

**(K)arma nuclear de de(con)strucción masiva:
instrumentalización y revisión de la simbología de
género en la caracterización
simbólico-tradicional de los cuatro elementos
(tierra, agua, aire y fuego)**

*Nuclear (k)arm(a)s of mass de(con)struction: instrumentalization and
revision of gender symbolism in the traditional symbolic characteriza-
tion of the four elements (earth, water, air and fire)*

RESUMEN

El presente artículo analiza desde una perspectiva simbólica de género los cuatro elementos naturales —tierra, agua, aire y fuego—, enfatizando aquellos aspectos de su caracterización tradicional que han contribuido a la canonización del género masculino en detrimento del género femenino. En este sentido, el objetivo fundamental del artículo es constatar diversos ejemplos prácticos de *equivocación simbólica*, es decir, el desacierto (subjetivo) o contradicción (objetiva) en la caracterización de estos símbolos, el cual persigue de manera intencionada, o bien ejecuta indeliberadamente, un desequilibrio de corte partidista. Se constata así cierta instrumentalización del ejercicio simbólico y se ofrecen otras posibles lecturas que, partiendo de los propios esquemas tradicionales, bien pudieran reinstaurar los valores masculinos y femeninos en un sistema simbólico más dinámico y plural, menos apriorístico y sesgado.

Palabras clave: Los cuatro elementos; simbolismo; género; equivocación; revisión.

ABSTRACT

This article analyses the four elements —earth, water, air and fire— from a symbolic and gender-based standpoint, emphasising those aspects of their traditional characterization that have contributed to the canonization of the male gender to the detriment of the female. In this sense, the main objective of the article is to provide some practical examples of *symbolic equivocation*, i.e. unsuccessful (subjective) or contradictory (objective) approaches to those symbols, which deliberately pursue or unintentionally implement a biased gender imbalance. Instrumentalization of symbolism is thus verified, offering as an alternative other possible interpretations that, building up on the same traditional schemes, may just as well reinstate masculine and feminine values in a more dynamic and plural symbolic system, rendered in a less a priori and prejudiced way.

Key words: The four elements; symbolism; gender; equivocation; revision.

¹ Universidad de Jaén.

SUMARIO:

— 1. Tierra y mujer: instrumentalización y reinstauración simbólicas. — 2. Agua, maternidad e (in)trascendencia. — 3. Arcilla (tierra y agua): dualidad como *prima materies*. — 4. Aire (hombre) racional, agua (mujer) irracional. — 5. Fuego, espiritualidad y erotismo. — 6. A modo de conclusión.

La culpa es de tu marido. ¿Lo oyes? Me dejaría cortar las manos. Ni su padre, ni su abuelo, ni su bisabuelo se portaron como hombres de casta. Para tener un hijo ha sido necesario que se junte el cielo con la tierra.

(Federico García Lorca, *Yerma*)
Acto tercero, cuadro segundo (1996: 87)

Junto al agua, la tierra ha sido tradicionalmente caracterizada como femenina y receptiva (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 331, 345; Cirlot, 2001: 74, 134, 186; Schneider, 2001: 148). También como el elemento líquido, la tierra suele caracterizarse como un elemento pasivo (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 331, 345; Cirlot, 2001: 74, 134, 186), en consonancia con su pesadez material, por un lado, y con la tradicional simbología de género, que le atribuye la función receptivo-reproductora de la mujer. Frente a la ligereza y movilidad de los símbolos celestes (aire y fuego), la tierra es símbolo de inmovilismo, gravidez, densidad. Asimismo, por oposición a la claridad y refulgencia de aquéllos, la tierra es frecuentemente asociada a la oscuridad reinante dentro de ella. Hemos de ser conscientes, pues, a la luz de la caracterización simbólica de la tierra como *femenina, pasiva, inmóvil* u *oscura*, del peligroso arquetipo que la tradición así ha forjado de la mujer. En cuanto que valores simbólicos, lo masculino y lo femenino, a nuestro juicio, no dejan de ser más que meros atributos abstractos de lo que el ser humano ha intuido desde épocas inmemoriales como entidades complementarias y, por ende, reproductoras de la vida: lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, la tierra y el cielo, los cuatro elementos naturales... En este sentido, pensamos que la propia existencia de la simbología de género tiene razón de ser en tanto que bi-representación abstracta de la complementariedad existencial de contrarios en el mundo real. No obstante, esta caracterización simbólica puede convertirse en un parcial e insolidario instrumento de dominio de uno de los géneros —la perpetuación del orden patriarcal en este caso— cuando se obvia la explícita o implícita complementariedad simbólica inherente a cualquier pareja de contrarios (génesis y razón de ese propio símbolo) a favor de la caracterización cualitativamente preferente de uno o una de ellos.

La diferencia en la caracterización de los mismos es evidente y necesaria en tanto que contrarios; la instrumentalización extra-simbólica de esas diferencias, oportunista e injusta. Lo simbólicamente masculino o femenino, pensamos, no es nocivo ni pernicioso —es más, nos parece neutralmente positivo en tanto que manifestación humana más ancestral de la conjunción y armonía de contrarios. Lo es, en cambio, el uso partidista que se pueda hacer de los mismos para legitimar a través de su fuerte asentamiento cultural la supuesta superioridad de uno de ellos.

No faltan ejemplos en este sentido. Gaston Bachelard nos ofrece varios en sus libros sobre la simbología de los elementos. Como el de René François, quien escribe que «el rubí macho tiene más lustre y un rojo más vigoroso que la hembra, que es negruzca, triste, pálida y de un rojo menguado y lánguido» (1994: 347). O como el de un autor de finales del siglo XVII, quien en su razonamiento médico sentencia que las mujeres casadas son más saludables que las solteras «porque el semen masculino viene a ayudar a la fermentación de su sangre» (1994: 140). Una vez desplegada la evidente diferencia de valoración de géneros, el mismo autor, en un alarde de dominio del símil, aduce que el semen desempeña el mismo papel que el lúpulo en la fermentación de la cerveza, haciéndola vigorosa. Sorprendentemente, el propio Bachelard apuntilla sobre esta analogía de género: «En nuestra época de la cerveza adulterada, hemos perdido la noción del lúpulo» (1994: 140). O quizás no tan sorprendentemente, pues en otro lugar se vale de la simbología de género para aducir que el amasar es un trabajo femenino y que «el trabajo del tercer género, contra una materia dura» es revelación de «la voluntad humana, como reguladora de la dinámica del trabajo, en el propio sentido de la virilización» (1994: 56-57). O para notar que en la escala ascendente de dureza de las materias trabajadas (tierra-madera-piedra-hierro), equivalente a una escala ascendente de madurez psicológica (1994: 59-60), «la imaginación femenina no accede a la edad de hierro. La mujer no forja imágenes de herrero» (1994: 125). Se configura así un *dominio* de uno de los géneros que es ratificado en la propia concepción combinatoria de los elementos por parte de Bachelard: «si la mezcla se opera entre dos materias de tendencia femenina, como el agua y la tierra, una de ellas se masculiniza ligeramente para *dominar* a su pareja» (1978: 148). Nótese, asimismo, el fuego-hombre *dominador* y la *indecencia* del agua-mujer en la interpretación simbólica del alcohol por parte de este mismo autor: «Cuando el alcohol flamea, en una noche de fiesta, parece que *la materia estuviera loca*, parece que el agua femenina ha perdido todo pudor entregándose delirante a su dueño el fuego» (1978: 149). Una lectura crítica de la simbología de género, pensamos, no puede dejar pasar por alto estos y otros muchos comentarios

más que dan debida muestra de los riesgos de *equivocación*² de lo simbólicamente masculino y femenino.

