



estudios feministas



sagardiana

# Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina

---

Pilar Errázuriz Vidal



# TABLA DE CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES CONTEXTUALES DEL  
SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO PSICOANALÍTICO

### CAPÍTULO 2

EL PSICOANÁLISIS, DISCIPLINA QUE ESTUDIA  
LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

### CAPÍTULO 3

FEMINIDAD Y SEXUALIDAD FEMENINA EN LOS  
PRIMEROS DESARROLLOS TEÓRICOS PSICOANALÍTICOS

### CAPÍTULO 4

CRÍTICAS Y CONTROVERSIAS EMERGENTES  
EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA

### CAPÍTULO 5

APORTES FEMINISTAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE  
LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER MODERNA

### CAPÍTULO 6

CONSECUENCIAS DE LA HETERODESIGNACIÓN MISÓGINA  
EN LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER MODERNA

## BIBLIOGRAFÍA



*MISOGINIA ROMÁNTICA,  
PSICOANÁLISIS  
Y SUBJETIVIDAD FEMENINA*

*Pilar Errázuriz Vidal*

Prensas Universitarias de Zaragoza

ERRÁZURIZ VIDAL, Pilar

Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina / Pilar Errázuriz Vidal. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012

490 p. ; 22 cm. — (Sagardiana : estudios feministas ; 16)

Bibliografía: p. 465-487. — ISBN 978-84-15538-28-8

1. Misoginia. 2. Psicoanálisis

316.647.82-055.2:159.964.2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Pilar Errázuriz Vidal

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza  
1.ª edición, 2012

Colección Sagardiana. Estudios Feministas, n.º 16

Directora de la colección: M.ª Dolores Sánchez González

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro  
Cerbuna, 12. 50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063

[puz@unizar.es](mailto:puz@unizar.es) <http://puz.unizar.es>



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Diseño de cubierta: Óscar Sanmartín

Impreso en España

Imprime: INO Reproducciones, S. A.

D.L.: Z-1086-2012

*Para todas las académicas feministas de habla hispanica,  
por su contribución teórica y metodológica a los Estudios de Género.  
Especialmente, a aquellas amigas que me han acompañado en mi trayectoria:  
M.<sup>a</sup> Teresa Alario, Dora Barrancos, María Luisa Femenías, Olga Grau,  
Ana de Miguel Álvarez, Kemy Oyarzun, entre tantas otras.  
En particular, vaya mi reconocimiento a la Dra. Alicia Puleo García,  
porque su rigor epistemológico se ha constituido en modelo  
para mi tarea docente, por la generosidad en la entrega de conocimientos  
y por su inquebrantable ética en la difusión del pensamiento feminista.*







# INTRODUCCIÓN

La situación de la mujer no podrá ser más que lo que es: en los años jóvenes, una amante adorada, y en los de madurez, una mujer amada.

Sigmund Freud

El año 1896 es la fecha de nacimiento del término *psicoanálisis*, hoy tan conocido, tan utilizado para bien y para mal en las controversias acerca de la femineidad y en los debates acerca de la construcción de la diferencia sexual. El psicoanálisis en tanto cuerpo teórico y práctica terapéutica ha marcado gran parte del pensamiento del siglo xx acerca de la construcción de los sujetos y de su sexualidad. Desde entonces hasta hoy, ha tenido difusión en la mayoría de los continentes<sup>1</sup> tanto en su vertiente institucional como en desarrollo teórico y clínico.

Es necesario tener presente que el psicoanálisis es una práctica clínica que se dirige fundamentalmente a las clases acomodadas por sus costos de honorarios y que así fue desde un comienzo. De modo que el desarrollo teórico de la ciencia emergente está lejos

---

1 Para el año 1935, los adherentes organizados en la Asociación Psicoanalítica Internacional se agrupaban en Europa (Viena, Berlín, Budapest, Londres, Holanda, Suiza, Rusia, París, Países Escandinavos), en Oriente (Calcuta, Jerusalén y Japón), en el continente africano (Sudáfrica) y en América (Estados Unidos). A América del Sur, el psicoanálisis llegaría de la mano de exiliados europeos y se consolidaría en 1945 en Argentina. En Sigmund Freud, *Autobiografía, 1924-1925-1935*, p. 2800. Elizabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 2000, p. 59.

de considerar la diversidad de los sujetos ya que en sus múltiples textos, desde el siglo XIX hasta hoy, la investigación y la clínica raramente pueden tener acceso a las vivencias de la clase campesina o de la clase obrera, por ejemplo, quienes, por falta de recursos, han visto dificultado su acceso al diván. En general, el psicoanálisis es una disciplina que cumple con los cánones hegemónicos incluyendo entre sus destinatarios a personas de raza blanca, en general, poseedoras de una educación media, con capacidad intelectual y conocimientos culturales y con recursos económicos suficientes como para costearse el tratamiento.<sup>2</sup> Desde esta realidad dialéctica analista/paciente de una determinada clase social, etnia y cultura canónica, se desarrollan los supuestos psicoanalíticos y se confirma la teoría. Existen excepciones en la segunda mitad del siglo XX, como puede ser el ejercicio de la clínica psicoanalítica en ciertas instituciones de salud mental del Estado, por lo tanto gratuito y con acceso a diversos grupos culturales, pero este fenómeno no ha sido especialmente recogido por el psicoanálisis canónico para conocer con certeza su desempeño.<sup>3</sup>

Sigmund Freud inventa el término de psicoanálisis para nombrar un método de exploración de lo inconsciente humano y para designar un tipo de psicoterapia (o cura por la palabra), a partir de la asociación libre realizada por los individuos en tratamiento. Es en 1922 que el propio Freud ofrece una contundente definición de *psicoanálisis* en un artículo para la *Encyclopédie* que dice lo siguiente: «Psicoanálisis es el nombre: 1.º, de un método para la investigación de procesos anímicos inaccesibles de otro modo; 2.º, de un método terapéutico de perturbaciones neuróticas basado en tal investigación; y 3.º, de una serie de conocimientos psicológicos

---

2 Roger Dadoum, biógrafo de Freud, señala que a raíz de «la selección de enfermos» que proporciona el psicoanalista, y que ha sido normativa para todo el psicoanálisis canónico del siglo XX, los norteamericanos han ironizado con el síndrome YAVIS, «fórmula que condensaba las cualidades del paciente ideal, que debe ser *Young, Attractive, Verbal, Intelligent, Successful*: joven, atractivo, locuaz, inteligente, dinámico [exitoso]», en R. Dadoum, *Freud*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 117.

3 Como ejemplo podemos citar que en ciertos países, tales como España y Argentina, excepcionalmente, se practica el ejercicio del psicoanálisis dentro de las instituciones de salud mental del Estado.

así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica».<sup>4</sup>

Este estudio se centrará en los puntos primero y tercero de esta definición, intentando descifrar aquellos elementos del discurso de la Modernidad sobre la diferencia de los sexos que aparecen en las interpretaciones acerca de la subjetividad de las mujeres. Los escritos psicoanalíticos no solo dan cuenta de una lectura acerca de la subjetividad humana, sino también son el resultado de una interpretación por parte de un grupo de hombres y mujeres cuya subjetividad ha sido construida en los mismos parámetros que aquella de los sujetos investigados, esto es, en el seno de un sistema de sexo-género que define diferencias jerarquizadas entre varones y mujeres. Hay que agregar que el psicoanálisis, desde sus orígenes, ha quedado de preferencia en manos de profesionales de raza blanca, heterosexuales y pertenecientes a las clases medias o a la burguesía. La gran mayoría se ha adherido a la cultura dominante y, hasta muy entrado el siglo xx, no ha mostrado una perspectiva crítica con respecto a las creencias y estereotipos sobre hombres y mujeres contruidos por el sistema patriarcal que se ha impuesto en nuestra civilización durante siglos.

Las *creencias* sobre el significado de lo masculino y lo femenino que marcan la época precientífica no quedan erradicadas por adherirse a una epistemología objetivista como lo hacen las ciencias humanas. Aquello de que «la verdad es medida por su distancia de lo subjetivo, debe ser vuelta a examinar cuando emerge que, por esta definición, la verdad misma resulta estar generizada» según nos advierte Evelyn Fox Keller,<sup>5</sup> es perfectamente aplicable a este estudio. Esta advertencia resulta tanto más adecuada para el caso de la investigación psicoanalítica que —en palabras de la psicoanalista Ana María Fernández—, «descripción y objetividad parecerían términos por momentos ajenos a una disciplina tan conjetural como

---

4 Sigmund Freud, *Psicoanálisis y teoría de la libido*, (A) *Psicoanálisis*, 1922-1923, p. 2661.

5 Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1991, p. 95.

el psicoanálisis». <sup>6</sup> Más aún, considerando que esta disciplina se articula inscribiéndose dentro de una interacción humana, o sea en el espacio del vínculo que se establece entre analista y paciente, cabe pensar que, en el proceso que se construye, se entretujan elementos inconscientes tanto del uno como del otro, los que pasan a formar parte integrante de la experiencia, lo que, a mi juicio, contribuye al conocimiento de los fenómenos psíquicos y de su resonancia intersubjetiva.

Esta relación entre analista y paciente, que da lugar al desarrollo del *corpus* del psicoanálisis, no es de carácter 'neutro'. Quienes están en juego en el proceso analítico son individuos concretos, incardinados, portadores de un sexo y receptores de un género que los constituyen, herederos de genealogías que han transmitido por siglos las reglas y costumbres del sistema patriarcal. Por lo tanto, el intercambio estará marcado por estas circunstancias, reconocidas incluso por el mismo Freud en su reflexión acerca de la investigación sobre la sexualidad femenina: «parecería, en efecto que las analizadas [...] del sexo femenino pudieron captar estos hechos más fácil y claramente, <sup>7</sup> porque contaban con la ventaja de representar sustitutos maternos más adecuados en la situación transferencial <sup>8</sup> con las pacientes sometidas a su tratamiento». Contrapone este vínculo entre mujeres (analista/paciente) con su propia experiencia como analista varón de mujeres y admite lo siguiente: «nuestro reconocimiento de esta fase previa preedípica en el desarrollo de la niña pequeña es para nosotros una sorpresa [...]. Todo lo relacionado con esta primera vinculación materna me pareció siempre tan difícil de captar en el análisis, tan nebuloso y perdido en las tinieblas del pasado, tan difícil de revivir, como si hubiese sido víctima de una

---

6 Ana M. Fernández, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 97.

7 Refiriéndose a la relación temprana entre la niña y la madre.

8 El concepto de *transferencia* designa «el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos, y, de un modo especial, dentro de la relación analítica», en J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1977, p. 459.

represión particularmente inexorable. Esta impresión mía probablemente obedeciera, empero, a que las mujeres que se analizaron conmigo pudieron, precisamente por ello, aferrarse a la misma vinculación paterna en la que otrora se refugiaron al escapar de la fase previa en cuestión».<sup>9</sup>

Precisamente, en torno al tema de la sexualidad femenina y a la subjetividad de la mujer, se organiza un debate entre Freud y las analistas mujeres que teorizan sobre ello. Desde 1920 las mujeres psicoanalistas se dividen en dos grupos, las seguidoras de Freud quienes se consagran a ampliar su teoría; y las detractoras del maestro, quienes fundamentan una nueva visión sobre la feminidad. En el primer grupo destacan, Marie Bonaparte (1882-1962), Helen Deutsch (1884-1982), Jeanne Lampl-de Groot (1895-1987), Ruth Mack Brunswick (1897-1946); en el segundo, Melanie Klein (1882-1960), Josine Müller (1884-1930) y Karen Horney (1885-1952),<sup>10</sup> entre otras.

Quienes se han dedicado a estudiar la subjetividad femenina han sido mayoritariamente psicoanalistas mujeres, tales como Jeannine Chasseguet Smirgell (1928-2006), y otras contemporáneas tales como Emilce Dio Bleichmar, Silvia Tubert, Luce Irigaray, Michèle Montrelay, Piera Aulagnier, Julia Kristeva, Juliet Mitchell, en Europa; Jane Flax, Nancy Chodorow, Jessica Benjamin, entre otras, en Estados Unidos; Mabel Burin, Irene Meler, Débora Tajer, Clara Coria, Ana María Fernández, entre muchas otras, en América del Sur (Argentina). La aproximación de psicoanalistas mujeres al tema del feminismo y/o de las relaciones de género, remite a la teoría del *standpoint* de Sandra Harding (1986, 1991) y su concepto de *strong objectivity*, precisamente porque se trata de mujeres teorizando sobre experiencias de otras mujeres, todas ellas subsidiarias de la dominación masculina y de los discursos sobre la feminidad y la sexualidad femenina construidos por el sistema sexo-género vigente. Precisamente, el trabajo en psicoanálisis y género de la mayoría de las autoras contemporáneas mencionadas

---

9 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, 1931, p. 3078.

10 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 994.

apunta a investigar acerca de las consecuencias en la construcción de la subjetividad de las mujeres de los estereotipos sobre los sexos, de la jerarquización de los géneros y de la subordinación de las mujeres.

