de Edipo desaparece es sustituido por el superyó, sin embargo, a diferencia del niño, la niña desarrolla un superyó menos acentuado. Por otra parte, la niña se ve obligada a cambiar de objeto amoroso, puesto que su primer objeto de amor y de deseo es la madre, para ser

desbordar las oposiciones clásicas y disociar el vínculo entre ver y saber (Masó, 2006: 115-129). Christa Stevens, por su parte, analiza la relación entre el psicoanálisis y la reinterpretación cixousiana de la figura de la Medusa (Stevens, 1999).

conducida a la normatividad heterosexual, que Freud llama “sexualidad normal”. Al final de este proceso, que constituye para Freud el acceso a la “feminidad normal”, las mujeres tienen una actividad simbólica reducida. En efecto, Freud señala que el vínculo pre-edípico con la madre supone para la hija una dificultad de la que nunca se repone.

Para Cixous, sin embargo, esto hace que la niña, luego mujer, no esté “sujeta” (en el doble sentido del término —sujeto y sujetado—, por lo que la mujer es menos “sujeto”, si es que lo es) al principio de individuación (“...rompiendo la ley rígida de la individuación” (60)), puesto que las mujeres, en cierta manera, no terminan de hacer el gesto de separación, de afirmación-exclusión con respecto a la madre, que marca, según Freud, la génesis del sujeto (masculino). Y esta es una de las razones que lleva a la autora a afirmar: “Si existe algo «propio» de la mujer es, paradójicamente, su capacidad para des-apropiarse sin egoísmo” (48).

La economía libidinal femenina constituye, entonces, una subjetividad en la que su riesgo es al mismo tiempo su posibilidad: “Por su abertura, una mujer es susceptible de ser «poseída», es decir, desposeída de sí misma” y “por la misma abertura, que es su riesgo, sale de sí misma para ir hacia el otro” (46-47). O también: “Ella no está en su sitio, desborda [...] la mujer, vaga —boga, roba,/ Este poder de vagar, es la fuerza, es también lo que la hace vulnerable ante los campeones de lo Propio” (53).

Esta receptividad hacia lo otro es la posibilidad de otra estructura afectiva, de otro tipo de intercambio en todos los planos (social, cultural, político, económico), es la posibilidad de “otra historia”. Se trata de una receptividad que hace del deseo, un “deseo-otro”, un “amor-otro”, “un deseo sin negatividad, sin que uno de los miembros de la pareja sucumba: se reconocerían en un tipo de intercambio en el que cada uno conservaría al *otro* vivo y dentro de la diferencia” (36). “Ese deseo —afirma Cixous— inventaría el Amor” (35). Amor con “a” mayúscula, al que se referirá también con la expresión “amor otro”, cuando habla de la escritura: “el amor-otro es el nombre de la escritura” (65)⁶.

La economía libidinal femenina implica una relación con el cuerpo distinta a la de la economía libidinal masculina. Con respecto al cuerpo de las mujeres, Cixous afirma: “cuerpo sin fin, sin «extremidad», sin «partes» principales, si ella es una totalidad es una totalidad compuesta de partes que son totalidades, no simples objetos parciales, sino conjunto móvil y cambiante” (48). Señalaré, puesto que ha sido muy discutido, que el vínculo que establece Cixous no obedece a un vínculo natural o biológico ni a ninguna suerte de destino

⁶ Esta receptividad hacia el otro, la otra, esta capacidad de aceptar y desear lo otro es trabajada por Cixous mediante imágenes de su repetir-desplazar el psicoanálisis: hace jugar la bisexualidad y la maternidad como metáforas del deseo, del deseo de alteridad. En particular, el modo en que la autora habla de la bisexualidad opera como un juego para deshacer las oposiciones (Calle-Gruber y Cixous: 2001, 114-115). Esta, al menos, sería mi interpretación, que no puedo desarrollar aquí. Acerca de la polémica suscitada en torno al presunto esencialismo del planteamiento cixousiano, simplemente a modo de referencia: cf. Segarra, 2004: 24-27.