Así, llaman poderosamente la atención otros comentarios de índole sexista como apoyo argumental a diversas nociones simbolistas. En su explicación de la fricción como manifestación psico-simbólica del fuego, Bachelard destaca la euforia que produce la misma en el ser humano con el siguiente ejemplo: «Objetivamente, esa alegría es inexplicable. Es el signo de una afectiva potencia específica. De esta guisa, explícate [*sic*] el júbilo de frotar, de bruñir, de pulir, de lustrar, que manifiestan ciertas criadas, al cual, de otro modo, no se encontraría suficiente explicación» (1973: 59). Tampoco nosotros encontramos explicación alguna a este —a nuestro juicio— desafortunado razonamiento, si no fuera el de un marcado prejuicio sexista que, no contento con legitimar el valor femenino del trabajo doméstico, se embauca en instrumentalizar la teoría simbolista para aducir gozo en tan gozosa actividad. Similar a la anterior explicación figurada del lúpulo como agente virilizador es «la congruente cohesión de las ideas confusas» (Bachelard, 1973: 90) —axioma confusamente congruente— en torno a la virilización de las hembras por medio de alimentos ígneos (masculinos):

Fabre no cree imposible que «con un buen alimento, adecuado a un temperamento cálido y seco, el débil calor de las hembras no pueda volverse fuerte en tal grado que posea medios de colocar fuera las partes que su debilidad había retenido en su interior» [...]. ¿De qué manera mejor decir que el principio del fuego es la actividad masculina y que esta actividad, física como una dilatación, es el principio de la vida? (Bachelard, 1973: 90)

De ahí aquella *congruente confusión* de creencias como: «los que deseen “varones procurarán alimentarse con excelentes alimentos, cálidos e ígneos”» (Bachelard, 1973: 90). Nunca el refrán *eres lo que comes* fue tan literalmente empleado con un fin evaluativo tan partidista.³ En la misma línea, Bachelard recoge un pasaje de un alquimista del siglo XVIII en el que podemos leer que el

2 Por *equivocación simbólica* entendemos el desacierto (subjetivo) o contradicción (objetiva) en la caracterización de un símbolo, el cual persigue de manera intencionada, o bien ejecuta indeliberadamente, un desequilibrio de corte partidista.

3 Cabe destacar que incluso ya en el siglo XVII se sigan ofreciendo las mismas razones que en la etapa presocrática para explicar el sexo de los recién nacidos. Empédocles expone en *Sobre la naturaleza de los seres*: «Se extendió [el semen] en lo que era puro y, por una parte, dio nacimiento a las mujeres, encontrando el frío...» (fr. 65), mientras que «En su parte más cálida, el vientre es productor de machos» (fr. 67) (1981: 90). Esto ha sido interpretado por Galeno como que el lado derecho de la matriz era más caliente que el izquierdo, en el primer caso originando un ser del género masculino y en el segundo una hembra (Guthrie, 1986: 228). Éste es exactamente el mismo

fuego es el principio varonil que informa a la materia femenina (agua), la cual es «fría, húmeda, crasa, impura, tenebrosa y ocupaba en la Creación el lugar de la hembra» (1973: 92). En esta *nuestra época de la cerveza adulterada*, no obstante, Bachelard no muestra ningún reparo en afirmar que «en la vida de todo hombre, o al menos en la vida soñada por todo hombre», afortunada matización, «aparece la segunda mujer». Todo ello para mantener que la esposa simboliza la *madre-paisaje*, mientras que la amante es la *mujer-paisaje* (1978: 192). Mencionaremos finalmente —en relación con la imaginación del fuego— la curiosa creencia en el siglo XVIII de la combustibilidad del cuerpo de las personas que bebían alcohol. No menos curioso es que todos los casos que Bachelard recoge del libro de Secquet, *Ensayo sobre el calórico* (1801), se refieren a mujeres en edad avanzada que mueren calcinadas por su adicción al alcohol. Ofreceremos como ejemplo el *Annual Register* de Londres, que en 1763 informaba de «una mujer de cincuenta años de edad, muy dada a la beodez, que bebía desde hacía año y medio una pinta de rum [*sic*] o de aguardiente por día, y que fué [*sic*] hallada casi íntegramente reducida a cenizas entre su chimenea y el lecho» (Bachelard, 1973: 166). *Incongruente* cohesión, esta vez, de ideas igual de confusas que las anteriores sobre alimentos virilizadores, pues en esta ocasión los excesos de un elemento dotado de masculinidad simbólica (el alcohol y su ignición) tornan, curiosamente, femeninos. Tanto en los primeros —alimentos ígneo-masculinos— como en el segundo —alcohol—, observamos una clara parcialidad simbólica que atenta contra lo femenino.

Volveremos a insistir, en cualquier caso, en que tales usos parciales —a nuestro juicio— no deberían minar de manera sistemática la riqueza ética y estética del dualismo ontológico *hombre-mujer* en la simbología en particular, y en la literatura en general. En este sentido, la instrumentalización parcial de la simbología de género quizás no se combate más eficazmente mediante el denuesto de esa simbología —entendemos solidariamente esta primera inercia, pero no la compartimos— sino quizás mediante una reinterpretación crítica que *reinstaure* aquellos valores vedados por el discurso dominante para la

argumento que aduce el doctor Pierre-Jean Fabre en 1636: «La simiente, que es una y semejante en todas sus partes y de parejo temperamento, puede ser, empero, divisada sólo en la matriz, y la una retirada del lado derecho y la otra del izquierdo, esta sola división de la simiente es la única causa de tal diferencia... no solamente en forma y figura, sino en sexo, y el uno será macho y la otra hembra: y es la parte de la simiente que se haya retirado del lado derecho, por ser la más cálida y vigorosa del cuerpo, la que habrá conservado la fuerza, el vigor y el calor de la simiente; y la otra parte, por estar retirada del lado izquierdo, que es la parte más fría del cuerpo humano, recibirá allí cualidades frías, que disminuirán y aminorarán en grado sumo el vigor de la simiente, y de ahí saldrá la hembra, que, no obstante, en su principio primero, era varón» (Bachelard, 1973: 88). En la postulación de tales «tonterías» (Bachelard, 1973: 89) queda patente el fuerte arraigo en la tradición de los pares *caliente / masculino* (cf. fuego y aire) y *frío / femenino* (cf. tierra y agua). Curiosamente —¡*ironía!*—, las últimas investigaciones científicas señalan que «el calor favorece la concepción de las niñas» (Carma Arreaza, 2004).

verdadera comprensión global del símbolo. El hecho de que tal reinstauración sea posible es muestra de la validez intuitiva de tal simbología. Volvamos al ejemplo de la tierra como símbolo femenino. Tan sólo un breve recorrido por la tradición simbólica dará rápidamente cuenta del asentamiento de tal valor en gran cantidad de manifestaciones culturales humanas. Ello no ha sido óbice, como el lector habrá podido advertir, para la denuncia de aquel partidismo parasitario de motivación extra-simbólica que se ha nutrido del asentamiento cultural de tal simbología para su sustento. Pero tampoco esta denuncia — pensamos— debería serlo para afirmar que la tierra, a pesar de parasitismos simbólicos, es un símbolo cultural humano común y positivamente concebido como femenino y materno.⁴ Marzenna Jakubczak confecciona una de estas reinstauraciones simbólicas a las que nos referimos al afirmar que el fuerte vínculo simbólico entre tierra y mujer no se deriva de su pasividad, sino fundamentalmente, por el contrario, del hecho de que en las sociedades agrarias las mujeres fueron las primeras en trabajar la tierra. Ellas fueron las que la araron y regaron, las que sembraron y pusieron en práctica los ritos de fertilidad. Sin lugar a dudas, aduce Jakubczak, el ritmo vital de sus cuerpos también ayudó a las mujeres a comprender mejor el ciclo vegetativo. De ahí que, concluye, no debería sorprendernos que la mujer haya sido reconocida como personificación humana de la Madre telúrica (2001: 29-30). En tal ampliación significativa el simbolismo de género preserva su ambivalencia, se libera del servilismo partidista y justifica su propia dilatación temporal en la cultura humana. Asimismo, confirma el dinamismo interpretativo que Zdeňka Kalnická registra en el vínculo entre pasado y presente: «you can see your past from different perspectives and you can try to connect yourself with different "pasts", for example, with either a patriarchal or a matriarchal one» (2001: 99).

Una autora que ha llevado a cabo una destacable labor de reinstauración simbólica de los elementos ha sido la filósofa y crítica belga Luce Irigaray. La teoría empedóclea de los elementos, en la que existen cuatro partículas inmutables que en su atracción (*Amor*) y disociación (*Odio*) eternas conforman la totalidad de la realidad física, ha proporcionado a Irigaray una rica metáfora que contempla las posibilidades de autonomía e interacción entre los géneros masculino y femenino (Grosz, 1989: 169). De esta manera el proyecto simbólico de la autora le permitirá resucitar la identidad femenina «by resuscitating the elements earth, air, fire and water from their masculine appropriations» (1999:

4 No obstante, en algunas ocasiones el símbolo de la tierra presenta un carácter andrógino. Según Jakubczak, lo *femenino* y lo *masculino* siempre implican aspectos opuestos de la misma realidad. De ahí que la presencia de un carácter andrógino en una deidad de la tierra implica la unión de todo el potencial creativo del universo dentro de su esencia (2001: 29). También David Fontana (1994), utilizando el concepto jungiano de *arquetipo*, enfatiza la ambigüedad de género de la tierra, que parece revelarse tanto femenina como masculina.