Por su parte, este libro se interroga sobre lo siguiente: ¿cómo ha influido en la construcción de la subjetividad de las mujeres de la Modernidad el discurso misógino del siglo XIX y la representación que este discurso hace de ellas? Una segunda pregunta viene a articularse con la primera: ¿cómo ha influido el pensamiento misógino romántico en la teoría psicoanalítica acerca de la subjetividad de la mujer?, y ¿cómo ha influido esta teoría —que finalmente se establecerá como referente de normalidad— en la construcción de la subjetividad femenina de las mujeres modernas? En otras palabras, este trabajo proyecta indagar acerca de la subjetividad femenina por medio de lo que las investigaciones psicoanalíticas canónicas han revelado y teorizado sobre ello, y elucidar la huella del discurso misógino romántico que las atraviesa.

Herederero de las prácticas psiquiátricas de la época, el psicoanálisis freudiano tiene el mérito de dar el protagonismo a la palabra de los y las pacientes en lugar de utilizar la sugestión, la hipnosis o las curas magnéticas. Es a través del habla (*talking cure*)<sup>11</sup> como el psicoanalista accederá a los contenidos inconscientes de los sujetos quienes proceden por libre asociación construyendo una cadena discursiva que, eventualmente, mostrará los elementos reprimidos, los conflictos inconscientes y los fantasmas que pueblan la psiquis. Desde la riqueza de la casuística psicoanalítica se puede inferir, por lo tanto, el proceso de construcción de la subjetividad humana, con las limitaciones de clase que mencionamos anteriormente. Asimismo, de los escritos teóricos de los y las autores/as se deducen las líneas de interpretación que remiten forzosamente a ciertas reflexiones antropológicas en las que no está ausente la marca del sistema sexo-género vigente.

---

11 Versión legendaria que situaría en el origen de la cura por la palabra a las indicaciones que Anna O (Bertha Pappenheim) le hubiera dado a su analista Josef Breuer en su tratamiento. *Ib.*, p. 838.

Sin embargo, aunque heredero de la influencia de Darwin y a pesar de que Freud quisiera unir el psicoanálisis a las ciencias de la naturaleza,<sup>12</sup> este tiene el mérito de haber cuestionado la conceptualización esencialista de la construcción de los géneros y de las sexualidades. Tal como señala Silvia Tubert, «masculinidad y feminidad no son puntos de partida sino de llegada», «mujeres y hombres no son tales *a priori* de la historia de su constitución como sujetos, que es, al mismo tiempo, la historia de su sexuación».<sup>13</sup> Por lo tanto, aunque de manera indirecta y acrítica, la historia de la sexuación de los individuos a través de los escritos psicoanalíticos dará cuenta, finalmente, de la posición que ocupan hombres y mujeres en el sistema patriarcal, y de qué modo se relacionan con las categorías de femenino y masculino para la construcción de su subjetividad.

El psicoanálisis se construyó en torno a dos conceptos fundamentales: la sexualidad humana y la existencia de lo inconsciente.<sup>14</sup> Estos dos conceptos no son originales de Freud. La sexualidad constituye un estudio en boga para ciertos científicos de finales de siglo,<sup>15</sup> así como, en años precedentes, había sido objeto de una particular reflexión por parte de los filósofos alemanes. Por más que Freud haya declarado no haber leído a Schopenhauer con el fin de sostener la independencia de su pensamiento, se ha reconocido la «importancia de la metafísica alemana para el desarrollo del psicoanálisis», tal como señala Alicia Puleo.<sup>16</sup> Tampoco el concepto de inconsciente es creación freudiana, ya que el Romanticismo alemán ya lo había definido como «el aspecto nocturno del alma»<sup>17</sup> y podemos considerar como precursores del citado concepto a Carl Gustav Carus y E. von

---

12 Ib., p. 839.

13 Silvia Tubert, *Sigmund Freud*, Madrid, EDAF, 2000, p. 120.

14 Consideramos adecuado referirnos a 'lo inconsciente' (adjetivo) como lo hacen muchos textos psicoanalíticos y no a 'el inconsciente', que se refiere a la primera tópica freudiana que fue superada en la segunda tópica por el Maestro.

15 Kraft Ebbing, Havelock Ellis. Nos referimos al punto siguiente del presente trabajo.

16 Alicia Puleo, *Dialéctica de la sexualidad: género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 10.

17 S. Tubert, *Sigmund Freud*, p. 49.



Hartmann.<sup>18</sup> Estas dos nociones fundamentales para la construcción del sujeto humano se tiñen de otras características con Freud y con el nacimiento de la nueva ciencia. La sexualidad no será ya sinónimo de genitalidad adulta, sino sinónimo de deseo, deseo de un objeto de amor que se construye desde la más temprana infancia. Este deseo sería parte constitutiva de lo inconsciente, siendo esto último no solo un aspecto de la descripción de la vida psíquica sino un «modo de funcionamiento mental eficaz, es decir, que produce efectos apreciables en nuestra vida [...]. Comprende tanto manifestaciones psicopatológicas, como síntomas neuróticos como fenómenos normales en nuestra vida cotidiana: sueños, lapsus, actos fallidos».<sup>19</sup>

El advenimiento del psicoanálisis como el último discurso de la Modernidad surge a fines del siglo XIX y es contemporáneo del prolífero camino que hiciera el pensamiento occidental desde la Ilustración —ruptura socio-política y filosófica— hasta la otra gran ruptura sociocultural que suponen las dos grandes guerras mundiales europeas. Diversos componentes participan de la emergencia del psicoanálisis, como ser las disciplinas más diversas (ciencias naturales; filosofía; arte) y los fenómenos socio-políticos de la democracia naciente: todo ello encuentra su articulación en el desarrollo de esta joven ciencia. No será esta impermeable a la misoginia romántica, a pesar de los méritos que, sin duda, hacen de ella un nuevo paradigma en la lectura de las subjetividades. La intención de este libro es examinar el contexto que rodea el nacimiento de esta disciplina en tanto ciencia emergente del estudio de la mente, a la vez que heredera de la psiquiatría, neurología y otras investigaciones decimonónicas que fueron, junto con las humanidades y las artes, protagonistas de la construcción de la misoginia romántica.

---

18 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 10.

19 *Ib.*, pp. 49-50.

# CAPÍTULO 1

## ANTECEDENTES CONTEXTUALES DEL SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO PSICOANALÍTICO

Lejos de conducir al crepúsculo de la paternidad, la abolición de la monarquía dio lugar, en la sociedad del siglo XIX, a una nueva organización de la soberanía patriarcal.

Elizabeth Roudinesco

El siglo XIX<sup>1</sup> —en medio de toda la ebullición socio-política— acoge una nueva visión del ser humano. El profundo cambio económico, político y filosófico que marca la Ilustración, la Revolución Industrial, la abolición del derecho divino y el triunfo del *ius naturalis*, a partir del cual se puede instalar la democracia en la sociedad occidental, el pensamiento acerca de lo humano suscribe al individuo en una perspectiva nueva. La ciencia, a partir de la teoría de la evolución de Darwin, presta especial atención a los fenómenos del organismo, proliferan las teorías médicas, se estudia la fisiología y en particular la diferencia sexual apoyada en la selección natural.<sup>2</sup>

La sexualidad humana se vuelve un tema central en clave naturalista y positiva para las ciencias emergentes (sexología, criminología, psicología) y en clave idealista para la filosofía, el

---

1 Consideramos el siglo XIX como un período más amplio que solo cien años. Es un período que se extiende desde la Revolución francesa, 1789, hasta la Guerra Mundial de 1914, según estiman historiadores como Geneviève Fraisse y Michelle Perrot, «Introducción», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4, Madrid, Grupo Santillana, 2000.

2 Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 353.

arte y la literatura. En particular, la metafísica de Schopenhauer, como indica Puleo, eleva el deseo sexual a principio ontológico,<sup>3</sup> y resulta un precursor por excelencia de la teoría psicoanalítica, que definirá al sujeto como *sujeto de deseo*. Señala Foucault que, aun cuando el empeño de «decir la verdad sobre el sexo» es anterior históricamente al siglo XIX, es ahora, en el siglo moderno, cuando se crea un proyecto científico para prestarle a la sexualidad una atención singular.<sup>4</sup> El fin de siglo será testigo de la aparición de grandes obras que colocan la sexualidad en un lugar preponderante con respecto al comportamiento humano y surge una ciencia emergente, la sexología: *Psicopatía sexual*, de Richard von Krafft-Ebing (1840-1902), publicada en 1886 y que aparece como un «catálogo sofisticado» de las perversiones sexuales a partir de casos clínicos;<sup>5</sup> *Libido sexualis*, de Albert Moll (1862-1939), quien, por el contrario, asocia las perversiones a la sexualidad normal; *Estudios de psicología sexual*, de Henry Havelock Ellis, en 1890, una suerte de enciclopedia sumamente documentada en que uno de los capítulos que causó escándalo en su momento fue el tomo dedicado a la inversión sexual, publicado en Londres un año después del proceso contra Oscar Wilde (1856-1900).<sup>6</sup> Poco más adelante, las reflexiones acerca de la sexualidad y la subjetividad de los seres humanos producirá obras tales como *Sexo y carácter* (1903) de Otto Weininger (1880-1903) y aquella de Sigmund Freud (1856-1939), *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, publicada en 1905.

La cuestión de la sexualidad, considerada una determinante fundamental de la actividad humana, pasa a constituir un factor central en la etiología de las neurosis y de lo que en la época se consideraba la enfermedad mental por excelencia: la histeria. Es durante el siglo XIX que sexualidad y enfermedad mental se desarrollan en interconexión y, por lo tanto, la diferencia de los sexos con

---

3 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 16.

4 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 76.

5 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 598.

6 *Ib.*, p. 264.

sus respectivas subjetividades pasa a ser objeto de una importante atención.<sup>7</sup>

En cuanto a la filosofía, la literatura, el arte así como las ciencias sociales y humanas, los y las autores/as consultados/as<sup>8</sup> coinciden en que el período del Romanticismo es un movimiento reactivo a la turbulencia política, a la violencia social desatada después de la Revolución francesa, a la acción callejera de la Primavera de 1848 y de la Comuna de París de 1871, y frente a la quiebra del antiguo sistema que ordenaba a los individuos por castas inamovibles y controladas. Si bien las ideas de la Revolución francesa fueron populares y compartidas por la mayoría de los europeos en un principio de su proclamación, con las guerras napoleónicas los países afectados se mostraron reaccionarios a las mismas. De manera que, en Alemania, el Romanticismo evolucionó desde el liberalismo a la monarquía conservadora, mientras en Francia se producía lo contrario y en Inglaterra se produjeron fluctuaciones «vacilantes entre Revolución y Restauración».<sup>9</sup> Como señala el sociólogo Hauser, en Alemania, por la oposición al expansionismo francés la romantización inicial de la Revolución tuvo como consecuencia «la más vigorosa repulsa y da por resultado la identificación del Romanticismo con la Restauración. Cuando el movimiento romántico alcanza en Occidente su fase auténticamente revolucionaria y creadora, no había ya en Alemania un solo romántico que no se hubiera pasado al campo conservador y legitimista».<sup>10</sup> Sin embargo, el Romanticismo tiene un común denominador que podríamos definir, como lo hace Mario Praz, comparándolo con el clasicismo: los términos clásico y romántico corresponderían respectivamente a «equilibrio e interrupción del equilibrio».<sup>11</sup> Las utopías no son ajenas al advenimiento del Romanticismo, como lo demuestran los casos de Saint Simon y Fourier, creadores del socialismo utópico. Hauser señala

---

7 Ib., p. 991.

8 Véase bibliografía.

9 Ib., p. 362.

10 Ib., p. 363.

11 Mario Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Barcelona, El Acantilado, 1999, p. 44.

que en el Romanticismo hay «una fuga al futuro, a la utopía [...] lo definitivo es su temor al presente».<sup>12</sup>

Paralelamente al movimiento de liberación por parte de los pueblos, tanto en Europa como en América, el *ius naturalis* que concedía la igualdad a todos y todas se ve contradicho por una renovada subordinación del colectivo de mujeres y su destino al espacio privado. Ellas, entonces, amparadas en esta contradicción, se organizan para luchar por sus derechos de ciudadanía que les habían sido negados. Por lo tanto, si el movimiento romántico fue reaccionario frente a la ola de violencia que recorrió Europa en el siglo XIX, lo fue doblemente cuando se trató de las reivindicaciones de las mujeres. De manera que el idealismo de las elites culturales les apuntaron como blanco favorito, creando una representación de «la mujer» que conviniera a estos nuevos tiempos y a los deseos del joven patriarcado naciente. Esta reacción es la que se ha denominado *la misoginia romántica* en los estudios de género, porque conlleva un antifeminismo evidente y tenaz.

### 1.1. Antifeminismo y misoginia decimonónica

Michelle Perrot abre así su prólogo a la obra de Bard, *Un siglo de antifeminismo*: «la mujer es al varón lo que los africanos son a los europeos y el mono al ser humano», escribía en 1873 el antropólogo Paul Topinard»,<sup>13</sup> dos años después de que Charles Darwin, en su *Origen del hombre y la selección en relación con el sexo* (1871), afirmara que «la diferencia fundamental entre las facultades intelectuales de ambos sexos resulta sobradamente probada por los resultados obtenidos, siempre superiores en los hombres que en las mujeres, sea cual sea la dedicación de que se trate, ya se requiera sagacidad, razón, imaginación, o el mero uso de los sentidos y de las manos».<sup>14</sup>

---

12 Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Barcelona, Labor, 1978, tomo 2, p. 341.