anatómico. Es más, lo que la autora trata de desbaratar es la oposición naturaleza/cultura. En todo caso, si, para Cixous, la anatomía juega papel alguno es siempre en términos de “anatomía política” (48); concepto que ella misma emplea para dar cuenta de la relación diversa que las economías libidinales masculina y femenina establecen con el cuerpo sexuado. Así, a lo largo del texto, la propia autora pone cuidado en subrayar este carácter histórico-cultural (por ejemplo “[...] resulta que actualmente, y debido a razones histórico-culturales [...]” (45)).

La economía libidinal femenina, pues, “no monarquiza su cuerpo o su deseo”, no regionaliza ni privilegia partes. De este modo, pone en cuestión toda economía conocida:

Ella, la eterna recién llegada, no se queda, va a todas partes, intercambia, es el deseo-que-da. No encerrada en la paradoja del don que toma; ni en la ilusión de la fusión que une. [...] En otra parte, ella da. No mide lo que da; pero no da el cambio ni lo que no tiene. Da más. Da lo que hace vivir, lo que hace pensar, lo que transforma. Semejante «economía» ya no puede formularse en términos propios de la economía. Ahí donde ella ama, todos los conceptos de la antigua gestión están superados (65-66).

La receptividad, el deseo de alteridad y una relación infinita con el cuerpo son, para Cixous, las “características” de la escritura (y cuando digo “características” lo entrecomillo, porque no es una definición). De hecho, en la página donde aparece el párrafo que acabo de citar, la autora hace un juego con el pronombre “ella”, donde “ella” puede sustituirse tanto por la mujer como por la escritura. De la escritura tal y como la entiende la autora, y tal y como la escribe, o más bien como es escrita por la escritura, diría Cixous. La escritura es, pues, femenina y es del cuerpo.

La escritura es femenina

Existe un vínculo entre la economía de la feminidad, la subjetividad abierta, pródiga, esa relación con el otro en la que el don no calcula su objetivo y la posibilidad del amor; y entre esta «libido del otro» y la escritura, hoy en día. (54)

La escritura es para Cixous una escritura que habla *del* cuerpo, o mejor, en la que el cuerpo *habla*: “texto, mi cuerpo” (56), dice la autora. O también “más cuerpo, por tanto, más escritura” (58). En el texto, la autora pone en relación cuerpo y escritura, a mi juicio, jugando con el doble sentido del *del* de este hablar *del* cuerpo: es decir, “Salidas” es un texto que habla y escribe el cuerpo, pero no *sobre* el cuerpo. El cuerpo recorre todo el texto, presente-ausente desde el principio, pero no es un *tema*, no es *objeto* del discurso, no es objetivado, puesto que aparece precisamente para ser rescatado de la lógica objetivante, esto es, de la lógica falogocéntrica. Al mismo tiempo, es un texto *desde* el cuerpo, donde el

cuerpo habla, el cuerpo de la autora y los cuerpos de las mujeres que son convocados, invitados, incitados a hablar, a hablarse y a escribirse: “Escríbete: es necesario que tu cuerpo se deje oír” (62).

Por supuesto, el cuerpo convocado es el de las mujeres, los cuerpos de las mujeres. ¿Por qué digo “por supuesto”? Es este cuerpo el que ha sido negado, excluido-consumido, especularizado en y para el “funcionamiento de la máquina”, es decir, el falogocentrismo. Es, en cierto modo, el cuerpo del delito y, sin duda, el cuerpo de la falta, como comenté antes. Y a la vez es el cuerpo deseante, el que desea la alteridad, él mismo también alteridad. Es el cuerpo que, con todo, sigue permaneciendo “más cuerpo” (58). Cixous repitiendo-desplazando nuevamente a Freud, tomándole otra vez (por) la palabra, con respecto a la superación del complejo de Edipo y la formación del superyó, afirmará: “las mujeres son cuerpos, y lo son más que el hombre, incitado al éxito social, a la sublimación” (58). Las mujeres son más cuerpo porque subliman menos.