contraportada). En *Amante Marine de Friedrich Nietzsche* (1980) la filósofa reivindica y redefine la tradicional *feminidad* de las aguas, un símbolo que, argumenta, brilla por su ausencia en la obra de Nietzsche, en oposición a la abundancia de la imaginería terrestre, aérea e ígnea en sus postulados. Según Irigaray, esta ausencia es representativa de un simbolismo *amniótico* de la fluidez que, a pesar de su constatado atractivo para el filósofo alemán, escapa a la aprehensión de la imaginería masculina y constituye un gozoso valor de identidad femenina. La propia autora nota en otro lugar sobre esta obra:

[*Amante marine*] is an attempt to mark a difference, hence the choice of a marine element which evokes the amniotic fluids which thwart the eternal return. One knows of the desire Nietzsche had to be a mother, and how much he suffered from not being able to be one. The marine element is therefore both the amniotic fluids, the deepest marine element which can't simply be an appearance and to which Nietzsche will never return, which escapes him forever, and it is also, it seems to me, something which represents feminine *jouissance* quite well, including in a movement of the sea, of going and returning, of continuous flux which seems to me to be quite close to my *jouissance* as a woman, and completely foreign to what an economy of erection and detumescence represents. My movement, let us say of feminine *jouissance* is more maritime than scaling or descending a mountain. (Grosz, 1989: 170)⁵

En *Passions élémentaires* (1982), su segunda obra por orden cronológico sobre la filosofía de los elementos naturales, Irigaray nos presenta lo que podríamos denominar una larga carta de amor y desamor, cuya compleja y confusa multiplicidad de voces incluye, sin duda, la de una mujer-tierra que se lamenta del desdén y el olvido con los que su amante masculino ha premiado su sumisa fertilidad. La belga configura como respuesta un polifónico monólogo intimista en el que tanto hombre como mujer redescubren los elementos que configuran su naturaleza y la del mundo en un tono de *armónica disonancia*, aunando contrarios en la intensa contienda (Grosz, 1989: 170). En ella hombre y mujer, como sus homólogos empedócleos tierra, agua, aire y fuego, mantienen su

5 En el simbolismo de la escalada Bachelard incluye el relato de un alpinista que, valiéndose de un —en nuestra opinión— desafortunado símil sexista, representaría un perfecto exponente simbólico del impetuoso atropello de esta *economía de la erección y la detumescencia* aducida por Irigaray: «Poco a poco había dejado de considerar a esas montañas, acostadas en círculo a mi alrededor, como enemigas por combatir, como mujeres por postrar de hinojos o como trofeos por conquistar [cf. erección] a fin de darme a mí mismo y de dar a los demás un testimonio de mi propio valor [cf. detumescencia]» (1994: 415). El propio Bachelard habla de «una especie de violación de la altura, de un sadismo de la dominación» (1994: 414) en cierta simbología de la escalada.

autonomía e inmutabilidad de idiosincrasia en y a pesar de la pasión *elemental* unitiva del amor:

Love can be the becoming which appropriates the other for itself by consuming it, introjecting it into itself, to the point where the other disappears. Or love can be the motor of becoming, allowing both the one and the other to grow. For such a love, each must keep their body autonomous. The one should not be the source of the other nor the other of the one. Two lives should embrace and fertilise each other, without either being a fixed goal for the other. (1992: 27)

Finalmente, en *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983) Irigaray explora la obra del alemán desde la perspectiva del aire, la ascensión y la trascendencia. Cuestiona algunos de los pilares de la metafísica occidental y, como en los volúmenes anteriores, incide en el análisis deconstructivo de las diferencias de género. Independientemente de nuestro acuerdo o desacuerdo con Irigaray respecto a sus reinscripciones simbólico-feministas de los elementos, pensamos que su obra constituye por sí sola un valioso intento de redefinición y ampliación significativa de tierra, agua, aire y fuego, contribuyendo así a minar los riesgos de anquilosamiento dogmático y a incorporar la voz de la mujer moderna en su propia caracterización simbólica. Su crítica a la simbología de género es, por otro lado, abiertamente constructiva. Si bien, como señala Elizabeth Grosz, Irigaray enfatiza la necesidad de la mujer de liberarse de los paradigmas *falocéntricos* que subyacen a los modelos de organización científica, biológica, química, evolutiva y física, no es menos cierto que reconoce la necesidad de contar con ellos en la configuración del horizonte contemporáneo del conocimiento (1989: 171). Por otro lado, expone abiertamente que la distinción de géneros en el ser humano es física y simbólicamente necesaria para garantizar su continuidad. La identificación de las mujeres con el hombre para conseguir la igualdad, la búsqueda de una identidad *unisex*, explica, no puede satisfacerles desde un punto de vista emocional y cultural. Además, la sociedad correría así el riesgo de neutralización, perdería sus recursos regenerativos, presentes no sólo en la reproducción genética sino también en la *diferencia sexual*: «the most radical difference and the one most necessary to the life and culture of the human species» (1992: 3). No obstante, la validez y productividad de este esquema binario de ordenación física y cultural pasa, según Irigaray, por la restauración de la *trascendencia* o *divinidad* femenina, cualidades de las que la mujer ha sido desprovista. El hombre se encuentra a medio camino entre dos trascendencias: la de su madre y la de su Dios. Ambas, explica la filósofa, sin duda están relacionadas, pero esto es algo que parece haber sido olvidado

(1992: 1). Como resultado, las relaciones entre los sexos quedan jerarquizadas y la mujer, por carecer de dicha divinidad, pierde su identidad para conformarse a los designios divinos del género masculino. Los mayores esfuerzos de Irigaray se concentran en el redescubrimiento de aquellos aspectos terrenos, acuáticos, aéreos e ígneos que conforman la existencia corpórea y metacorpórea del ser humano, cuya validez simbólica contemporánea queda ratificada en la posibilidad de construcción a través de los mismos de:

A valid female identity and *non-hierarchical* loving relationships between the sexes. [...] A love between the sexes, in which natures and gods are united and fertile, is essential to the discovery of an individual and collective happiness, one which is both empirical and transcendental (el énfasis es nuestro). (Irigaray, 1992: 4-5)

* * *

Como en el caso de la tierra, el agua también es caracterizada en el simbolismo tradicional como femenina, receptiva y pasiva (Bachelard, 1973: 161, 1978: 14, 27, 74; Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 345; Cirlot, 2001: 74, 186; Kalnická, 2001: 99; Pérez-Rioja, 1997: 49; Schneider, 2001: 148, 231).⁶ Curiosamente, no obstante, la simbología tradicional ha llevado a cabo una subdivisión de género de las aguas que viene al hilo de la problemática aquí expuesta. Desde épocas muy tempranas la tradición distinguió entre las *aguas superiores* (lluvia) y las *aguas inferiores* (mar, ríos, manantiales,...). Según Chevalier y Gheerbrant, esta división denota la separación de las aguas masculinas (superiores) de las aguas femeninas (inferiores). Las primeras simbolizan altura, seguridad; las segundas, profundidad (sobre todo el mar), inseguridad. «This is, as we have stated, part of a universal symbolism» (1996: 1085), remachan categóricamente. Tal división se basa en dos combinaciones antitéticas «which should not be confused» (1996: 1086): la lluvia, proveniente del cielo, es el semen celestial que desciende para hacer fecunda a la Tierra. Por lo tanto es masculina y, añaden, emparentada con el fuego celestial. Por otro lado, el agua proveniente de la Tierra, del rocío de la mañana —asociación simbólica con la luna y la noche—, es femenina. La alegorización reduccionista de este simbolismo relacional tan preconcebido y estático alcanza su cénit con la relación que aducen entre agua y sangre:

⁶ En la antigüedad esta caracterización femenina del elemento líquido se basó en la creencia de que el cuerpo de la mujer contenía más agua que el del hombre, por lo que era así más flexible y menos rígido. Incluso se argumentó que debido a la mayor flexibilidad mental de la mujer, causada por la predominancia del agua, ésta sufría de enfermedades mentales más frecuentes y graves que las que sufrían los hombres (Kalnická, 2001: 132).

In both instances the water symbol contains that of blood, but not the same blood in both cases, since blood itself partakes of a dual symbolism. Celestial blood is associated with the Sun and with fire, while *menstrual blood* is associated with Earth and the Moon. Behind this pair of opposites may be discerned the basic dualism of light and darkness (la cursiva es nuestra). (1996: 1086).