13 M. Perrot, «Prefacio», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 11.

14 Darwin, citado por Esperanza Bosch, Victoria Ferrer y Margarita Gili, *Historia de la misoginia*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 33.

Las ciencias emergentes darán la razón a Darwin por boca de Cesare Lombroso (1835-1909), criminólogo, quien escribe en su tratado de *La mujer criminal y la prostituta* los resultados sobre sus estudios de anatomía y biología de la *mujer normal*. En la síntesis de este capítulo expresa que «la mujer es más infantil que el hombre: el tamaño, el peso, la falta de pelo en la cara, el largo del tronco con respecto a los miembros inferiores, el volumen y peso de las vísceras, la abundancia del tejido conectivo y graso, el número y peso específico de los glóbulos, el peso y el volumen inferior del cráneo, de la mandíbula, del cerebro, el número inferior de interrupciones en los pliegues de los surcos del lóbulo frontal, el número inferior de variaciones (excepción hecha del *hymen* y de las *ninfas*) están ahí para afirmarlo. Este infantilismo se extiende a las funciones, a la circulación, a la respiración, a las secreciones, a la fuerza, etc.».<sup>15</sup> A este infantilismo de la mujer se une su hipersexualidad según el sexólogo Otto Weininger (1880-1903) cuando afirma, en su obra *Sexo y carácter* (1903), que «la idea sexual se encuentra en el centro de su naturaleza mental; la mujer es solamente sexual; el hombre es, además, sexual [...] En la mujer el instinto sexual siempre está presente; ella no es nada más que sexualidad [...] en fin, todo su cuerpo no es más que una dependencia de su sexo, la idea del coito es el centro de su pensamiento».<sup>16</sup> Por su parte, como bien señala Roldán, las teorías biomédicas de la época justifican el orden establecido de exclusión de las mujeres por medio de subrayar las cualidades naturales de las mujeres para la reproducción y para que ejerzan en el ámbito privado. Las ciencias dominantes contribuyen, por lo tanto, a perpetuar un orden de exclusión puesto que «los varones están asentados en su cota de poder y no quieren arriesgarse a perderla concediendo a las mujeres acceso a las tareas públicas o a la participación política [...]».<sup>17</sup>

---

15 <<http://gallica.brf.fr/ark/12148/bpt6k83334g>>. Consultado el 25 de octubre de 2007.

16 Otto Weininger, citado por Mireille Dottin-Orsini, *La mujer fatal (según ellos)*, Buenos Aires, La Flor, 1996, p. 210.

17 Concepción Roldán, «Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 222.

Pero estas no son excepciones en los discursos de los varones. Como indica Perrot en el prefacio citado, también en política se descalifica a las mujeres. Los partidos políticos, sean de izquierda o de derecha, no ven con buenos ojos el feminismo, y sea por unas u otras razones, logran deshacerse de estas reivindicaciones en función de luchas más urgentes. Estos antifeminismos están consciente o inconscientemente vehiculados por el miedo, sea este a la pérdida de poder de los varones o a la «decadencia» social y moral por la feminización de la sociedad y por el rechazo a la emancipación de las mujeres vista como corrupción a ojos de los sectores más reaccionarios,<sup>18</sup> refrendados especialmente por los grupos religiosos en su resistencia a las ideas revolucionarias.<sup>19</sup>

Laqueur indica, en su obra *La construcción del sexo*, que «en el período posrevolucionario del XIX hubo luchas inacabables por el poder [...] entre feministas y antifeministas. Cuando por múltiples razones el orden trascendental preexistente o costumbres arrastradas desde tiempo inmemorial tienen una justificación cada vez menos plausible para las relaciones sociales, el campo de batalla de los roles del género se trasladó a la naturaleza, al sexo biológico».<sup>20</sup> Añade que «quienes se oponían al aumento del poder civil y privado de las mujeres —la gran mayoría de los hombres que se dejaban oír— aportaron pruebas de la inadecuación física y mental de las mujeres para tales progresos: sus cuerpos las hacían ineptas para los espacios quiméricos que la revolución había abierto sin reparar en las consecuencias».<sup>21</sup>

A los científicos, a quienes une el esfuerzo por demostrar la inferioridad física de las mujeres, se unen los literatos y filósofos misóginos que pretenden demostrar la inferioridad moral de las mujeres y asimilarlas a la idea del *mal*. «Los filósofos alemanes —señala

---

18 Christine Bard, «Para una historia de los antifeminismos», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 33.

19 C. Bard, «Los antifeministas de la primera ola», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, p. 44.

20 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, pp. 262-263.

21 *Ib.*, p. 331.

Perrot—, Schopenhauer, Nietzsche y Otto Weininger, están dispuestos a desarrollar una filosofía antifeminista, convencidos de que mantener las diferencias entre los sexos es una necesidad irrenunciable».<sup>22</sup>

Por su parte, los escritores de literatura no se quedan atrás en la construcción de personajes femeninos revulsivos o, al menos, de moral muy reprochable, como bien señala Dottin-Orsini en su estudio de literatura comparada.<sup>23</sup> La «mujer-vampiro» en Daudet (*Sapho*, 1885);<sup>24</sup> la «perra» asociada a Mefistófeles de C. Mendès (*Mephistophéla*, 1890);<sup>25</sup> las «devoradoras de hombres» de Véron (*Les mangeuses d'hommes*, 1878);<sup>26</sup> la «carroña» de Mirbeau (*Les jardin des supplices*, 1899);<sup>27</sup> «la hija de Satán, la gran mujer de sombra» en Hugo (*La fin de Satan*, 1886);<sup>28</sup> «cadavérica» retorciéndose como un «gusano cortado» de Edmond de Goncourt (*Chérie*, 1884);<sup>29</sup> el aspecto purulento de la prostituta atacada de viruelas en las últimas líneas de la novela de Zola (*Nana*, 1880),<sup>30</sup> son representaciones de *la mujer* en las cuales una de sus vertientes se refiere a su faceta abyecta. Las palabras de Edmond de Goncourt escritas en el *Journal* en 1887 son representativas de una misoginia que inspira la representación revulsiva de la mujer: «me siento perseguido por una idea fija, la idea de la caca, de la mierda de la mujer, esa mierda humana, la más sucia, la más hedionda de las deyecciones y excrementos de todos los animales [...]».<sup>31</sup>

Resulta interesante medir el antifeminismo de la segunda mitad del siglo por la misoginia que aparece en la literatura y que acusa recibo de cuánto les amenaza el nacimiento de la *nueva Eva*. En palabras de Annelise Maugeue «[...] la literatura ayuda a descubrir de qué manera percibieron el fenómeno los contemporáneos [...] decir que se

---

22 M. Perrot, «Prefacio», p. 17.

23 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal...*

24 *Ib.*, p. 349.

25 *Ib.*, p. 243.

26 *Ib.*, p. 19.

27 *Ib.*, p. 50.

28 *Ib.*, p. 16.

29 *Ib.*, p. 63.

30 *Ib.*, p. 59.

31 *Ib.*, p. 74.



trata de una cuestión que interesa a los escritores es decir muy poco: en realidad les apasiona». <sup>32</sup> El tema de la emancipación de la mujer les apasiona, les atrae y, a la vez, les amenaza. Por eso se multiplicarán las asociaciones entre *mujer* y *mal* para propagar una suerte de alerta frente al nuevo poder femenino y a su amenaza.

A su vez, Oscar Wilde <sup>33</sup> a fines de siglo (1891, París, y 1894, Londres) vuelve a hacer popular el mito de Salomé con su obra, la que Strauss transformará en una ópera y que vendrá a formar parte de todo el renacimiento de Salomé como mujer fatal y malvada que había invadido la representación pictórica. La *Salomé dansante* (1876) y aquella amenazada por la aparición de Juan Bautista de Gustave Moreau (1874-1876), la Salomé de Henri Regnault (1870) y aquellas de Gustav Adolf Mossa (*Salomé o el Prólogo del cristianismo*, 1901), <sup>34</sup> dejan muy claro para el imaginario colectivo que incluso las madres son malvadas (Herodías pidiendo la cabeza de Juan Bautista a cambio de la exhibición de su hija Salomé) y pueden inducir a las jóvenes al asesinato de la virtud masculina. El simbolismo del arte de fin de siglo reutiliza paradigmas de representación bien anteriores al siglo XIX, «es el caso de la figura de Salomé que aparece como tema predilecto de un gran número de artistas simbolistas en todos los géneros y en toda Europa. [...] Figura mítica, bíblica, cargada de sentido y connotaciones que aportan una gran fuente de inspiración a pintores, poetas, novelistas y músicos, que ven en ella algo más que la jovencita que originó la muerte de San Juan Bautista, sino Salomé, la mujer fatal cara a los ojos de Europa de la *Belle Époque*. Se vuelve un emblema del arte simbolista». <sup>35</sup>

El arte visual del XIX, especialmente del tercer tercio del siglo, muestra una representación de «la mujer» en clave romántica y simbolista que transita entre dos extremos opuestos: la mujer

---

<sup>32</sup> Annelise Maugue, «La Nueva Eva y el viejo Adán», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4, p. 559.

<sup>33</sup> *Enciclopedia Encarta*, Microsoft, 2006.

<sup>34</sup> <<http://www.oboulo.com/figure-salome-peinture-litterature-symboliste-xixeme-siecle-20344.htm>>. Consultado el 26 de octubre de 2007.

<sup>35</sup> *Ib.*

evanescente en uno, *versus* la mujer y el mal en otro. A partir de un estudio iconológico<sup>36</sup> que hemos realizado de la pintura europea decimonónica (de autores tales como Klimt, Rossetti, Rops, Moreau, Mucha, Mossa y muchos otros),<sup>37</sup> podemos asociar el concepto de mujer mística y evanescente a determinadas imágenes, así como de mujer malvada a otras. A partir del discurso decimonónico, se organizan varias categorías de mujer: mujer mística, madre abnegada, mujer objeto erótico, devoradora de hombres y, en especial, esposa ángel del hogar que contrasta con la malvada y prostituta.<sup>38</sup> El arte se encargó de representar a todas ellas desde la belleza y el erotismo. Como bien señala Teresa Alario: «La Historia del Arte puede entenderse como la historia de la mirada humana, de una humanidad constituida por hombres y mujeres. Sin embargo, la mirada que se ha impuesto a lo largo de la historia es una mirada androcéntrica como corresponde a un modelo patriarcal».<sup>39</sup>

La mirada androcéntrica romántica impone una nueva estética y, en especial, una nueva estética en la representación de la mujer derivada de la filosofía idealista alemana, tendente a forjar un ser y un deber ser de las mujeres que, en su realidad, habían iniciado su andadura hacia la emancipación a través de los movimientos sufragistas y feministas. Tal como indica Dottin-Orsini, «en la segunda mitad el siglo XIX, los cuadros sitúan en escena a la mujer [...] pero deben estar compuestos con las representaciones tradicionales de la “Belleza”. Porque la belleza se encarna, por encima de todo, en un cuerpo de mujer, convertido, así, en motivo

---

36 A diferencia de un estudio iconográfico, el estudio iconológico es un análisis que se entiende como el estudio de la «ideología del ícono», según M. Rojas Mix, *El imaginario. Civilización y cultura del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006, p. 436.

37 Pilar Errázuriz, «La misoginia romántica y la representación de la mujer», primera parte de la tesis doctoral en Estudios de Género, *La misoginia romántica europea en la construcción de la subjetividad de la mujer moderna*, Universidad de Valladolid, 2009.

38 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal...*

39 Teresa Alario, «Nos miran, nos miramos (sobre género, identidad, imagen y educación)», Departamento de Historia del Arte UVA (EU de Educación de Palencia), Seminario Universitario de Educación no sexista, Palencia, *Tabaque*, n.º 5, 2000, p. 59.

obligatorio: las sesiones con modelos desnudas [...] son un rito al tiempo que una etapa indispensable para el aprendizaje de las Bellas Artes», y agrega, «es como si [...] en la pintura todo tuviera su origen en el cuerpo de la mujer».<sup>40</sup> La belleza femenina constituye el común denominador de la estética romántica. Dottin-Orsini observa al respecto que «si el pintor quiere expresar su convicción de la horrible fealdad moral de la mujer, de su sexualidad devoradora e incontrolable, nunca la manifestará por la fealdad, sino que tendrá que acompañarla de elementos simbólicos, o acudir al recurso de plasmar en sus telas figuras históricas y legendarias, fascinantes y mortíferas. Como el encanto y la juventud son las armas de la mujer y las causas de la perdición del varón, el artista logra de este modo ganar en dos planos: el de la seducción del cuadro, que este encierra, y el de la profundidad de su mensaje». De este modo, y de manera más impositiva que en el caso de la literatura y de la filosofía por cuanto la imagen se impone al o a la espectador/a, el arte visual de la segunda mitad del siglo evitó representar la realidad de las mujeres y optó por su idealización, especialmente después de la Comuna de París (1871), que suscitó tanto rechazo por parte de las elites de la época, especialmente a causa de la participación de las mujeres en las revueltas callejeras y, luego, a raíz de la emergencia de los movimientos sufragistas. Se idealiza, entonces, tanto la bondad como la maldad de las mujeres, representándolas siempre como objetos eróticos, ya sea para usar y/o vituperar. Las telas europeas se pueblan de crueles y bellas Salomé (artistas simbolistas, Moreau y Mossa), de Lilith bucólicas y esfinges (Rops, Moreau, Rossetti), vampiros (Munch), mujeres lejanas y entregadas (Klimt y Mucha) entre otras. Observa Celia Amorós: «mientras haya heterodesignación, habrá feminidad normativa, y ante la feminidad normativa no se puede desarrollar otro juego que el del “elogio y el vituperio”».<sup>41</sup> Por eso se alternarán, incluso en la obra de un mismo autor, representaciones

---

40 Mireille Dottin-Orsini, «Retrato de mujer: Gustave Moreau y Gustav-Adolf Mossa», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 105.