Cuerpo, cuestión compleja. Cixous no desconoce esta complejidad, sino que la toma a su cargo y trabaja en ella (“cuerpos (¿cuerpo?, ¿cuerpos?) tan difícil de describir como dios, el alma o el Otro” (56)). En mi lectura, Cixous trabaja, al menos, tres aspectos: 1) la crítica a la concepción del cuerpo de las mujeres en la tradición falogocéntrica, 2) la relación de la economía libidinal femenina con el cuerpo y 3) el vínculo entre la escritura y el cuerpo femenino. Estos tres aspectos se encuentran estrechamente relacionados y se entretienen en el texto cixousiano.

Para las mujeres, sus cuerpos han sido también su encierro, el lugar de la ley (“una ley cuyo lugar es el cuerpo de ella” (70)): “Desde sus cuerpos en los que han sido enterradas, confinadas, y al mismo tiempo se les ha prohibido gozar” (57). Pero también su recurso, su resistencia: “Durante mucho tiempo, la mujer respondió con el cuerpo a las vejaciones, a la empresa familiar-conyugal de domesticación, a los reiterados intentos de castrarla. La que se mordió diez mil veces siete veces la lengua antes de no hablar, o murió a causa de ello, o conoce su lengua y su boca mejor que nadie” (58).

Pensemos en Dora, la paciente histórica de Freud, a la que Cixous hace referencia, y que se convierte en una figura importantísima, presente en varias obras de esta misma época como *Portrait du Soleil* (1973) y *Portrait de Dora* (1976). De ella, “Salidas” dice: “Eres tú Dora, indomable, tú, el cuerpo poético, la verdadera «dueña» del Significante” (59). Aquí Cixous hace un juego con la polisemia de la palabra *maitresse*, que significa dueña, maestra y amante. La autora interpreta la histeria —como hacen también las pensadoras italianas de la diferencia sexual entre otras corrientes del feminismo en relación de diálogo crítico con el psicoanálisis— como “palabras-del-cuerpo” (59), como el cuerpo que habla, grita, allí donde el régimen de significación no permite “decir”.

La escritura aparece, entonces, para las mujeres, como realización de “la relación des-censurada de la mujer con su sexualidad” (61) y como restitución de su cuerpo negado, confiscado, liberando así todo su potencial: “Las mujeres —

afirma— tienen casi todo por escribir acerca de la feminidad: de su sexualidad” (57).

Como apunté, el cuerpo de las mujeres es el lugar de la ley. Porque el otro discurso psicoanalítico que es desplazado-subvertido, puesto en entre-dicho en el sentido que señalé antes, es el discurso lacaniano, que opera en el texto de Cixous como una referencia implícita, y se juega con respecto a las cuestiones de la Ley y el lenguaje (también de lo simbólico): “Si la mujer siempre ha funcionado «en» el discurso del hombre, [...] ha llegado ya el momento de que disloque ese «en»” (59).

Tanto para Freud como para Lacan la fase preedípica es prelingüística. Para Lacan, el paso de la fase preedípica a la edípica, de lo imaginario a lo simbólico en su terminología, viene mediado por la Ley del Padre, que marca el acceso a la cultura, vale decir, al lenguaje, donde el falo aparece como significante trascendental. El falo es para el psicoanalista francés la marca de la diferencia sexual y hace referencia al órgano físico (pene) investido de valor cultural. En este sentido, como ha señalado Irigaray, y también señalará Cixous aunque trabajándolo de modo distinto (a través de la lengua poética), todo el lenguaje es el lenguaje del padre⁷. ¿Cómo será posible entonces decir lo femenino, un decir-escribir femenino?