Nos sorprende también la interpretación que hacen de los dos tipos de agua (mares) en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 131-133). En ella el bardo griego se refiere a dos partos de la Tierra: por un lado, el del «estéril piélagos de agitadas olas» (1978: 76), Ponto; por otro lado, el de Océano, fruto de su unión con Urano. Chevalier y Gheerbrant escriben al respecto: «Hesiod carefully distinguishes between the female element, water as protoplasm, the fresh, standing waters of lakes, and the male element, the foaming *fecundating* salt sea-water» (el énfasis es nuestro) (1996: 1088).⁷ *Cuidadosamente*, por tanto, los autores distinguen entre un agua infértil femenina y otra agua fértil masculina. Parece más que evidente, no obstante, que en la obra de Hesíodo ambos tipos de aguas están representadas por deidades inexcusablemente masculinas (Ponto y Océano), por lo que, más bien, lo que encontramos en la obra clásica es fertilidad e infertilidad masculinas. Sin duda se trata, por tanto, no de una *cuidadosa* distinción de género de Hesíodo, sino de una legítima interpretación simbólica por parte de estos autores que, en cualquier caso, muestra cierto tinte partidista hacia la equiparación *feminidad-esterilidad* y *masculinidad-fertilidad*. Aparte de esta flagrante negación de uno de los rasgos simbólico-identificativos más asentados de la mujer —por no decir el que más— en la tradición, es decir, su función *receptivo-reproductivo-maternal* —otra fuente en sí, como vimos anteriormente, de sesgo simbólico—,⁸ ¿no parecen contradecirse con su anterior argumento de que las aguas superiores-masculinas y las aguas inferiores-femeninas forman *parte de un simbolismo universal*? ¿Por qué ahora las aguas inferiores fértiles son masculinas? ¿Por qué lo llaman *femenino* cuando

7 Esta interpretación, no obstante, contrasta con la de Bachelard, quien sin entrar en disquisiciones diferenciales de género entre agua dulce y agua salada —aunque a lo largo de su libro destaca frecuentemente el carácter femenino (maternal de un lado, mortuorio de otro) del elemento líquido— afirma que «la supremacía del agua terrestre sobre el agua marina no ha escapado, como es natural, a los mitólogos modernos» (1978: 232). El capítulo VII de su libro sobre simbología acuática se titula, precisamente, «La supremacía del agua dulce», en contraste con la *perversión* del agua salada (1978: 235). Respecto a la posible diferenciación de género de los diversos tipos de agua, Bachelard expresa en el mencionado libro que el agua violenta y maligna es masculina —una de las pocas caracterizaciones simbólicas que hemos encontrado, por no decir la única, en la que el género masculino sale malparado—: «un duelo de malignidad comienza entre el hombre y el mar. El agua se hace rencorosa, cambia de sexo. Al volverse perversa, se hace masculina» (1978: 29).

8 Según Lesley Ann Dean-Jones, Platón y Aristóteles concibieron a la mujer como meros receptáculos que nada tenían que ver con la nueva vida. Sólo eran un *horno* para el vástago, que era *plantado* en ella por un hombre para que allí fuera *cocido* (Kalnická, 2001: 110).

quieren decir *infértil*? Sus argumentos de distinción y jerarquización simbólica de género, debemos admitir, se nos antojan diáfananamente sesgados.

No faltan tesis en la simbología tradicional que sostienen esta jerarquía de géneros. Así, Cirlot señala que en todo dualismo simbólico existen dos polos o extremos: «principio *positivo* (*masculino*, claro, activo) y principio *negativo* (*femenino*, oscuro, pasivo), que, psicológicamente, corresponden a consciente e inconsciente; y destinalmente a *evolución* e *involución*» (la cursiva es nuestra) (2001: 109-110).⁹ Zde?ka Kalnická argumenta que esta jerarquización parte ya de la época helénica. Lo húmedo y lo frío (al igual que izquierda y abajo) quedaron asociados a la feminidad y evaluados de manera negativa, mientras que lo seco y lo caliente (derecha y arriba también) representaron la masculinidad, valorados de manera positiva. Esta polarización valorativa fue parte de un proceso que, según esta autora, culminó con Platón, quien abiertamente afirmó que la mujer era inferior al hombre. Su argumento, retomado durante siglos en el pensamiento europeo, se basaba en la oposición entre el *uno* y lo *diverso*, mente y cuerpo, forma y materia, razón y sentidos, lo inmutable y lo cambiante. Platón atribuyó los primeros (los más valorados) al hombre; los segundos, a la mujer (2001: 110-111). Respecto al primer par, no en vano, nótese que en la simbología numérica tradicional el uno es símbolo de la esencia, de la divinidad, de la luz y el principio activo (hombre), mientras que «todo el esoterismo considera nefasto al dos, [...] número de la *Magna Mater*», representante de la sombra, el reflejo, el conflicto, la contraposición (Cirlot, 2001: 335-336). El propio Cirlot señala en este sentido que el mal y la materia —según la doctrina neopitagórica— originan la dualidad, «de naturaleza femenina» (2001: 109). En la misma línea, y en una vertiente interpretativa más psicológica que simbólica, este mismo autor se refiere al uno como «estado paradisiaco anterior al bien y el *mal o dualismo*» (la cursiva es nuestra) (2001: 338).

Bajo aquella *mutabilidad simbólica* del género del agua en Chevalier y Gheerbrant —femenina aquí, masculina allá— creemos que late un partidista intento de deslegitimación de la trascendencia en el género femenino. Precisamente aquello que Irigaray, como veíamos hace un instante, considera el mayor riesgo de alienación femenina y de tergiversación de la simbología de género. No en vano, resulta alarmantemente llamativo que la alteración de género en el agua coincida sistemáticamente con la negación de la divinidad —incluso la fertilidad— y la asignación de valores materiales, mundanos. Pensamos que estos sesgados excesos hacen un flaco favor no sólo a la simbología de los elementos naturales, sino incluso a la identidad simbólica de los seres humanos, sean mujeres u hombres. A las primeras, por negarles su dimensión

⁹ Por *evolución* debemos entender la espiritualización de lo material, es decir, un movimiento de abajo a arriba en el simbolismo de nivel; por *involución* la materialización de lo espiritual, es decir, un movimiento de arriba a abajo en el simbolismo de nivel. La evaporación del agua, por ejemplo, es un fenómeno evolutivo; la lluvia, un fenómeno involutivo.

espiritual. A los segundos, por construirles la suya sobre cimientos poco sólidos y mudables; a la simbología de los cuatro elementos, por raptar su asentamiento psico-cultural para fines partidistas; a la ciencia simbólica, en general, por negarle su derecho al dinamismo de la ambivalencia.

En un esquema cohesivamente cerrado —como el de Chevalier y Gheerbrant— las inconsistencias son coherentemente palpables. Si en el razonamiento lógico-simbólico se aduce que *agua = mujer* y que *lluvia = divinidad*, el axioma no puede dar otro resultado que no sea el de *mujer = divinidad* (al igual que *fuego = hombre = divinidad*). Cualquier otro resultado iría en contra de la lógica argumental que sustenta a dicho sistema. En un esquema coherentemente abierto las contradicciones son posibles y, por tanto, no lo socavan por sí mismas. Suscribimos el segundo de los esquemas no por el parapeto crítico que pudiera otorgar su potencialidad elusiva de la equivocación, sino porque creemos profundamente en la ambigüedad ambivalente como síntoma más palpable de que un símbolo sigue vivo. Ahí radica su diferencia respecto a un mero axioma relacional.

Mostraremos otro ejemplo: ya se ha expuesto que mujer y agua pertenecen al principio pasivo. Si el dragón, como aduce Cirlot, es *agresivo, fuerte* y posee un *poderoso componente de velocidad* (principio activo-masculino), ¿cómo se explica la ecuación (la cursiva es nuestra) «*Mujer = dragón, mercurio y agua*»? (2001: 178-180). Creemos que las implicaciones de tal sesgo son preocupantes si tenemos en cuenta el animal en cuestión, máxime cuando «en términos generales, la actual psicología define el símbolo del dragón como “algo terrible que vencer”, pues sólo el que vence al dragón deviene héroe» (2001: 180). Quizá se deba a que el sistema de correspondencias sea flexible, al fin y al cabo. El propio Cirlot, tras expresar que «sabido es que, para la inmensa mayoría de pueblos», existe un principio activo-masculino-celestial-espiritual y otro femenino-pasivo-material, admite que «sin embargo, en alguna ocasión aparece invertida la identificación». Lo mismo ocurre con las correspondencias Sol-fuego-activo-masculino y Luna-agua-pasiva-femenina, pues «tampoco estas correspondencias son constantes». En cualquier caso, y en un tono un tanto impositivo, apuntilla que «el hecho de que existan excepciones no invalida la esencial *disposición acertada*» (la cursiva es nuestra) (2001: 421-422). Sea como fuere, si la flexibilidad aducida es dúctil tan sólo en un sentido del sistema dual —en *beneficio* de lo masculino y *perjuicio* de lo femenino—, quizás nos encontremos más bien ante una rigidez inducida; quizás no se trate de ambivalencia, sino univalencia; quizás no sean éstas *excepciones que confirman la regla*, sino *reglas que conforman las excepciones*.