41 Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 59.

de mujeres malvadas y de mujeres místicas, devoradoras, asesinas y santas o lánguidas y entregadas figuras. En cualquier caso, la mujer real desaparece tras esta multiplicidad de representaciones femeninas que no hacen más que repetir lo idéntico, las unas como las otras, intercambiables, representaciones detrás de las que desaparece el sujeto de las mujeres. La idealización se dobla de rechazo; y, a la vez que se rechaza a la mujer, se la ama e idealiza, no a la mujer en su realidad, sino a la imagen de la mujer creada por ellos mismos, o sea, el reflejo de su deseo.

La representación de la figura de la *mujer maléfica* en esta segunda mitad del siglo XIX da testimonio de la resistencia al avance de las mujeres como sujetos dignos de ser aceptados en la cultura. Como bien señala Dottin-Orsini, se reviven mitos y leyendas antiguas que dan cuenta de la amenaza que suponen las mujeres; por lo tanto, se trata de proporcionar «documentación» histórica y centenaria para el antifeminismo creciente. Dichas imágenes, que volverán a la popularidad en las representaciones femeninas, van desde Eva a Mesalina; Gorgonas y Parcas; Clitemnestra y Medea; Lilith, Herodías, Jezabel, Judith, Dalila y Salomé, sin contar con Pandora, Medusa, las Ménades y muchas otras.<sup>42</sup> Se destacan Lilith y Judith (D. G. Rossetti); la Esfinge (Gustave Moreau, Rossetti); la Medusa y la mujer vampiro o vampiresa (Böcklin, Munch), y Salomé (Gustav Klimt, Moreau, Mossa, Regnault), entre otras.

Como ya hemos señalado, Salomé y su leyenda de petición de la decapitación de Juan el Bautista a su padrastro, Herodes, obsesionó a artistas de la época, como, por ejemplo, a Gustave Moreau y a G. Adolf Mossa, quienes la pintan con los consiguientes signos maléficos: sable, cuchillo, sangre y decapitación de un joven varón, santo, además. ¡Cuánta amenaza para los varones virtuosos y los viejos patriarcas: las Herodías y Salomé renaciendo en este nuevo régimen de la Modernidad!

El ejemplo por excelencia de la representación de las mujeres modernas lo constituye la obra del conocido pintor belga, ilustrador

---

42 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal...*, p. 137.

de *Las flores del mal* de Baudelaire, Félicien Rops (1833-1898). El artista pinta múltiples versiones de la mujer malvada y secuaz de Satán, ya sea tentando a un santo apareciendo desnuda en la cruz, ya sea excitando a un viejo mago enviada por el Diablo y, finalmente, proveyendo la representación de *la mujer moderna* en la llamada Pornokratès. Esta ilustración de Rops de 1878 está inspirada en un panfleto inconcluso y póstumo de Proudhon (1875): *Pornocracia o las mujeres en los tiempos modernos*, según refiere Dottin-Orsini.<sup>43</sup> Precisamente este escrito ataca a dos mujeres escritoras y se refiere a la «pornocracia» como la peor de las tiranías y, según indica, este resultado sería —para Proudhon— el régimen al que conducen fatalmente las mujeres que quieren emanciparse, y son por ello «sistemáticamente asimiladas a prostitutas porque rechazan la “prepotencia marital”, fuera de la cual solo hay vergüenza y desenfreno». Y añade Dottin-Orsini que es esta hegemonía de la prostituta lo que Rops retuvo del escrito de Proudhon. «Se alabó a Rops —continúa Dottin-Orsini— por haber sabido adjudicar a la mujer moderna la irresponsabilidad fatal de un castigo social donde ella es, al mismo tiempo, mártir y verdugo. Se subrayó su andar de sonámbula. En pocas palabras, se reconoció en ella una alegoría de la sociedad contemporánea, se vio la obra profunda de un moralista».<sup>44</sup> Pornokratès de Rops muestra una mujer desnuda con excepción de guantes y medias, con una venda en los ojos, dejándose guiar por un cerdo con rabo de oro, mientras unos ángeles (tres antiguos amores, según comentario del pintor mismo) lloran y las artes (bajorrelieve que corona al cuadro) se lamentan.

Además del arte, la literatura y la filosofía, la psiquiatría se asegura que el entorno social sepa de lo que las mujeres son capaces, en función de su hipersexualidad y de su ser maléfico y poseído por el útero («ese animal que las mujeres llevan dentro»)<sup>45</sup> Archivos fotográficos de mujeres histéricas y melancólicas en posiciones a veces grotescas, otras, eróticas, alimentan la representación de la

---

43 Ib., p. 233.

44 Ib., p. 235.

45 Platón, referido por T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, p. 196.

mujer como hipersexualizada y cercanas a lo abyecto y aún constatamos que en los archivos documentales llevan la nomenclatura de poseídas por las fuerzas del mal. «En Francia, la histeria ya no tiene buena prensa a fin de siglo», asegura Diane Chauvelot, quien define el siglo XIX como aquel de la apoteosis de la histeria.<sup>46</sup> Ya en 1866 el psiquiatra Jules Falret de La Salpêtrière escribía a propósito de estas mujeres (que él consideraba histéricas, tuvieran los síntomas o no): «en una palabra, la vida de las histéricas no es más que una perpetua mentira, fingen aires de piedad y de devoción y logran hacerse pasar por santas, mientras que se abandonan en secreto a las acciones más vergonzosas».<sup>47</sup> La histeria solo se estudiaba en las mujeres, a pesar de que tanto en el siglo XVII, el médico francés Charles Lepois (1563-1633), como a mediados del XIX, otro médico francés Pierre Briquet (1796-1881), acuñaran el concepto de una histeria masculina, es decir, de una afección psíquica para ambos sexos que nada tenía que ver con el origen del concepto *hystero* = útero o matriz.<sup>48</sup>

Sin embargo, haciendo caso omiso de los descubrimientos acerca de la histeria masculina y de las causas psíquicas, la histeria se sigue observando en mujeres como la enfermedad femenina del siglo XIX por excelencia. Por más que Jean-Martin Charcot (1825-1893) haya tenido el mérito de liberar a las histéricas de la sospecha de simulación y haya acercado la enfermedad al estudio de la neurosis y, a pesar de haber constatado también la histeria en varones, sus espectáculos de los martes en el hospital psiquiátrico de París, La Salpêtrière, consistían en exhibir mujeres en crisis inducidas por administración de barbitúricos. Este estudio de «mujeres enfermas» en manos de «hombres científicos» deja una representación clara para el imaginario social: una jerarquía en la salud mental. Hombres sabios *versus* mujeres locas y malvadas. La ciencia, pues, de este modo avala lo que la literatura, el arte y la filosofía habían propuesto en sus escritos.

---

46 Diane Chauvelot, *Historia de la histeria*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 149-158.

47 J. Falret, *Locura razonable y locura moral*, ensayo citado por D. Chauvelot, ib.

48 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 488.

La diferencia de los sexos objeto de estudio del siglo XIX no tardará, como dice Bard, «en convertirse en jerarquía» y agrega: «se defiende, durante el siglo XIX, la teoría de que el armazón femenino está condenado a la imperfección, a la inmadurez y al infantilismo. En el medio científico del que se excluirá a las mujeres —cosa que no ocurría en el siglo XVIII— es donde se van a intensificar las pesquisas sobre la supuesta inferioridad de las mujeres».<sup>49</sup> Los avances científicos y anatómicos que pusieron a la biología en primer lugar de la diferencia de los sexos dieron argumentos a los antifeministas para relegar a las mujeres únicamente a su papel reproductivo. Como señala Mauge, la frase del historiador francés Jules Michelet a mediados del XIX «hizo furor hasta mucho más allá de 1900»: «la mujer es una matriz».<sup>50</sup>

En resumen, desde todas las disciplinas que interactúan en la sociedad y que determinan las Instituciones de lo Simbólico, el avance del feminismo y de la acción política de las mujeres produce su efecto resistencial en la cultura masculinista. Un antifeminismo y una misoginia emergen, especialmente en la segunda mitad del siglo, tanto en el arte como en la medicina, en la política como en la literatura, en la filosofía y, en general, en la construcción finisecular de una representación femenina que tiende a contrarrestar la autonomía del sujeto mujer, ya sea asimilándolas a seres peligrosos y amenazantes, o idealizándolas en una inmanencia angelical que las inmoviliza y las silencia. Como señala Laqueur, «las promesas de la Revolución Francesa —que todas las relaciones sociales y culturales de la humanidad quedarían regeneradas [...]— dieron lugar no solo a un nuevo feminismo auténtico, sino también a un nuevo antifeminismo, un miedo nuevo a las mujeres y también a las fronteras políticas que engendraban barreras sexuales en la pareja. La creación de una esfera pública burguesa, en otras palabras, agudizó la cuestión de qué sexo(s) debería ocuparla legítimamente».<sup>51</sup>

---

49 C. Bard, «Los antifeministas...», p. 46.

50 Annelise Mauge, «Literatura antifeminista y angustia a comienzos del siglo XX», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 71.

51 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, p. 331.

## 1.2. La igualdad de los sexos, una cuestión de derecho

La *misoginia romántica*<sup>52</sup> nos aparece como un fenómeno reactivo a las demandas de liberación y emancipación por parte de las mujeres, quienes, con toda razón, desean ser partícipes de la naciente democracia y de los principios ilustrados de libertad e igualdad para los seres humanos. Las elites masculinas tanto en el mundo de la política como de las ciencias, en las humanidades así como en el arte y la literatura, desarrollan en la segunda mitad del siglo XIX pensamientos que ora idealizan la figura de «la mujer», ora la desacreditan, dando así como resultado una visión binaria de la feminidad: por un lado, la mujer mística, ángel del hogar; por otro, la mujer como poseedora del mal. Ambas representaciones sitúan a las mujeres en lugares incompatibles con el ejercicio ciudadano. En el primer caso, por incapacidad política y, en el segundo, por su peligrosidad.

Constatamos una fuerte reacción antifeminista por parte de los varones: la fraternidad, que se reorganiza después de los profundos cambios políticos sucedidos, revive el concepto aristotélico de asimilar el hombre a la cultura y la mujer a la naturaleza, y, en función de esta creencia, se instala una renovada política de subordinación de las mujeres, enajenándolas de los derechos ciudadanos y consignándolas al espacio doméstico y a la tarea de la reproducción de la especie, con la justificación del beneficio demográfico.

De este modo, en toda Europa y en los países recientemente emancipados de América se contraponen dos fenómenos que atañen a la formación de la subjetividad femenina: acciones de las mujeres para su liberación y emancipación, frente a reacciones misóginas por parte de los varones que construyen un ser y un deber ser de la mujer moderna. Por una parte, asistimos a la acción de las mujeres

---

52 Concepto acuñado por Amelia Valcárcel y desarrollado por Alicia Puleo (1992). Refiere a la característica de antifeminismo que caracterizó el pensamiento europeo del Romanticismo (mediados del XIX hasta la Primera Guerra Mundial), tanto en las artes como en las ciencias, en la filosofía y la política. Estas disciplinas, como vimos en el apartado anterior, intentaron hacer de la representación de la mujer una heterodesignación conveniente a los propósitos de la dominación masculina del nuevo patriarcado instalado con la democracia.



que durante todo el siglo XIX participan —codo a codo con los hombres— en los movimientos por la democracia (la Revolución francesa, la Primavera de los pueblos o la ola de revoluciones europeas de 1848, la Comuna de París de 1871), así como en la lucha por obtener los derechos ciudadanos (primera ola de feminismo, movimiento de las mujeres sufragistas); y por otra, constatamos el esfuerzo redoblado de los varones, desde distintas disciplinas, para reinstalar su dominación construyendo un discurso misógino que las someta y subordine. Entre estas dos polaridades, se construye la subjetividad de la *mujer nueva*.<sup>53</sup>

En efecto, los propósitos de emergencia de la nueva mujer moderna<sup>54</sup> se encuentran frustrados: en política se expresa la voluntad de los varones de dejar a las mujeres fuera del destino ciudadano y del derecho al sufragio;<sup>55</sup> en filosofía se la concibe como un ser complementario al hombre<sup>56</sup> o bien como el agente del mal y culpable de perpetuar el «horror de devenir»;<sup>57</sup> en las ciencias emergentes se la define como inferior al varón,<sup>58</sup> como un ser hipersexualizado,<sup>59</sup> como una criminal nata,<sup>60</sup> en medicina se hace de la histeria una enfermedad femenina que se daba como un espectáculo y como un tema de

53 Utilizando el término de Alejandra Kollontai, en Ana de Miguel Álvarez, *Alejandra Kollontai*, Madrid, Del Orto, 2001.