Que las mujeres escriban su cuerpo significa para Cixous poner en jaque la ley, que es la Ley con mayúscula, la Ley del Padre lacaniana, des-crear, convertirse en *fuera de la Ley* (en cierta manera ellas son “el afuera”: “Ellas vienen de lejos: de siempre: del «fuera»” (22)). Significa hacer estallar la Ley: “Ahora, yo-mujer haré estallar la Ley: de aquí en adelante, se trata de un estallido posible, e ineluctable; y que debe producirse de inmediato, en la lengua” (58). O también: “Es necesario que la mujer escriba su cuerpo, que invente la lengua inexpugnable que reviente muros de separación, clases y retóricas, reglas y códigos, es necesario que sumerja, perfore y franquee el discurso de última instancia” (58).

Cixous evoca la relación pre-edípica madre-hija para señalar la posibilidad de una lengua no sometida a la Ley. Esta lengua a la que Cixous llama “la lengua de las mil lenguas” (49) es la lengua de la escritura, que es, a su vez, la lengua del cuerpo en su relación con la economía libidinal femenina: “ella, la excluida, no ha dejado de oír el eco del pre-lenguaje. Deja hablar la otra lengua de las mil lenguas” (49). Este eco es también el tacto del pre-lenguaje: la relación con el cuerpo de la madre y con el propio cuerpo femenino, a lo que Irigaray se ha referido como “el cuerpo a cuerpo con la madre” (Irigaray, 1982: 7-19). Ella oye porque en la escritura hay también voz. De esta manera, Cixous cuestiona el privilegio de la escritura sobre la voz y de la visión con respecto a los otros sentidos (especialmente el tacto y el oído. En muchas ocasiones Cixous ha dicho

⁷ Irigaray afirma: “... la lengua paterna (erróneamente llamada materna)” (Irigaray, 1982: 12). Ésta es la razón por la que Irigaray apuesta por la búsqueda de un *parler-féminin*, que es un hablar corporal (Irigaray, 1982: 14-15).

que escribe con la oreja): “Así escribe [ella], como se lanza la voz, hacia delante, en el vacío” (57).

“Amar, mirar-pensar-buscar al otro en el otro, des-especularizar, des-especular” (65). He ahí la escritura según Cixous. La escritura como deseo de lo otro en mí y de lo otro de mí, la escritura como deseo de alteridad, donde la diferencia sexual siempre se juega y está siempre en juego.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braidotti, Rosi (2005), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.
- Calle-Gruber, Mireille (1994), “Portrait de l’écriture. L’écriture-penser”, *Hélène Cixous. Photos de racines*, Mireille Calle-Gruber y Hélène Cixous, París, Des femmes: 137-161. (No se recoge en la traducción castellana: Taurus, 2001)
- Cixous, Hélène (1972), *Neutre*, París, Des femmes.
- (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos.
- y Calle-Gruber, Mireille (2001), *Fotos de raíces. Memoria y escritura*, México, Taurus.
- Irigaray, Luce (1978), *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés (reed. Akal, 2007).
- (1982), *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés.
- (1985), *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, Barcelona, LaSal.
- Masó, Joana (2006), “Visiones, «invisiones», visiones: lecturas de la visión en «Savoir»”, *Ver con Hélène Cixous*, Marta Segarra (ed.), Barcelona, Icaria: 115-129.
- Segarra, Marta (2004), “Hélène Cixous, la «fiesta del significante»”, *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Marta Segarra (ed.), Barcelona, Icaria: 23-32.
- (2006), “Hélène Cixous, visión y creación”, *Ver con Hélène Cixous*, Marta Segarra (ed.), Barcelona, Icaria: 7-12.
- Stevens, Christa (1999), *L’écriture solaire d’Hélène Cixous. Travail du texte et histories du sujet dans Portrait du soleil*, Amsterdam, Rodopi.