La *equivocación*, por tanto, es el gran peligro de la dualidad, de la simbología de género. Pero también representa —a nuestro juicio— un enorme potencial creativo y existencial. Potencial que, a pesar de la arbitrariedad humana, sigue mostrándose, revelador e inmutable, en las lecciones de los elementos naturales. Se ha podido establecer que lo alto es lo divino y lo bajo lo mezquino, que el fuego

celeste es lo masculino y el agua terrestre lo femenino. Mas la Naturaleza sigue recordándonos que el agua también cae del cielo... Que su dinámica riqueza de valores y matices, a fin de cuentas, ha de estar presente también en su simbolización humana para que ésta tenga arraigo *natural*. Comparemos las explicaciones de Chevalier y Gheerbrant sobre la lluvia con los postulados de Paul Diel, expuestos por Cirlot de la siguiente manera:

Las aguas superiores e inferiores se hallan en comunicación, mediante el proceso de la lluvia (involución) y de la evaporación (evolución). Interviene aquí el elemento fuego como modificador de las aguas y por esto el sol (espíritu) hace que el agua del mar se evapore (sublima la vida). El agua se condensa en nubes y retorna a la tierra en forma de lluvia fecundante cuya doble virtud deriva de su carácter acuático y celeste. (2001: 70)

Más que en la jerarquía de género —aunque seguimos observando, no obstante, la preferencia *ígneo-masculino-espiritual* implícita—, el argumento de Diel se apoya en el maridaje de agua y fuego —mujer y hombre— para la *doble virtud* divino-fecundadora de la lluvia.¹⁰ En oposición a Chevalier y Gheerbrant,

10 La unión de agua y fuego en simbología —mercurio y azufre en la simbología alquímica— representa la reconciliación de contrarios (*coincidentia oppositorum*), la promesa de la transformación y de la vida. La simbología de la fragua expresa una idea similar: el acero, la espada, es fuego templado por agua, virilidad templada por feminidad. La forja, por tanto, «realiza una especie de equilibrio material del fuego y del agua» (Bachelard, 1994: 163, 170). A pesar de su reconocimiento del poder creativo de la unión agua-fuego, nótese en las siguientes palabras de Bachelard, no obstante, la *irremediable* inmovilización del género femenino-acuático en la pasividad: «Frente a la virilidad del fuego, la feminidad del agua es irremediable y no puede virilizarse. Unidos, ambos elementos lo crean todo» (1978: 154). Un género simbólico, creemos, no se concibe como *irremediable* si no se es consciente de algo que hay que remediar... Continuando con nuestro discurso sobre el género, cabe mencionar que la unión de los metales es también entendida en simbología como la unión de los sexos. Bachelard se refiere a fuentes escritas que recogen un número idéntico de hombres y mujeres en el trabajo de fusión de los metales. Por otro lado, en el mito de la fragua existen diversas manifestaciones del sacrificio que implementan esta conjunción de los sexos. Partiendo en origen del propio sacrificio conjunto del herrero y su mujer arrojándose a la hoguera, con posterioridad el sacrificio degradará en reducción metonímica de *la parte por el todo*: el herrero y su mujer arrojarán al horno sus uñas y cabello para garantizar así la fusión metalúrgica. Entre ambas manifestaciones, *basta con admitir* la manipulación-equivocación simbólica de género para que tan sólo *parezca suficiente* el sacrificio —como en otras tantas ocasiones— de la mujer: «no se ha sacrificado siempre a la pareja entera. El maestro fundidor se ha limitado a entregar a su mujer al horno divino que produce la aleación. Para que este procedimiento económico *parezca suficiente*, *basta con admitir* que la divinidad del horno era del mismo sexo que el herrero. La mujer arrojada a esa divinidad masculina le era dada como esposa. Dándole a su mujer, el herrero, por una especie de comunión sexual, se aliaba a su patrono» (el énfasis es nuestro) (1994: 189-190). Estas palabras que Bachelard recoge de otro autor parecen *admitir*, de hecho, a través de un delatador uso de la expresión lingüística, algunas de las críticas de género que con anterioridad hemos postulado, en especial en lo concerniente a la sistemática identificación simbólica de la divinidad con el género masculino para el perjuicio —*sacrificio*, de hecho, en este caso— del género femenino. Se rompe así arbitrariamente, a nuestro entender, el original equilibrio de elementos (agua y fuego) y géneros (femenino y masculino) que caracterizaba a la simbología de la fragua. Es éste un ejemplo arquetípico de la *racionalización* sesgada del símbolo con fines marcadamente partidistas.

por tanto, el milagro fecundador de la lluvia se produce no por ser masculino, sino por ser masculino y femenino a un mismo tiempo. Ni el agua ni el fuego por sí solos, por tanto, son capaces de producir esa lluvia... En los propios esquemas tradicionales que heredamos quizás se encuentren, por tanto, las claves para la reinscripción simbólica que autoras como Irigaray persiguen. En la lluvia, por qué no, se encuentra uno de esos vínculos entre maternidad y divinidad que la filósofa reivindica, garante de la desjerarquización simbólica de los elementos y, por ende, de los géneros humanos. En la subsiguiente y lícita relación simbólica de la lluvia con la *leche*,¹¹ y no con la sangre o semen celestiales, un nuevo mundo simbólico con al menos idéntico derecho a existir que el que proponen Chevalier y Gheerbrant.

En clara oposición a su anterior *polarización jerarquizante* del dualismo simbólico —incluido el de género—, el propio Cirlot, curiosamente, también resume la *nuclearización desjerarquizante* del dualismo simbólico de Marius Schneider con las siguientes palabras:

Dado el dualismo permanente de la naturaleza —señala justamente Schneider—, ningún fenómeno determinado puede constituir una realidad entera, sino sólo la mitad de una realidad. A cada forma ha de corresponder la análoga y contraria; al hombre, la mujer; al movimiento, el reposo; a la evolución, la involución; a la derecha, la izquierda; con la cual forma una totalidad. Sólo la conexión de tesis y antítesis da la síntesis. Sólo la síntesis posee verdadera realidad. (2001: 109)

No sin cierto aire de preferencia por la unidad y la unificación,¹² señala posteriormente: «esto explica que la tendencia psicológica de muchos sea la penetración en la ambivalencia, la destrucción de los aspectos unitarios de las cosas, aunque ello origine el más alto dolor» (2001: 109). En el caso del dualismo simbólico, y muy especialmente el de género, nosotros pensamos que el dolor de la *destrucción* de la univocidad y el consiguiente intento de reconciliación dual —es decir, el dolor de saber que *uno* tiene que fragmentarse en *dos*— siempre será infinitamente inferior al que causa la *construcción* de la univocidad en la dualidad, pues para conseguir *uno* de entre *dos* opuestos —que han de mantener su identidad— se hace necesaria la exclusión de uno de ellos. O lo que es lo mismo, la univocidad en la dualidad es excluyente, y por tanto, mucho más dolorosa. Nos atreveríamos a decir que no sólo para el uno excluido, sino para el

11 Cirlot argumenta que el agua como símbolo fertilizador puede adoptar diversas formas, entre ellas la de la leche (2001: 68). Por su parte, Bachelard afirma que desde una aproximación psicoanalista toda agua es leche. Toda *bebida dichosa* (como el caso de la lluvia) es una leche materna (1978: 178-179).

12 En otro lugar afirma que «lo múltiple es siempre de signo negativo» (2001: 358), o se refiere al «sentido regresivo e involutivo de toda aumentación numérica» (2001: 179).

otro incluido que, precisamente desde esa sublime aspiración a la unidad de la que habla Cirlot, es consciente de la parcialidad o fragmentación de la bi-unidad a la que pertenece. La univocidad a costa de la exclusión es un precio demasiado caro para la resolución del conflicto del dualismo simbólico. La aspiración a la *síntesis de los contrarios*, aduce Cirlot, «permanece con todo llena de agitación y sufrimiento, en tanto que no se resuelve de modo sobrenatural» (2001: 110). O quizás, añadiríamos, en tanto que no queda temporal y móvilmente suspendida en algún lugar del escabroso —pero esperanzador— camino entre ellos.