54 Entendemos en este trabajo por «mujer moderna» la construcción de la subjetividad femenina en las mujeres de clases acomodadas occidentales entre los períodos del Romanticismo y el denominado Postmoderno. En otras palabras, no incluye este concepto la subjetividad de la mujer contemporánea del siglo XXI, ni las diversidades en Occidente tanto del XX como del XXI (grupos étnicos, minorías sexuales, multiculturalismo).

55 En Inglaterra se ignoran las más de 2000 demandas para el sufragio femenino realizadas por John Stuart Mill, y, en Francia, la Asamblea Constituyente de 1789 ni siquiera tiene en cuenta este tema.

56 Soren Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955.

57 A. Schopenhauer, en A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 13.

58 Charles Darwin, *La descendencia de l'homme et la sélection sexuelle*, París, C. Reinwald y Cie, Libraires Éditeurs, 1891.

59 Otto Weininger, *Sex and character* (1903), traducción de Robert Willis en <[www.theabsolute.net/ottow/geschlecht.pdf](http://www.theabsolute.net/ottow/geschlecht.pdf)>. Consultado en septiembre de 2008.

60 Cesare Lombroso y Guglielmo Ferrero, *Criminal Woman, the Prostitute and the Normal Woman*, Duke University Press, 2004.

estudio privilegiado;<sup>61</sup> en la literatura y en el arte se construye una representación de la mujer según los símbolos contrapuestos de la Virgen María y de Eva, esto es, *mujer virtuosa y madre por excelencia* frente a *mujer y mal*.<sup>62</sup> Por último, no faltan los especialistas en ciencias humanas que contribuyen a reforzar la visión de la mujer «naturalmente» dotada para las labores domésticas y de crianza, por lo tanto, «naturalmente» excluida de los derechos ciudadanos.<sup>63</sup>

Este discurso que se articula desde diversas disciplinas construye a lo largo del siglo una representación de la mujer y del hombre que, desde los nuevos parámetros, recurre a antiguos mitos para su justificación: el héroe que se apodera de la acción política y ciudadana, de la confección de las leyes, del pensamiento y de la cultura, de la ciencia y de la economía frente a la abnegada y virtuosa mujer, madre por excelencia u objeto sexual al servicio del varón, que se habrá de ocupar —una vez más en la historia del patriarcado— de la reproducción de la especie y del cuidado de los cuerpos en dependencia absoluta del núcleo familiar bajo la égida de un *pater familias*. Y, excluida del deber ser burgués, pero deseable objeto sexual, se construye la figura de la *femme fatale*, que a la vez atrae y atemoriza por su gran maldad. La construcción de feminidad y masculinidad así redefinida establece un ser y un deber ser de hombres y mujeres, quedando estas últimas en estado de subordinación y dependencia en este nuevo contrato social-sexual e intentando su adaptación a estas heterodesignaciones que, en ese momento invaden el discurso cultural.

Como señala Rosa Cobo recogiendo la tesis de Carole Pateman,<sup>64</sup> el contrato social de la Modernidad necesita de la subordinación de la mujer al varón, pero también del consentimiento de aquella para

---

61 Jean Martin Charcot, psiquiatra de La Salpêtrière de París que exhibía a sus pacientes histéricas con quienes experimentaba en sus tertulias semanales, a las que asistían psiquiatras de toda Europa y otros invitados, en E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 177. Como testimonio ilustrativo, véase una pintura de André Brouillet.

62 Literatos como Friedrich Schlegel (*Lucinde*), Baudelaire (*Les fleurs du mal*), Zola (*Nana*); pintores como Moreau, Klimt, Mucha, Munch, Rops y otros.

63 Pierre-Joseph Proudhon y Jules Michelet, entre otros.

64 Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

probar su legitimidad. «El origen de este consentimiento puede apreciarse en la idea moderna de matrimonio. En el siglo XVIII esta institución debe basarse en el amor»<sup>65</sup> y constatamos que el contrato social se vuelve para la mujer un contrato sexual. Y agrega: «las mujeres, por tanto, recorren un camino desde la libertad hasta la subordinación. Los estados de naturaleza comienzan con varones y mujeres libres. A medida que transcurre el estado de naturaleza las mujeres desaparecen sin dejar huella. No participan en las guerras que ponen fin al estado de naturaleza y no firman el contrato social. A través de este último, los varones recuperan la libertad que ejercerán en la vida pública. Y las mujeres reaparecen confinadas en la vida doméstica y en el matrimonio y excluidas del ámbito público. Más aún, las mujeres ni siquiera firman el contrato social. Su existencia social está representada por sus esposos. Es más, Cobo indica que «el contrato social es un pacto entre los dos sexos en que las mujeres pactan su sujeción a cambio de la protección por parte de los varones».<sup>66</sup>

Señala Celia Amorós: «de acuerdo con Pateman, el poder político, en tanto que patriarcal, implica el acceso sexual a las mujeres, todo contrato social llevará consigo un contrato sexual en que los varones pacten las formas de su acceso a las mujeres, y por este pacto mismo, a la vez que excluyen a las mujeres del contrato social, se autoinstituyen ellos mismos en sujetos».<sup>67</sup> Sin embargo, la cuestión de la igualdad entre los sexos a partir de este momento no es solo una idea, como lo había sido en los dos siglos precedentes, sino que es una cuestión de derecho: derecho rehusado, derecho reclamado, según palabras de Geneviève Fraisse. El conflicto entre los sexos se vuelve un asunto político.<sup>68</sup> Del momento en que la igualdad entre mujeres y hombres tiene que ver con un derecho

---

65 Rosa Cobo, «La democracia moderna y la exclusión de las mujeres», apartados II y III en <[www.ciudademujeres.com](http://www.ciudademujeres.com)>.

66 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*.

67 C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 65.

68 Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 98.

deducido directamente de las nuevas ideas del *ius naturalis*, la conceptualización de la diferencia de los sexos se encuentra atravesada por aquel.

Los parámetros del contrato social-sexual del XVIII se verán engalanados por el discurso romántico del XIX, que se caracteriza, a la vez, por la idealización y por la vituperación de la mujer. A falta de Dios, como señala Fraisse,<sup>69</sup> la mujer constituirá lo Otro, la naturaleza, el origen, la madre. Alteridad esta que servirá para que los varones trasciendan en esta dominación y será el pretexto para subordinar a la mujer al espacio doméstico. A fines de siglo, el psicoanálisis cerrará el círculo conceptualizando la diferencia sexual como consecuencia de la Ley del Padre, renovando así la legitimidad de la dominación patriarcal en clave de restitución del orden perdido con la democracia, o «muerte del padre».

Si bien el psicoanálisis habrá de desencializar la diferencia sexual, el discurso decimonónico no se librerá fácilmente de la influencia naturalista de Rousseau, que, en pleno siglo XVIII, construye las bases para esta representación de la alteridad femenina. El capítulo V del tratado de educación de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) constituye una perla de la misoginia ilustrada. Le acomoda a la burguesía emergente encontrar razones inapelables para la subordinación de la mujer, como lo indican Amorós y Cobo.<sup>70</sup> La subordinación se transformaría así, como dicen las autoras, en legítima, puesto que no es más que la consecuencia de la ontología femenina y de su inferioridad natural. Señalan: «solo así se podrá legitimar una subordinación en un mundo regulado ideológicamente por la igualdad». El nuevo modelo del ser y deber ser de la mujer encarnado en la figura de «la Sofía» de Rousseau —compañera de «su Emilio»—, se hace denominar por el filósofo y sus seguidores como «la verdadera naturaleza de la mujer».

---

69 Geneviève Fraisse, *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva, 2002, pp. 127-129.

70 Celia Amorós y Rosa Cobo, «Feminismo e Ilustración», en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005, p. 137.

Así se expresa el educador ilustrado acerca de la mujer: «no existe ninguna equivalencia entre ambos sexos en lo que es consecuencia del sexo». Agrega: «el varón es varón en algunos instantes; la hembra es hembra durante toda su vida, o por lo menos durante toda su juventud, todo la atrae hacia su sexo, y, para desempeñar bien sus funciones, precisa de una constitución que se refiera a él. Durante su embarazo necesita cuidarse, y cuando ha alumbrado precisa sosiego; le conviene una vida fácil y sedentaria para amamantar a sus hijos, debe tener mucha paciencia para educarlos y un celo y un cariño inagotables; es el vínculo entre los hijos y el padre; ella se los hace amar y le inspira confianza para que los llame suyos. ¡Cuánta ternura y solicitudes necesita para mantener unida toda la familia! Por último, nada de esto debe ser en ella virtud, sino placer, sin lo cual el linaje humano pronto se extinguiría».<sup>71</sup> Más adelante añade que: «demostrado que ni el hombre ni la mujer están ni deben estar constituidos del mismo modo en lo que respecta al carácter y al temperamento, se infiere que no se les debe dar la misma educación. Siguiendo las directrices de la naturaleza, deben obrar acordes, pero no deben hacer las mismas cosas; el fin de sus tareas es común, pero son diferentes, y, por consiguiente, los gustos que las dirigen. Habiendo procurado formar el hombre natural, por no dejar la obra imperfecta, veamos también cómo debe formarse la mujer para que le convenga al hombre».

Bien claro nos deja Rousseau que las mujeres han de educarse según le convenga a esa nueva forma patriarcal emergente, el nuevo patriarcado en manos de los varones iguales. Amorós y Cobo definen la representación de Sofía como «el símbolo más acabado del sueño patriarcal de la mujer doméstica». Por eso, en la misoginia romántica podemos reconocer lo que Rousseau ya anunciaba un siglo antes acerca de la mujer ideal: «por ley natural, las mujeres, tanto por sí como por sus hijos, están a merced de los hombres, y no es suficiente que sean apreciables, es indispensable que sean amadas; no les basta con ser hermosas, es preciso que agraden; no tienen bastante

---

71 Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, libro v, en <<http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosAutoresdeLaLiteraturaUniversal/Rousseau/Emilio/LibroV.asp>>. Consultado el 8 de mayo de 2008.

con ser honestas, es necesario que sean tenidas por tales; su honra no solamente se cifra en su conducta, sino en su reputación, y no es posible que la que consiente en pasar por indigna pueda nunca ser honesta. El hombre, cuando obra bien, solo depende de sí mismo y puede arrostrar el juicio del público, pero la mujer, cuando obra bien, solo tiene hecha la mitad de su tarea, y no le importa menos lo que de ella piensen que lo que efectivamente es. De aquí se deduce que en esta parte el sistema de su educación debe ser contrario al nuestro; la opinión es el sepulcro de la virtud para los hombres, y para las mujeres es su trono. La buena constitución de los hijos depende de la de las madres; del esmero de las mujeres depende la educación primera de los hombres; también de las mujeres dependen sus costumbres, sus pasiones, sus gustos, sus deleites, su propia felicidad. De manera que la educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar. En tanto no alcancemos este principio, nos desviaremos de la meta, y todos los preceptos que les demos no servirán de ningún provecho para su felicidad ni para la nuestra».

Resulta fundamental para la construcción de los y las sujetos modernos/as esta concepción renovada de la diferencia entre los sexos y de las atribuciones a cada género que tiene el consenso de las disciplinas a lo ancho del mundo occidental, precisamente por el concepto de *ser humano* que sufre en este período histórico un profundo salto epistemológico. Como indica la teórica feminista Nancy Armstrong, «este nuevo modelo de mujer —la mujer doméstica, “reina del hogar”— no constituyó simplemente un modelo de feminidad, sino que acabó convirtiéndose en el modelo de subjetividad para el individuo moderno, producto de la cultura burguesa en formación, basada sobre unos valores que implicaban el desplazamiento de lo socio-político en favor de las relaciones aparentemente universales y subjetivas (emocionales y sexuales) entre hombres y mujeres individuales».<sup>72</sup>

---

72 Nancy Armstrong, *Deseo y ficción doméstica*, Madrid, Feminismos, 1991, p. 9.

Para justificar la renovada división sexual del trabajo, y para desplazar la cuestión de la diferencia de los sexos desde lo político a lo científico (nuevas «verdades» basadas en los estudios naturalistas), las ciencias emergentes se preocuparán de «probar» la inferioridad de las mujeres desde argumentos a los que contribuye el control de los sujetos por parte de la medicina, del higienismo y del dispositivo de represión del Estado de toda conducta que desentone con los nuevos propósitos de organización social. De este modo, la diferencia de los sexos, que figura como causa de la división sexual del trabajo y, por lo tanto, de la exclusión de las mujeres del ámbito público, va a ser objeto de un saber que se pretende objetivo y se soslayará, por lo tanto, que la reivindicación de las mujeres atañe al derecho, o mejor dicho a los derechos humanos.

En la articulación de la Ilustración con el siglo XIX surge la preocupación por el espíritu humano desde un lugar nuevo que abandona el concepto de alma desde el punto de vista religioso y recurre a definir al sujeto desde el estudio de la mente, es decir, emerge con fuerza la psicología como disciplina independiente. La psicología emergente del XIX se independiza de la filosofía para relacionarse con la biología, la fisiología y la medicina.<sup>73</sup> Esta nueva visión contribuirá a reforzar los mandatos de género para ambos sexos, definiendo lo que es del orden de lo normal y lo que es del orden de lo patológico en el comportamiento humano. Las perturbaciones graves del espíritu corresponden al dominio de la medicina y por ello la psiquiatría —término que aparece en 1802—<sup>74</sup> conoce un gran desarrollo en este siglo desde el momento en que en el siglo XVIII se seculariza la locura, es decir, se abandonan las hipótesis de posesión diabólica del sujeto y los cuidados de los mismos por parte de las familias o de las iniciativas cristianas asilares.

La histeria, enfermedad tipificada como femenina, ocupa un lugar destacado en el escenario de las nuevas ciencias. Los Estados europeos y los Estados Unidos de América del siglo XIX legislan sobre el cuidado de los y las enfermos/as mentales e inauguran una

---

73 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 849.

74 *Ib.*

política de reclusión y, en estas condiciones, proliferan los tratamientos psiquiátricos diversos, animados por las teorías de la eugenesia y la degeneración.<sup>75</sup> Esto contribuye a la investigación acerca de la subjetividad de mujeres y hombres a partir de sus patologías psicológicas, tal como se hará en medicina para el conocimiento de la organicidad y de la fisiología a partir de la sintomatología y la enfermedad. Importantes trabajos en el campo de la enfermedad mental durante los últimos años del siglo XVIII sientan las bases para el desarrollo de la psiquiatría y la psicología en el XIX. En Francia la publicación de la obra de Philippe Pinel (1745-1826) —fundador del concepto de asilo moderno—, en 1801, *Traité médico-philosophique*, muestra la interconexión entre medicina y psicología. Se pretende entender la locura desde causas somáticas así como morales, a la vez que desarrollar métodos de curación. Se establece un estudio sobre las enfermedades nerviosas y las enfermedades mentales. Destacan científicos como William Tuke (1732-1822) en Inglaterra, Benjamin Rush (1746-1813) en Estados Unidos, Franz Anton Mesmer (1734-1815) en Alemania, entre otros. A Mesmer le correspondió en 1775 demostrar que el exorcismo no era necesario para la cura de la histeria, y podríamos citar este acontecimiento como hito fundador de lo que se llamará más tarde la psicoterapia dinámica.

En efecto, Mesmer, que había elaborado la teoría de los fluidos magnéticos provenientes del médico para sanar la histeria, es desafiado por un célebre exorcista de Wurtemberg, Johan Joseph Gessner (?-1779), a comparar los dos tratamientos. Al salir vencedor Mesmer e interpretar que el exorcista lo que hace es trabajar con su propio fluido magnético, se consagra entonces como el precursor de la clave de las psicoterapias modernas, a saber, el fenómeno de transferencia<sup>76</sup> que se suscita en los consultorios entre paciente y terapeuta responsable de la mejoría o de la cura de las enfermedades mentales.

---

75 Roy Porter, *Madness. A brief history*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

76 Concepto que será ampliamente desarrollado por el psicoanálisis y que consiste en «transferir» a la persona del terapeuta vínculos arcaicos que tienen que ver con la asimetría niño/a-adulto/a y proyectar en él o ella figuras simbólicas parentales.



También a Mesmer hay que reconocerle que — pese a la falsedad de su teoría sobre los fluidos mentales y del magnetismo animal— logró movilizar la locura desde lo sagrado a lo profano, y permitió a la histeria escapar de la religión y situarse como una enfermedad psiquiátrica.<sup>77</sup>

Del mismo modo, Philippe Pinel en Francia con sus nuevas consideraciones asilares contribuye a fines del siglo XVIII a que se produzca un cambio de tratamiento para la locura, se opone a la severa represión que hasta entonces se ejercía sobre los y las enfermos/as y en 1795 —elegido director de La Salpêtrière de París— comienza a influir positivamente en que se considere a la locura como una enfermedad moral que puede ser tratada. Esta nueva concepción psiquiátrica de la enfermedad mental incluye a la histeria, que es objeto de teorías divergentes: para unos la histeria es una enfermedad del cerebro de naturaleza fisiológica y hereditaria, para otros una afección psíquica, es decir, una neurosis. Este concepto, que es introducido por un médico de Escocia en 1769, William Cullen (1710-1790), dará cuenta de aquellas afecciones mentales sin origen orgánico ni lesión del órgano implicado, afecciones que se califican como *enfermedades nerviosas*.<sup>78</sup>

### 1.3. La histeria, patología en la que convergen la sexualidad y la enfermedad mental

La misoginia en el mundo médico no es privativa del siglo XIX. Desde los albores del sistema patriarcal, la medicina se ha ocupado de situar a la mujer en un lugar de imperfección e inferioridad con respecto al varón.<sup>79</sup> Se ha buscado definir las patologías femeninas con mayor ahínco que las masculinas. De este modo, nace «la histeria» como una institución de lo simbólico para definir a la mujer en su vertiente patológica y se sigue reforzando a lo largo de siglos, desde los propósitos de Platón, pasando por la caza de brujas del medievo,

---

77 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 682 y 487.

78 *Ib.*, p. 488.

79 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*

culminando en las investigaciones de Charcot en el siglo XIX y —hasta hoy— en los propósitos de la psiquiatría y del psicoanálisis.

La histeria como una enfermedad provocada por el útero (*ustera*, *hustera* o *hystera* en griego significa ‘matriz’) aparece por primera vez en la historia en la Antigüedad egipcia y es retomada por los griegos. En particular, en su *De morbis mulierum*, Hipócrates (460-370 a. C.) define a la enfermedad que denomina histeria como consecuencia de los desplazamientos del útero. Su contemporáneo, el filósofo Platón (427-348 a. C.) escribe, en su *Timeo*, «en las mujeres [...] lo que se llama matriz o útero es un animal que vive en ella con el deseo de hacer niños. Cuando permanece mucho tiempo estéril después del período de la pubertad apenas se le puede soportar: se indigna, va errante por todo el cuerpo, bloquea los conductos del aliento, impide la respiración, causa una molestia extraordinaria y ocasiona enfermedades de todo tipo». <sup>80</sup> Desde la Antigüedad, por efecto de una definición única, se asocian sexualidad, enfermedad, locura y mujer. Hipócrates aconsejaba a las jóvenes enfermas «tomar esposo cuanto antes». <sup>81</sup>

A pesar de esta definición y de estos consejos, no se explicitaba aún que la causa de la histeria podía ser la continencia sexual, pero ello está implícito en estos propósitos doctos de los sabios de la época. A este doble discurso se pueden aplicar las palabras de Foucault, que indica que «alrededor del sexo y a propósito de él, se ha construido un inmenso aparato con el fin de producir y de enmascarar, a último momento, la verdad». <sup>82</sup> Galeno (130-200 d. C.), último representante de la medicina grecorromana y con gran influencia en la medicina de la Edad Media, introduce el concepto de interacción entre mente y cuerpo, con su tratado *Que las costumbres del alma son la consecuencia de los temperamentos del cuerpo*, y como ejemplo se refiere a una observación de una paciente histérica cuya emoción amorosa la tiene sumida en estados de síncope. Galeno encuentra una causa de la histeria «para los dos sexos: la retención, cuyo origen es la continencia sexual». <sup>83</sup>

---

80 Citado en D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, pp. 12-13.

81 Ib.

82 M. Foucault, *Histoire de la sexualité...*, p. 76.

83 Citado en D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 25.

Curiosamente y sin prestar atención a su propia contradicción y a pesar de reconocer que este trastorno puede afectar también a los varones, Galeno reafirma la postura de Hipócrates al insistir en que la histeria femenina está causada por el útero. A pesar de que Galeno refutara la teoría de las migraciones del útero, este aspecto de su teoría fue débilmente acogido por la historia, y el útero migrante seguiría imperando hasta muy entrada la historia de la anatomía. Por otra parte, Galeno refuerza el discurso de Aristóteles y Platón sobre la mujer, en cuanto a que las mujeres son frías y húmedas, mientras que los hombres son calientes y secos, lo que hace de ellos seres valientes e inteligentes, mientras que las primeras serían imperfectas.<sup>84</sup> En la Antigüedad, señala Fernández, la histeria es una enfermedad de las mujeres y añade que «puede observarse un discurso médico que consagra la inferioridad femenina como algo inherente a su naturaleza y establecido por voluntad divina, por lo tanto, es necesaria y no contingente su inferioridad en el orden social».<sup>85</sup>

La historia de Occidente continúa su curso y el cristianismo se apodera de Europa, concediendo a la continencia sexual una virtud: virginidad y castidad son bien vistas por Dios y deben ser estimuladas. Se establecen las antípodas de Dios y el Diablo, y la histeria, que hasta entonces había sido considerada como enfermedad, pasa ahora a la categoría de herejía. La interpretación de los textos de Agustín de Hipona (354-430 d. C.) contribuye a que «de enferma, la histórica se convierte en una hereje».<sup>86</sup> Como señala el psicoanalista contemporáneo Lucien Israel, durante la Edad Media la histeria se refugia en perfiles religiosos y se desmedicaliza: se reemplaza la medicina por los exorcismos y la hoguera, culminando en la Inquisición con la *caza de brujas*. «Escapando a los médicos [...], [la histeria] se libraba a perseguidores de muy distinta eficacia, pero también mucho más espectaculares. Volvía a encontrar el fantasma del hombre, que hacía de la mujer, su enemiga».<sup>87</sup>

---

84 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 68.

85 *Ib.*, p. 70.

86 D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 52.

87 Lucien Israel, *La histeria, el sexo y el médico*, Barcelona, Toray-Masson, 1979, p. 6.

Según Chauvelot, la histeria durante la Edad Media resultó una defensa para las mujeres frente al paternalismo y la humillación que sufrían. Los varones demostraban desprecio a la mujer por su sexualidad: esta significaba recibir al diablo mismo en su vientre a través del líquido seminal del hombre. Las mujeres, entonces, no acudían a Dios, quien les rehusaba su misericordia a través de los propósitos que desarrollaban los Padres de la Iglesia, sino que acudían a Satanás. La histérica va a apropiarse de un poder creativo: introduce al mundo demoníaco en su discurso. «Tenía necesidad de una revancha», señala Chauvelot.<sup>88</sup> Pero la histeria se manifiesta también en el mundo asociado con Dios, en el misticismo de las mujeres, en sus trances, sus estigmas y sus visiones de carácter divino. En todo caso y en los pueblos de Europa se suponía que la fuerza sobrenatural, especialmente maligna, estaba al alcance de todas las mujeres, la invocaran o no.<sup>89</sup>

De modo que histeria, fuerza sobrenatural, brujería y mujer se fueron asociando como sinónimos durante toda la Edad Media hasta culminar en la caza de brujas, cuyo mejor testimonio es la confección del texto *Malleus Maleficarum* por parte de dos monjes dominicos, inquisidores alemanes del siglo xv. En este documento así como en la bula que promulga el papa Inocencio VIII en 1484 que condena la brujería se advierte el sentimiento misógino de la Iglesia según el mito de Eva, la mujer eternamente asociada al mal. Se ha comprobado que en los juicios por brujería se contaron de tres a cuatro mujeres condenadas por cada hombre. En las páginas del *Malleus* se constata el desprecio y el temor que sentían los monjes por las mujeres y su sexualidad.<sup>90</sup> Una vez más se asocia cuerpo de mujer, sexualidad y mal. Esta vez desmedicalizando la histeria, transformándola en una herejía: la histeria es una posesión diabólica. La persecución de las brujas no está alejada de la sexualidad e incluso de la reproducción. Según Chauvelot, una de las explicaciones de la masacre de

---

88 D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, pp. 54-55.

89 Bonnie Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, Barcelona, Crítica, 1991, vol. I, p. 188.

90 <[www.Alterguía/Malleus Maleficarum/](http://www.Alterguía/Malleus Maleficarum/)>. Consultado en octubre de 2007.

seis millones de mujeres en Alemania por acusaciones de brujería, estaría directamente relacionada con una situación política y demográfica, a saber, el debilitamiento del poder de la Iglesia y del Estado por el descenso de la población. Además de las pestes, catástrofes climáticas y guerras, se sumaba el conocimiento de métodos contraceptivos que manejaban las parteras, muchas curanderas y mujeres en general, lo que habría determinado su exterminio, justificado por la posesión satánica.