* * *

La arcilla (tierra + agua) es una manifestación sensible de lo que en la imaginación material Bachelard denomina la *pasta ideal*, «una perfecta síntesis de resistencia y de flexibilidad, un maravilloso *equilibrio* de las fuerzas que aceptan y de las fuerzas que rechazan» (el énfasis es nuestro) (1994: 92). Esta *pasta ideal* o *pasta perfecta* (Bachelard, 1994: 92), este *perfect material* (Jakubczak, 2001: 59), pues, es el símbolo del *equilibrio* inherente al acto creativo, de la concentración de los contrarios en la «*prima materies*» o materia primigenia, del «*limo primitivo*, apto para recibir y para *conserver* la forma de todas las cosas» (Bachelard, 1994: 17, 94). Este *primitivo* asentamiento simbólico de la mezcla equitativa tierra-agua como protomateria humana da igualmente debida cuenta del asentamiento cognitivo de la dualidad en la génesis humana. De la dualidad de elementos a la dualidad de género hay tan sólo un paso. Escribió Empédocles los siguientes versos sobre la creación humana: «Primitivamente / tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra; / cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos» (García Bacca, 1979: 92). En el origen, según el filósofo de Agrigento, no existieron varones o hembras, sino que cada ser era dual, de ambos sexos (masculino y femenino), de ambos elementos (tierra y agua). Este mismo motivo del andrógino está presente en el *Banquete* de Platón, quien expone que los dioses formaron originariamente al ser humano en figura esférica, integrando los dos cuerpos y los dos sexos (Cirlot, 2001: 80; García Bacca, 1979: 217).¹³ Se trata, pues, de una variante mitológica de la misma simbología de la arcilla que, dando un paso más, explicita la simbología de género contenida en la dualidad de elementos. No hay lugar aquí para la diferen-

13 En este mismo sentido, la perla es para los musulmanes símbolo de la conjunción de los géneros (fuego y agua), pues en ellas se cree que se hallan encerrados los bienaventurados, cada uno con su hurí (compañera del bienaventurado en el paraíso). Esta simbología dual muestra un palpable paralelismo con aquel *hombre esférico* primordial y final (andrógino) de Platón. La divinidad resultante de tal conjunción explica que los musulmanes aludan con frecuencia a la perla para referirse al cielo. Autores como Eliade, no en vano, se refieren a la androginia como una forma arcaica de *biunidad divina*, mientras que Blavatsky argumenta que todas las naciones consideran a su primer dios como andrógino, el cual representa la «totalidad» o «integración de los contrarios» (Cirlot, 2001: 80-81, 364; Gómez Tejedor, 1992: 80). En la unidad primigenia, por tanto, se halla la conjunción de los géneros, no su fragmentación divisoria.

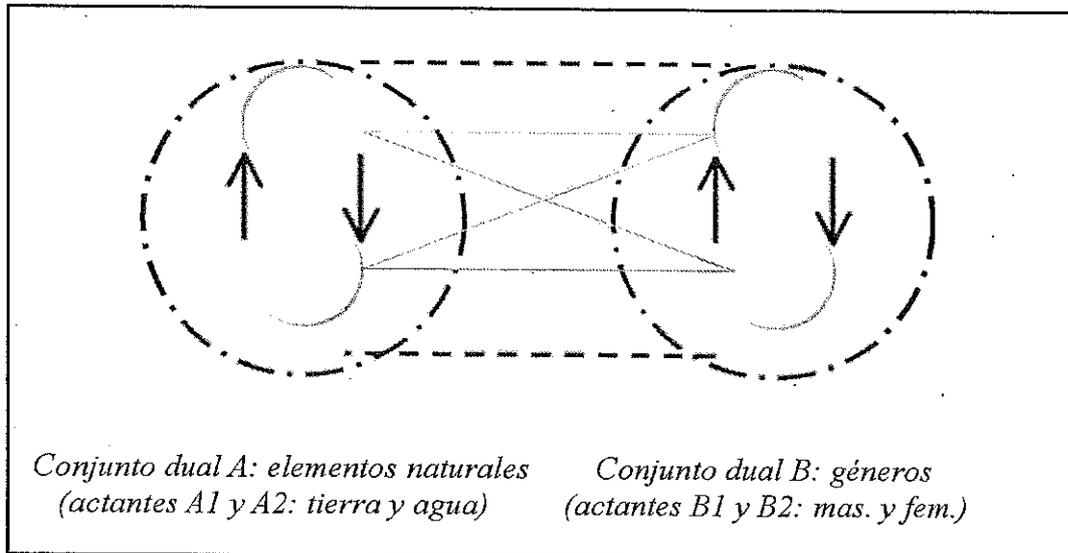
ciación, la jerarquización o la instrumentalización. La dualidad era el todo *completo*, la unidad sobreviene con la fragmentación:

Mas se descuartzó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...

(García Bacca, 1979: 92)

O lo que es lo mismo —tomando prestadas las susodichas palabras de Cirlot—, la *tendencia psicológica* hacia la ambivalencia no constituye la *destrucción de los aspectos unitarios de las cosas*, sino precisamente, su *reconstrucción*. El *dolor*, por tanto, no debería causarlo el dualismo unificador sino la unidad fragmentaria. Por otro lado, note el lector el asentamiento intuitivo de la diferencia de género como símbolo de la dualidad: tierra y agua son masculino y femenino, femenino y masculino, poco importa aquí el orden. El adverbio *respectivamente* no ha lugar. No hay cabida aquí para la correspondencia, pues ambos elementos, en cualquier caso —y a tenor de todo lo expuesto anteriormente—, son femeninos. Ello quizás pueda explicar que la equivocación simbólica de género no late en la *diferencia*, sino —cuando así ocurre— en la *correspondencia*. La primera es —a nuestro juicio— necesaria, simbólicamente intuitiva. La segunda, un potencial medio de ejecución de la arbitrariedad humana.¹⁴ La *disolución* de las correspondencias *bis a bis* quizás pueda dejar *absorber* adecuadamente las diferencias inherentes a toda dualidad, no sólo la de género. Por todo ello, creemos que la caracterización (sea *adecuada* o no) de los diferentes actantes de una realidad dual (ej. tierra y agua), así como las posibles correspondencias con los actantes de otra con la que pudiera quedar emparentada simbólicamente (ej. masculino y femenino), no debieran difuminar —mucho menos obliterar— el valor simbólico unitario del conjunto dual (*oposición conjuntiva*) y de la interacción de conjuntos duales (*conjunción analógica*). Es allí donde radica —a nuestro juicio— la mayor fuerza estética de este ejercicio simbólico. Para una ejemplificación gráfica de esta teoría en relación con las manifestaciones simbólicas anteriores (tierra-agua / masculino-femenino), véase la *figura 1*.

14 En la simbología tradicional lo femenino, el inconsciente y el pasado corresponden a la izquierda, mientras que la derecha simboliza lo masculino, lo consciente y el futuro (Cirlot, 2001: 232, 251; Schneider, 2001: 231). En este sentido, reveladoras para nuestro discurso son las siguientes equivalencias-correspondencias aducidas por Cirlot (2001: 234): por un lado, no manifestado, inconsciente, detrás, izquierda, abajo; por otro, manifestado, consciente, delante, derecha y arriba. Positivo es todo movimiento que va del primer grupo hacia el segundo; negativo el que opera inversamente. De nuevo, como vemos, se atenta contra el género femenino en esta rígida esquematización simbólica.



* * *

Junto al fuego, el aire ha sido tradicionalmente interpretado como un elemento masculino. Frente a la pasividad de tierra y agua, por otro lado, el aire es un elemento creador, activo (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 345; Cirlot, 2001: 74, 186; Schneider, 2001: 148). Simboliza la espiritualidad,¹⁵ la palabra, la inteligencia. No obstante, mientras que la inteligencia del agua es fundamentalmente intuitiva, la inteligencia del aire es *racional*. Representa el *pensamiento abstracto* (Kalnická, 2001: 97). La imaginería aérea es de esta manera símbolo del orden racional, del saber lógico, de la argumentación sólida y unívoca, frente a la fragmentación e irracionalidad de la inteligencia intuitiva, propias de la informidad y mutabilidad de la naturaleza acuática. El agua es intuición femenina. El aire razón masculina. La preferencia por el segundo tipo de inteligencia en la tradición es una muestra más de la jerarquía de elementos y de géneros en la que hemos incidido a lo largo de nuestro artículo. No en vano, Cirlot se ha referido a «la importancia atribuida tradicionalmente al verbo, al elemento aire» (2001: 282). No obstante, cabe mencionar que los dos últimos siglos han conocido un destacable auge de los estudios del inconsciente, fundamentalmente llevados a cabo por la ciencia psicoanalítica. También el Romanticismo, el Simbolismo y el Surrealismo, en el ámbito artístico, recurrieron con frecuencia al inconsciente como fuente de inspiración (Sacha Piek?o, 2001: 300). Con independencia de nuestra postura hacia las teorías del psicoanálisis, éstas representan una importante revaloración del lado menos

15 Hegel, tras desarrollar las analogías filosóficas agua-mujer y hombre-aire en su *Fenomenología de la mente* (1807) —obra en la que adopta y desarrolla la teoría de los cuatro elementos, a pesar de haber sido escrita en una época en la que la ciencia había ya abandonado esta teoría

racional del ser humano, de su parte menos consciente, de su parte menos masculina y más femenina, si seguimos las directrices de la simbología tradicional. De alguna manera estos estudios han contribuido al reequilibrio valorativo de las capacidades y aptitudes humanas —intuición y razón, conciencia e inconsciencia—, rescatando al inconsciente del desprestigio al que la tradición lo había postergado. Y con él, por consiguiente, a otras realidades y entidades —la mujer— con las que había sido asociado simbólicamente precisamente por parte de la propia tradición y su preferencia por las correspondencias unívocas. Con todo ello no pretendemos hacer aquí alegato alguno a favor del psicoanálisis, pero sí hacer una llamada de atención sobre las implicaciones de su descubrimiento y evolución para los propios esquemas tradicionales de la ciencia simbólica.