De hecho, una vez más histeria, sexualidad y matriz se reencontran, esta vez bajo la clave del pecado y el satanismo. En efecto, el *Malleus Maleficarum* constituyó un tratado sobre perversiones y fantasías sexuales sanguinarias,<sup>91</sup> así como sobre las «malas artes» mágicas en manos de mujeres. Desde el siglo XIII en adelante, la medicina se había destinado a los varones de clases altas y las mujeres médicas, parteras y sanadoras fueron perseguidas del mismo modo que los sanadores moros y judíos. Se crean dos medicinas: la culta en manos masculinas, en alianza con la ley y con Dios, como señala Fernández,<sup>92</sup> y la otra, práctica supersticiosa y mágica, especialidad femenina. La caza de brujas quiso terminar con todas aquellas personas «parte de la marginalidad siempre amenazante para los sectores de poder»,<sup>93</sup> y las mujeres histéricas, las curanderas, las sanadoras, fueron por excelencia un objetivo de estas prácticas depredadoras.

Será a fines del siglo XV, con la medicina hermética de Paracelso —de verdadero nombre Philippus von Hohenheim (1493-1541)—, cuando la histeria abandonará su carácter de posesión demoníaca y volverá al terreno de lo singular y de la medicina. En efecto, Paracelso elabora el concepto de *imaginación* y, desde entonces, a la histeria de Galeno el sabio le une otro elemento, el de superchería y simulación. La existencia de ciertas ideas en las personas sería suficiente para causar la enfermedad.<sup>94</sup> Paracelso retoma la asociación entre histeria y matriz, explicando el útero como un órgano magnético

---

91 D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, pp. 65-66.

92 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 75.

93 *Ib.*, p. 76.

94 L. Israel, *La histeria, el sexo y el médico*.

y eléctrico que estaría creado por Dios para atraer la simiente.<sup>95</sup> El psicoanalista Carl Gustav Jung expresará de este médico alemán lo siguiente: «Vemos en Paracelso no solo un pionero en el dominio de la medicina química, sino también en la ciencia psicológica».<sup>96</sup>

Medio siglo más tarde, Jean Wier o Johann Weyer (1515-1588), médico de los Países Bajos, por su parte contribuye y refuerza el desplazamiento de la histeria desde la creencia en la posesión demoníaca a la teoría de la imaginación, y, según indica Chauvelot, «abre la vía de la psiquiatría, “la patología del alma”».<sup>97</sup> Jean Wier y el médico italiano Paolo Zacchias elaboran una metodología clínica psiquiátrica. Se descubren histéricas, alucinadas y simuladoras, y se relaciona su supuesta posesión demoníaca —que no es tal según los científicos mencionados— con fantasías sexuales de las «poseídas».<sup>98</sup>

Hasta el siglo xvii este concepto de etiología por la imaginación y su relación con el útero influirá para definir la histeria. Por más que en este siglo aún persistía la creencia de la posesión demoníaca,<sup>99</sup> se empezará a imponer el criterio de que la histeria es una enfermedad que viene del cerebro. Charles Lepois (1563-1633),<sup>100</sup> médico francés, elabora una hipótesis cerebral con respecto a la histeria, lo que tiende a «desexualizar» la enfermedad. Por más que Lepois establece por primera vez la existencia de la histeria masculina, la concepción de la cercanía de la mujer a la naturaleza, no obstante, no se abandona. En lugar de tratarse de «sofocos de la matriz», se comienza a mencionar «el rol de las emociones, de los vapores y de los humores».<sup>101</sup>

---

95 <[http://www.alchymie.net/articles/spagyrie\\_ou\\_medecine\\_de\\_paracelse.htm](http://www.alchymie.net/articles/spagyrie_ou_medecine_de_paracelse.htm)>. Consultado el 13 de mayo de 2008.

96 *Britannica, Macropaedia*, Chicago, Enciclopedia Británica, 1989, tomo 9, p. 135.

97 D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 98.

98 Ludwig Fineltain, *Bulletin de Psychiatrie*, n.º 7, 1 de agosto de 1999, en <<http://www.bulletinpsychiatrie.com/wier.htm#w17>>. Consultado en agosto de 2008.

99 Chauvelot en la obra citada describe cómo en el siglo xvii la histeria de las mujeres entendida como posesión demoníaca se daba en espectáculo así como el exorcismo en manos de hombres virtuosos. La autora cita como ejemplo el caso Grandier de 1637 y la exhibición de las posesas monjas ursulinas y su exorcismo público.

100 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 488.

101 *Ib.*

El siglo XVIII ve aparecer una nueva perspectiva de la mano del médico austriaco Franz Anton Mesmer, ya mencionado, quien sugiere y muestra que un mal psíquico (histeria y melancolía en las pacientes mujeres) se puede curar por el magnetismo que fluye del médico. Como sostuvimos en el punto anterior, se puede considerar a Mesmer como el primer psicoterapeuta ya que concedía una gran importancia a la catarsis y a la relación médico-paciente en la curación de las enfermas. Chauvelot señala que en las prácticas de Mesmer «la histeria trata de hacerse reconocer y no disimularse».<sup>102</sup> Más aún, la confección de su cubeta magnética (un recipiente que utilizaba agua magnetizada y barras de hierro para curar la enfermedad) le dio un carácter científico a sus intervenciones y les evitó la crítica de esoterismo. Sin embargo, según Chauvelot, a pesar de que las descripciones de las patologías correspondían a la histeria, este concepto como tal nunca fue empleado explícitamente por Mesmer, aun cuando los procedimientos daban cuenta de ello: bajo sonambulismo lograba la desaparición de síntomas, incluso en hombres, que trató con éxito. Esta idea de la causa *cerebral* de la histeria que se asocia con la imaginación subsiste hasta que con Charcot resurge la asociación de la histeria con la sexualidad, especialmente en los casos clínicos de mujeres.

Sin embargo, la existencia de la histeria masculina y la etiología «cerebral» estarán vigentes hasta mediados del siglo XIX, lo que muestra el tratado clínico editado en 1859 por el médico francés Paul Briquet (1796-1881), en el que desarrolla la duda acerca de la frustración sexual como causa de la histeria e insinúa la existencia de emociones específicas en personas llamadas «susceptibles». Incluso Briquet introduce una visión psicosocial, examinando las condiciones de vida y de trabajo de los y las sujetos afectados/as.<sup>103</sup> Persiste como tratamiento la influencia de Mesmer, se recurre al sonambulismo, abundan los tratamientos hipnóticos, así como abundan los casos de histeria particularmente reconocida en pacientes mujeres.

Con la aparición del Romanticismo, la histeria se vuelve una suerte de cultura del siglo, como señala Chauvelot, pasa a formar parte de

---

102 D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 128.

103 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 488.

la literatura y es sinónimo de sensibilidad y genialidad.<sup>104</sup> Durante el siglo XIX sexualidad e histeria se entremezclan. Como indica Puleo, «las ciencias médicas toman el relevo de la religión en la tarea de la definición, control y administración de la sexualidad» y, añade: «se procede a la histerización del cuerpo de la mujer, proceso por el que pasa a considerarse al cuerpo femenino como totalmente saturado de sexualidad»<sup>105</sup> y se vuelve un objeto privilegiado de control médico. En medicina dos tendencias se enfrentan: los partidarios del origen fisiológico de la dolencia (una enfermedad del cerebro) y aquellos que sostienen que es una neurosis o afección de tipo psíquico.

Sin embargo, abundan las contradicciones en la concepción de la enfermedad e incluso en los textos que actualmente nos informan sobre ella. El *Diccionario del psicoanálisis* de Roudinesco y Plon dice lo siguiente: «uniendo el hipnotismo a la neurosis, Charcot devuelve dignidad a la histeria. Abandona la presunción uterina, al punto de rehusar tomar en cuenta oficialmente la etiología sexual; haciendo de la enfermedad una neurosis, libera a las mujeres histéricas de la sospecha de simulación».<sup>106</sup> Más adelante, sin embargo, el mismo texto agrega: «llevada a una causa traumática *vinculada con el sistema genital*,<sup>107</sup> la histeria de Charcot se vuelve en ese tiempo una enfermedad funcional, de origen hereditario, afectando a hombres y mujeres. Por ello se retoman las tesis de Lepois sobre la existencia de una histeria masculina a la que se atribuye una causa traumática: el accidente ferroviario, por ejemplo».<sup>108</sup> La contradicción aparece como la dificultad de abandonar el supuesto origen uterino de la histeria, y al mismo tiempo hacer coherente el fenómeno de la enfermedad en los varones.

Esta contradicción se resolverá por un silenciamiento progresivo de los casos de histeria masculina y, por el contrario, con la

---

104 Chauvelot recuerda la crisis histérica con vómitos y convulsiones que sufre Flaubert después de haber descrito la agonía de Madame Bovary, y es cuando declara «Madame Bovary soy yo». D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 149.

105 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 8.

106 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 488-489.

107 La cursiva es mía.

108 *Ib.*, p. 489.



exhibición de la histeria femenina como la enfermedad del siglo por excelencia. Otro modo de resolver esta contradicción es atribuirles a las mujeres traumas relacionados con la sexualidad, y a los hombres traumatismos por accidentes laborales. De manera que, a pesar de que uno de los trabajos importantes de Jean-Martin Charcot (1825-1893) fuera la histeria en ambos sexos, y que él mismo asegurara que entre 1875 y 1880 en la Facultad de París se llevaron a cabo cinco disertaciones sobre la histeria masculina,<sup>109</sup> son las mujeres las protagonistas por excelencia de sus famosas *Lecciones de los martes* en el Hospital de La Salpêtrière. Serán las pacientes féminas de Charcot las que constituirán la galería fotográfica que organiza el médico junto con Désiré-Magloire Bourneville (1840-1909) y Paul Regnard (1850-1927), inmortalizando mujeres histéricas en posiciones apasionadas en medio de una crisis. Se caracterizaban por provenir de clases sociales muy desprotegidas y, en su mayoría, por ser portadoras de historias de violación, violencia y miseria.<sup>110</sup> Esta realidad social contrasta sobremanera con la realidad de las pacientes histéricas de la burguesía, que más adelante centrarán la atención del psicoanálisis.

Valga como testimonio de esta contradicción permanente, con respecto a disimular la relación sexualidad/histeria al mismo tiempo que evocarla, la investigación que realiza Foucault en los apuntes de la época acerca de las intervenciones de Charcot en su práctica hospitalaria. Uno de ellos dice así: «Sesión del 25 de noviembre de 1877: la sujeto presenta una contractura histérica; Charcot suspende una crisis colocando sus manos primero, luego el extremo de un bastón, sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza, la que él acelera con inhalaciones de nitrato de amilo. La enferma, entonces, reclama el bastón-sexo con palabras que no contienen metáfora alguna. Se hace desaparecer a G., cuyo delirio continúa».<sup>111</sup> Baste este ejemplo para apreciar el carácter de incitación a la crisis que revestían los tratamientos y su asociación, evidente, con la sexualidad en el caso de pacientes mujeres.

---

109 Jean-Martin Charcot, *L'Hystérie, textes choisis et présentés par E. Trillat*, Toulouse, Privat, 1971, p. 156.

110 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 177.

111 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, p. 75. La traducción es mía.

#### 1.4. Renovada feminización de la histeria

No en vano el término *histeria* se deriva del griego, *hustera*, que significa ‘matriz’ y ‘útero’, como ya hemos señalado. Hasta la actualidad, la terminología se conserva, visibilizando —por su mismo significante/significado— solamente a la mujer como subsidiaria de tal afección. A pesar de todos los estudios sobre histeria masculina abordados por Charcot y los realizados por Freud, el discurso médico se ha empeñado en no abandonar el término equívoco de histeria. En ello insiste Pierre Janet (1859-1947), famoso psicólogo y neurólogo francés, al escribir que «la palabra *histeria* debe ser conservada [...] sería muy difícil hoy modificarla; además, contiene una historia tan grande y tan bella que sería una pena renunciar a ella».<sup>112</sup>

Sin embargo, y sin hacerse cargo de la contradicción entre la terminología y la aplicación de la misma en los varones, Charcot se refiere a estudios realizados sobre la histeria masculina y se expresa de este modo: «el señor Klein, autor de una de las tesis hechas bajo la dirección del doctor Olivier, ha podido reunir 80 casos sobre esta afección. Luego, han aparecido las importantes publicaciones del señor Bourneville y de sus discípulos; de los señores Debove, Raymond, Dreyfus y algunos otros; y todos estos trabajos tienden a probar, entre otras cosas, que los casos de histeria masculina pueden encontrarse bastante frecuentemente en la práctica corriente. Recientemente, la histeria masculina ha sido estudiada en América por los señores Putman y Walton, principalmente como secuela de traumatismos y sobre todo de accidentes de ferrocarril. [...] La histeria masculina es digna de ser estudiada y conocida por los médicos legistas ya que se trata de grandes intereses llevados delante de un tribunal que impresionarán quizás [...] [compensando] la desvalorización que se asocia aún hoy, por los prejuicios arraigados sobre la palabra “histeria” [...]».<sup>113</sup>

De este párrafo podemos extraer dos curiosas informaciones: la palabra *histeria* tiene mala prensa (¿por asociarse con la inferioridad