Razón aérea e intuición acuática representan, por tanto, dos modelos cognitivos que parecen coincidir con la caracterización que Cirlot hace de patriarcado y matriarcado respectivamente. El patriarcado, de hecho, se caracteriza en la vena más positivista por «el respeto a la ley del hombre, la instauración de lo artificial y la obediencia jerárquica». El matriarcado, por su parte, muestra un mayor arraigo irracionalista en «la importancia de los lazos de la sangre, las relaciones telúricas y la aceptación pasiva de los fenómenos naturales» (2001: 298). A pesar de la tradicional hegemonía de lo que podríamos denominar *régimen psicológico aeromasculino*, resulta curiosa, cuando menos, la siguiente apreciación de Cirlot sobre la hegemonía psicológica actual: «Aun cuando, sociológicamente, el matriarcado ya no exista en Occidente, psicológicamente el hombre atraviesa una fase en la cual se siente esencialmente *dominado* por el principio femenino» (el énfasis es nuestro) (2001: 298-299). Menos curioso, y más preocupante, nos parece que varios autores basen su simbología de género en el *dominio*. Recordemos que para Bachelard la operatividad de la mezcla tierra-agua pasaba por la virilización de una de ellas para así poder «*dominar* a su pareja» (1978: 148). Para Cirlot, por el contrario, el *matriarcado psicológico* parte del *dominio* del principio femenino. Creemos que en ambos casos nos encontramos ante sendas simplificaciones: una inmovilista simplificación del dualismo simbólico en el caso de Bachelard; una peligrosa simplificación del dualismo psicológico de género en el caso de Cirlot. Pensamos que esta última simplificación es peligrosa por sus implicaciones sociológicas. Si Cirlot opina que psicológicamente hoy la mujer *domina* al hombre, o mejor dicho (nótense las implicaciones de la tematización gramatical), el hombre *se siente dominado* por la mujer —es decir, basa lo que hemos denominado *matriarcado psicológico* en el *dominio*—, por ende *sociológicamente* está afirmando de manera implícita que el patriarcado se basa en el *dominio* del hombre sobre la mujer. Añadiríamos: ¿es aquí el dominio temido símbolo inconsciente del dominio ejercido...?

* * *

Como en el caso del aire, el fuego es un símbolo masculino (Bachelard, 1973: 161; Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 345; Cirlot, 2001: 74, 186; Schneider, 2001: 148, 231). Cabe destacar, no obstante, el hecho de que en la filosofía alquímica del fuego se distinguió el fuego masculino del fuego femenino. En este caso, como en otros tantos mencionados anteriormente, la distinción de género apunta a la jerarquización masculinizante. Así, un autor anónimo de finales del siglo XVII distinguió tres tipos de fuego: el *natural*, el *innatural*, y el *contra natura*. El primero era el principal agente, de género masculino. El segundo, que aparece bajo la forma inconstante de un humo que a menudo se desvanece, era —nótese la infravaloración— femenino. Por último, el fuego *contra natura* es el que corrompe y disuelve la materia compuesta (Bachelard, 1973: 95-96). El propio Bachelard, que es quien recoge esta distinción, denuncia el partidismo de tal diferenciación de género en el fuego con las siguientes palabras:

Para comprender, además, mejor esta sexualización de los fuegos alquímicos y la valorización totalmente predominante del fuego masculino, en acción en la simiente, no debe olvidarse que la alquimia es tan sólo una ciencia de hombres, de célibes, de hombres sin mujeres, de iniciados separados de todo contacto humano, en provecho de una sociedad masculina. No recibe las influencias, directamente, de la fantasía femenina. Su doctrina del fuego está, entonces, fuertemente polarizada por los deseos insatisfechos. (1973: 97)

Según Schneider, el fuego presenta diferentes valores simbólicos dependiendo de su orientación o *dirección mística*. Así, el fuego orientado hacia el aire —hacia arriba— posee un valor purificador o medicinal (2001: 149). De la conjunción de los dos elementos naturales con mayor participación tradicional de la excelencia divina —masculinos, no lo olvidemos—, por tanto, resulta un valor simbólico igual de excelso, como es el de la purificación. Además de ésta, no en vano, el eje fuego-aire es mítico, sublimador y representante de la energía espiritual (Cirlot, 2001: 216). Por otro lado, el fuego es un símbolo erótico si aparece orientado hacia la tierra —hacia abajo— (2001: 149). En contraposición a la purificación y espiritualidad del eje fuego-aire, el eje fuego-tierra simboliza, en este mismo sentido de erotismo, el calor solar y la energía física en el nivel de la pasión animal (Cirlot, 2001: 216). El valor erótico del elemento ígneo ha sido vinculado a la primera técnica de obtención del fuego por medio de la *fricción* o *rozamiento*, el cual constituye una imagen del acto sexual. El frotamiento como primer método de producción ígnea, explica Bachelard, es «una experiencia sexualizada» (1973: 49), de manera que el francés defiende —como Carl Gustav Jung— una «tesis referente al carácter sexual del frotamiento y del fuego primitivo» (1973: 66). Por el contrario, la espiritualización del fuego

provino de su obtención mediante la generación de chispas o *percusión*, en cuyo caso el elemento ofrecía un estrecho vínculo con la imaginería del rayo, así como cualidades de iluminación y sublimación. Nótese que, según la siguiente distinción bachelardiana de género en la producción ígnea, el fuego por fricción es femenino, mientras que el fuego por percusión es masculino: «no hay más que dos maneras mecánicas de hacer un fuego: la fricción y el choque, o más exactamente, la fricción suave y lenta y la fricción dura y fugaz. Fuego de mujeres, fuego de hombres» (1992: 120). O lo que es lo mismo —teniendo en cuenta la anterior interpretación simbólica—, el fuego sexual (material) es femenino, mientras que el fuego espiritual es masculino. Todo ello apunta, de nuevo, a la mencionada *jerarquización masculinizante* cuando se distinguen los dos géneros en el fuego.

El fuego presenta una destacable concomitancia con el agua en su simbología purificadora y regeneradora (Popczyk, 2001: 205). No obstante, Paul Diel aduce que existen diferencias entre ambos elementos en lo que respecta a la purificación, pues el fuego se diferencia del agua en el hecho de que simboliza «purification through understanding to the highest degree of spirituality, by enlightenment and by truth. Water symbolizes purification of desires until they reach their most sublime in goodness» (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 382). En las palabras de este autor encontramos, pues, una patente jerarquización de los elementos —fuego superior a agua—, inclusive en su manifestación de mayor *rango* simbólico, como es el caso de la purificación. Ni siquiera en la potestad para alcanzar tal estado purificador ambos elementos parecen quedar equiparados. Exponer que la purificación ígnea es superior a la purificación acuática no hace más que subrayar el esquema jerárquico al que con anterioridad nos hemos referido, y que con tanta frecuencia deja entrever, a nuestro juicio, una sistemática alineación de lo sublime simbólico con el género masculino. Todo ello a pesar de posibles inconsistencias —a algunas de ellas nos hemos referido con anterioridad—, derivadas de la frecuente rigidez del propio esquema tradicional de correspondencias simbólicas de género. Las palabras de Diel apuntan en el mismo sentido de la temática expuesta a lo largo de estas páginas.

En la interpretación psicoanalítica del fuego por parte de este mismo autor, la razón y la conciencia, simbolizadas por el fuego, participan de su misma ambivalencia, pues «unlike the flame which casts light, the fire which smokes and devours symbolizes an imagination inflamed... the subconscious... the hole in the ground... hell-fire... the intellect in rebellion, in short, all forms of psychic regression» (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 382). Nótese la acusada infravaloración *regresiva* del inconsciente (femenino) y del acto de la rebelión —a nuestro juicio, positiva o negativa dependiendo de la legitimidad de su fin. Ésta, de hecho, es tácitamente (¿abiertamente?) sancionada por Chevalier y Gheerbrant en la simbología terrena y del género femenino. Todas las criaturas

femeninas, escriben, comparten la naturaleza de la tierra, de manera que «in a positive sense her qualities are those of [...] submissiveness. [...] She is completely submissive to the active principle, Heaven» (1996: 331). De la completa sumisión al cielo a la completa sumisión al hombre no hay más distancia simbólica que la que la que estos autores —al igual que la simbología tradicional— establecen entre cielo y hombre (o sea, ninguna).

Cabe notar finalmente que, al igual que el aire, el fuego es considerado un elemento de creación activa (Chevalier y Gheerbrant, 1996: 9, 345; Cirlot: 2001: 74, 186). Compárese con lo expuesto sobre tierra y agua para una aproximación global al dualismo *pasivo-activo* (femenino-masculino) en la simbología de los cuatro elementos. A lo ya expuesto tan sólo añadiremos la siguiente apreciación simbólica de corte físico-médico por parte de Fabre (siglo XVII), la cual creemos —sobre todo, esperamos— hablará por sí sola al lector a modo de anti-epílogo:

Fabre sustancializa en el fuego todas las cualidades de fuerza, coraje, ardor, y virilidad: “Las mujeres, a causa de sus temperamentos fríos y húmedos, son menos fuertes que los hombres, más tímidas y menos osadas, debido a que la fuerza, el coraje y la acción vienen del fuego y del aire, que son elementos activos; y, por consiguiente, se los refiere a los varones; y los otros elementos, el agua y la tierra son elementos pasivos, propios de las hembras”. (Bachelard, 1973: 89)¹⁶

* * *

Todo fuego es un arma ambivalente. Puede prender para vivificar o quemar. Puede quemar —a su vez— para destruir o regenerar, incinerar o resucitar. Su llama crepita en la palabra o devora para el sustento del silencio. Oscila cegándonos e iluminándonos... En este sentido, nos gustaría poner colofón a nuestra aproximación a la simbología tradicional de los elementos naturales con una llamada a la calma reflexión sobre la simbología de género. Hemos observado que algunas de las fuentes utilizadas adolecen en ocasiones —a nuestro juicio— de lo que aquí no denominaremos, como se hace comúnmente, *sesgo sexista*, sino de lo que nosotros entendemos, a fin de cuentas, como *sesgo humanista*. No en vano, la alienación femenina no golpea tan sólo a las mujeres, sino también a los hombres que disintimos de tal alienación. El golpe, que duda cabe, lo recibe uno de los colectivos (de ahí, *sesgo*). La enajenación resultante, la sociedad en su conjunto (de ahí, *humanista*). Por otro

¹⁶ Resulta interesante el título de un artículo científico contemporáneo sobre fenómenos climáticos extremos en el Pacífico, el cual da muestra del asentamiento cultural de los opuestos fuego-calor-hombre y agua-frío-mujer: «Del fuego al agua: el niño y la niña» (Jaume Massons y Josep Camps, 1998, *Mundo Científico*, 187, pp-59-68). El *Niño* designa una corriente térmica anormalmente cálida (fuego); La *Niña*, una corriente fría extrema, responsable de grandes inundaciones (agua).

lado, no es menos cierto que esas mismas obras son fuente de una riqueza de conocimiento natural y humano de enorme magnitud. En ellas encontramos páginas y páginas de iluminadores estudios culturales, míticos y simbólicos que nos ayudan sobremanera a comprender nuestra identidad. A rescatarla o reinscribirla, igualmente. Para ello nuestra mejor arma es la del ejercicio crítico. El mismo que, a nuestro juicio, se ha de imponer entre las herederas y herederos de la equivocación simbólico-cultural. En las primeras, el juicio crítico que discierna que la reinscripción identificativa no pasa por la inmolación de otras identidades ajenas a la ejecución de la alienación heredada. En los segundos, el juicio crítico que vislumbra que es ilícito instalarse en el beneficio del desequilibrio de tal herencia. En la boca de unas y otros está la luz que permite re(v)b(ela)arse, el fuego que aviva o calcina *periferias* psico-simbólicas a través del más potente (k)arma *nuclear* de de(con)strucción masiva: la palabra.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston (1948): *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Libraire José Corti.
- (1958): *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*, traducción de Ernestina de Champourcin, México, D. F., Fondo de Cultura Económica (*L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Libraire José Corti, 1943).
- (1973): *Psicoanálisis del fuego*, Buenos Aires, Schapire (*La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1938).
- (1975): *La llama de una vela*, Caracas, Monte Ávila Editores (*La flamme d'une chandelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961).
- (1978): *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, traducción de Ida Vitale, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España (*L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Libraire José Corti, 1942).
- (1992): *Fragmentos de una poética del fuego*, traducción de Hugo F. Bauzá, Buenos Aires, Paidós (*Fragments d'une poétique du feu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988).
- (1994): *La tierra y los ensueños de la voluntad*, traducción de Beatriz Murillo Rosas, México, D. F., Fondo de Cultura Económica (*La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Libraire José Corti, 1947).
- CARMA ARREAZA, Catherine (2004): «¡Dime lo que comes y te diré qué será!», *Aliencia: Revista de Ciencia y Tecnología de Alimentos*, <http://www.aliencia.com/Dimeloquecomes.htm> (15/10/05).
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1982¹⁹⁶⁹): *Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter.

- (1996): *The Penguin Dictionary of Symbols*, translation by John Buchanan-Brown, London, Penguin (traducción de la segunda edición en francés de 1982, publicada por primera vez en Gran Bretaña por Blackwell Publishers, 1994).
- CIRLOT, JUAN EDUARDO (2001⁵): *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela (primera edición en Siruela, 1997; primera edición: *Diccionario de símbolos tradicionales*, Barcelona, Luis Miracle, 1958).
- EMPÉDOCLES (1981¹⁹⁶⁴): *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*, traducción y prólogo de José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar (Colección Iniciación Filosófica).
- FONTANA, DAVID (1994): *The Secret Language of Symbols: A Visual Key to Symbols and Their Meanings*, San Francisco, Chronicle Books.
- GARCIA BACCA, JUAN DAVID (traducción y notas) (1979²): *Los presocráticos*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica (primera edición en COLMEX, 1944).
- GARCIA LORCA, FEDERICO (1996): *Yerma*, Madrid: Alianza Editorial.
- GOMEZ TEJEDOR, JACINTO (1992): *Símbolos de la naturaleza*, Bilbao, Mensajero.
- GROSZ, ELIZABETH (1989): «Luce Irigaray and the ethics of alterity» in *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 140-183.
- GUTHRIE, W. K. C. (1986): *Historia de la filosofía griega. Volumen II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos (*A History of Greek Philosophy. Volume II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, London, Cambridge University Press, 1965).
- HESIODO (1978): *Obras y fragmentos*, traducción, introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, p. 13).
- IRIGARAY, LUCE (1980): *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, Paris, Minuit (*Marin Lover of Friedrich Nietzsche*, translation by Gillian C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991).
- (1982): *Passions élémentaires*, Paris, Minuit (*Elemental Passions*, translation by Joanne Collie and Judith Still, London, Athlone, 1992).
- (1983): *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit (*The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, translation by Mary Beth Mader, London, Athlone, 1999).
- (1985): «Femmes divines», *Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*, 41: 454, pp. 294-308.
- JAKUBCZAK, Marzenna (2001): «Earth» in WILKOSZEWSKA, Krystyna (ed.) (2001), pp. 15-96.
- KALNICKA, ZDENKA (2001): «Water» in WILKOSZEWSKA, Krystyna (ed.) (2001), pp. 97-184.
- PÉREZ-RIOJA, José Antonio (1997¹⁹⁶²): *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos.

- POPCZYK, MARIA (2001): «Fire» in WILKOSZEWSKA, Krystyna (ed.) (2001), pp. 185-270.
- SACHA-PIEKLO, Malgorzata (2001): «Air» in WILKOSZEWSKA, Krystyna (ed.) (2001), pp. 271-362.
- SCHNEIDER, Marius (2001²): *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas: ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español*, Madrid, Siruela (primera edición en Siruela, 1998; primera edición en Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946).
- WILKOSZEWSKA, Krystyna (ed.) (2001): *Aesthetics of the Four Elements: Earth, Water, Fire, Air*, Ostrava, University of Ostrava/Tilia Publishers.

Recibido el 19 de octubre del 2005
Aceptado el 2 de diciembre del 2005
BIBLID [1132-8231(2005)16: 153-176]