---

112 Citado en D. Chauvelot, *Historia de la histeria*, p. 9.

113 J.-M. Charcot, *L'Hystérie...*, pp. 156-157. La traducción es mía.

del aparato genital femenino durante siglos?)<sup>114</sup> y se valorizaría incluso delante de instituciones del Estado tan importantes como la jurisprudencia cuando se vuelve enfermedad masculina, como consecuencia de accidentes que dignifican, tales como los accidentes ferroviarios a los que se refiere Charcot. Más adelante, agrega: «La histeria masculina no es, si se quiere, muy rara. ¡Eh, bien! Señores, si juzgo por lo que veo cotidianamente entre nosotros, estos casos son en general poco reconocidos, incluso por médicos distinguidos. Se concede que un joven afeminado pudiera, luego de excesos, penas, emociones profundas, presentar algunos fenómenos histeriformes; pero que un artesano vigoroso, sólido, *no enervado por la cultura*,<sup>115</sup> un chófer de locomotora, por ejemplo, nada emotivo hasta entonces, al menos en apariencia, pudiera, como consecuencia de un accidente de tren, de una colisión, de un descarrilamiento, volverse histérico, igual que una mujer, esto sobrepasa la imaginación. Nada mejor probado que esto, y habrá que hacerse a la idea. Esto vendrá, como otras proposiciones que se han establecido en los espíritus como verdades demostradas, después de que durante mucho tiempo hayan encontrado el escepticismo y a menudo la ironía».<sup>116</sup>

Este párrafo, a su vez, es muy elocuente en cuanto a varios mensajes: uno de ellos sería que la cultura «enerva» a los jóvenes afeminados (¿también a las mujeres?) y otro sería la dificultad para asociar representantes dignos de la masculinidad, «nada emotivos», con la afección de la histeria, como si esta fuera vergonzante y se hubiera encontrado con el «escepticismo y la ironía» por ser una enfermedad propia de la mujer: «volverse histérico, igual que una mujer, esto sobrepasa la imaginación». Porque sobrepasa a la imaginación semejante degradación en hombres «vigorosos y sólidos», la sola mención de la histeria masculina indigna a los científicos. Para contrarrestar este agravio, Charcot distingue la histeria masculina de la femenina dándole mayor dignidad a la primera. Señala que en los hombres la enfermedad se manifiesta con «permanencia y tenacidad» y que en las mujeres se caracteriza por la «inestabilidad, la movilidad de los

---

114 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*

115 La cursiva es mía.

116 J.-M. Charcot, *L'Hystérie...*, pp. 157-158.

síntomas [...] la marcha caprichosa de la afección, a menudo interrumpidos por las escenas de teatro más inesperadas».<sup>117</sup> En fin, en esta diferencia entre la histeria de varones y mujeres, el científico intenta recuperar la dignidad para los hombres, en tanto portadores de síntomas tenaces y coherentes que denotan la naturaleza viril de los mismos, y se le adjudica a las mujeres el carácter engañoso, frívolo e inestable de las personalidades femeninas, tan divulgado por la misoginia romántica para justificar la inferioridad de la mujer.<sup>118</sup>

A su vez, Freud —profundamente influido por las investigaciones de Charcot— pronuncia en Viena en abril de 1886 ante la Sociedad de Médicos, una conferencia sobre la histeria masculina, que será mal acogida. Encuentra una profunda oposición por parte del gran psiquiatra alemán de la época, Theodor Meynert (1833-1892), de la Universidad de Viena, con quien Freud hizo una pasantía psiquiátrica; este lo desafía a encontrar en Viena un solo caso de histeria masculina. El fundador del psicoanálisis se enfrenta a tanta resistencia por parte de sus colegas que únicamente puede dar cuenta de tan solo «un caso clásico de hemianestesia histérica en un hombre» y debe renunciar a probar delante de sus colegas la existencia de la enfermedad en los varones, lo que no impedirá que en un futuro trate muchos casos de histeria masculina, como señala en su escrito «La etiología de la histeria» de 1896. En él señala, sin mayores detalles, que ha logrado tratar a seis varones con dicha enfermedad.<sup>119</sup>

Resultará más rentable —por lo tanto— dedicarse a presentar los casos de las mujeres histéricas, patología aceptada por definición como perteneciente al sexo femenino.<sup>120</sup> De modo que, en coautoría con Josef Breuer (1842-1925), Freud publicará en 1895 *Estudios sobre la histeria*, que versan sobre la historia de ocho mujeres histéricas, todas pertenecientes a clases acomodadas, que supuestamente

---

117 Ib., p. 158. La traducción es mía.

118 Esta interpretación coincide con el concepto de «la mujer» acuñado en la misoginia romántica (cf. Amorós, Puleo, Valcárcel).

119 S. Freud, *La etiología de la histeria*, 1896, pp. 304 y 308.

120 R. Dadoum, *Freud*, p. 48.

se habrían curado con la intervención médica de los dos científicos.<sup>121</sup> Como bien señala Ana M. Fernández, «si bien Freud descentró la historia del discurso neurológico psiquiátrico, vale preguntarse en qué medida pudo descentrarse del discurso médico sobre “la mujer”, de larga tradición en el pensamiento occidental».<sup>122</sup>

En Viena, Freud se proclama partidario de las dos escuelas psiquiátricas francesas frente a la sexología emergente en Alemania. En efecto, las escuelas de Nancy y La Salpêtrière proveen a Freud de elementos que lo llevarán a su método catártico usado con Breuer y, posteriormente, a la creación del psicoanálisis. De los estudios de Charcot, Freud aprende los fenómenos referidos a la etiología traumática, y de Hippolyte Bernheim (1840-1919) —partidario de la sugestión psicoterápica contraria al hipnotismo que utilizaba el médico de La Salpêtrière— recibe la inspiración para la curación por la palabra.<sup>123</sup> Contrariamente a la ambigüedad de Charcot con respecto a la sexualidad involucrada en la historia, entre 1888 y 1893 Freud construye un nuevo concepto de la historia, relacionando su origen traumático —concepto que acuñara su maestro— con causas sexuales, indicando que la historia sería la consecuencia de un abuso sexual sufrido realmente por el sujeto en la infancia (Teoría de la Seducción).<sup>124</sup> Freud abandona la Teoría de la Seducción a partir de 1897 por la Teoría del Fantasma, que sería la manera por la cual el sujeto se representa a sí mismo su historia o la historia de sus orígenes, lo que resultaría igualmente eficaz para la producción de la neurosis y también tendría un anclaje en la sexualidad temprana. En *Estudios sobre la historia* mencionados, Breuer, incluso más aún que Freud, privilegia el registro de la imaginación, especialmente en el caso de Anna O., uno de los casos más paradigmáticos.<sup>125</sup>

---

121 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 290-291.

122 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 60.

123 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 111, 290 y 489.

124 *Ib.*, p. 489.

125 En 1895, fecha de la aparición de los *Estudios*, nace el sexto hijo de Freud, una niña, a quien llama Anna, en honor de una paciente favorita, según Jones en sus estudios de la vida cotidiana de Freud. ¿Quién otra podía ser sino Anna O. la paciente por excelencia de los *Estudios*? Ernest Jones, <www.museumfreud,viequotidienne>.

De este modo, y tendiendo un vínculo con la Antigüedad<sup>126</sup> y la creencia acerca de la histeria como propiamente femenina relacionada con poseer una matriz, las ocho mujeres de Breuer y Freud reinstalan en el discurso psiquiátrico la asociación de la histeria con la mujer y su sexualidad. Así, se describe en el *Diccionario* mencionado: «las exposiciones teóricas de los dos autores son admirablemente límpidas, y las historias de estas enfermas, transcritas en un estilo novelado, contribuyen a dar vida a figuras femeninas semejantes a las descritas por Gustave Flaubert (1821-1880) u Honoré de Balzac (1799-1850)». <sup>127</sup> Sin embargo, en estos escritos Freud tiene la honestidad de no abandonar la tesis de Lepois, Charcot y Briquet acerca de la histeria masculina y resuelve la contradicción con una pirueta textual: «una vez más, esta circunstancia [el trauma psíquico] es bien evidente en aquellos casos clásicos de histeria traumática que Charcot demostró en pacientes de sexo masculino. [...]. La conducta de dichos pacientes, empero, no discrepa en modo alguno de la histeria femenina común, sino que constituye un ejemplo por excelencia de la misma». <sup>128</sup> De nuevo la contradicción entre el nombre de la enfermedad y la constatación de esta en varones no es relevada.

No obstante, en su mayoría, los casos de histeria masculina citados tienen que ver con accidentes en el trabajo, maltratos por parte de otros hombres, o neurosis de guerra. En el caso de los varones, los desencadenantes de la enfermedad (la fuente del trauma psíquico) aparecen más cercanos a los traumatismos (accidentes físicos) y los de las mujeres, más cercanos a incidentes de seducción sexual o emocionales. ¿Serán del exclusivo dominio femenino los «traumas» relacionados con la sexualidad? Esto vendría a confirmar nuevamente el término *histeria* como propio de las mujeres. Como lo indica el *Diccionario*, «no nos asombremos que los *Estudios* de Freud y Breuer,

---

126 En su autobiografía, Freud señala: «tampoco sabía en aquella época que al referir la histeria a la sexualidad había retrocedido a los tiempos más antiguos de la Medicina y me había unido a un juicio de Platón. Esto último me lo reveló mucho después la lectura de un trabajo de Havelock Ellis», *Obras completas*, p. 2771.

127 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 290.

128 S. Freud y J. Breuer, *Estudios sobre la histeria*, 1895, en Freud, *Obras completas*, p. 52.

en los que se cuentan magníficamente las relaciones íntimas entre padres abusadores, madres sumisas e hijas rebeldes y víctimas, hayan fascinado a los escritores. La obra era (y sigue siendo) una suerte de síntesis de todos los interrogantes propios de la sociedad occidental de fin de siglo: emancipación de las mujeres, decadencia del patriarcado, emergencia de una nueva forma de diferencia de los sexos». <sup>129</sup> En las víctimas —como las denomina el *Diccionario*—, es decir, los casos que reportan los *Estudios*: Fräulein Anna O., Frau Emma von N., Miss Lucy R., Katarina, Fräulein Elizabet von R., Fräulein Matilde H., Fräulein Rosalie H., Frau Cécile, se registra la etiología sexual.

Sin precisar acerca de pacientes femeninos o masculinos, Freud, sin embargo, introduce la asociación de la histeria con la sexualidad en su prólogo a la primera edición de *Estudios*. El Maestro dice así: «[...] nuestras experiencias han sido recogidas en la práctica profesional privada, en el seno de una clase social culta e ilustrada, y su contenido roza en múltiples sentidos la vida y los destinos más íntimos de nuestros pacientes. Significaría cometer un grave abuso de confianza publicar tales revelaciones, a riesgo de que los pacientes sean identificados y de que en sus círculos se difundan hechos que solo pudieron ser confiados al médico. De ahí que hayamos tenido que renunciar a las observaciones más instructivas y demostrativas, que *en primer lugar conciernen, naturalmente, a aquellos casos en los cuales las condiciones sexuales y matrimoniales tuvieron importancia etiológica. Tal es el motivo de que solo hayamos podido demostrar muy fragmentariamente nuestro concepto de que la sexualidad, en tanto que fuente de traumas psíquicos [...] desempeña un papel cardinal en la patogenia de la histeria.* Simplemente hemos tenido que excluir de esta publicación las observaciones más crudamente sexuales». <sup>130</sup>

A lo largo de sus escritos y de los casos que Freud presentará durante el desarrollo de su profesión, como es el paradigmático caso

---

129 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 290.

130 S. Freud y J. Breuer, «Prólogo a la primera edición», firmado por Freud y Breuer, de *Estudios sobre la histeria*, p. 39. La cursiva es mía.

Dora, asociará la sexualidad preferentemente como *papel cardinal en la patogenia de la histeria* en la descripción de mujeres histéricas. Al parecer, Breuer, aun cuando también hubiera suscrito este prólogo, no habría estado de acuerdo con Freud en atribuir a la histeria una etiología puramente sexual. Como señala James Strachey<sup>131</sup> en la presentación de la obra, varias son las divergencias entre los autores que conducirán a la ruptura entre ellos: la teoría freudiana sobre la histeria se impondrá a partir de ese mismo momento.

¿Podríamos pensar que Breuer no logra aceptar la hipótesis de Freud sobre la sexualidad a raíz de la escabrosa historia que más adelante se dio a conocer, acerca del fracaso terapéutico con su única paciente de dichos *Estudios*, Anna O.<sup>132</sup> En efecto, el caso de Anna O. (Bertha Pappenheim, 1860-1936) proyecta una sombra funesta sobre las investigaciones de los autores en cuestión. Anna O. constituye el mito fundador del psicoanálisis, al tomar ella la iniciativa de sugerir a Breuer una atenta escucha a sus palabras y darle el nombre a esta cura de *talking cure* y de *chimney sweeping*, o sea, ‘cura por la palabra’ y ‘deshollinamiento de la chimenea’, con lo que define estos dos procesos que el médico clasificará bajo el nombre de *catarsis*. Por lo que sostiene los *Estudios*, Bertha Pappenheim habría sido curada por el tratamiento de Breuer,<sup>133</sup> pero años más tarde la historiografía en manos de Henri F. Ellenberger, en 1970, descubre que, muy por

---

131 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 293.

132 En la *Historia del movimiento psicoanalítico* de 1914, Freud se refiere a que Breuer hubiera dicho «de su primera famosa paciente [...] el elemento sexual se hallaba en ella singularmente poco desarrollado, no habiendo aportado nunca factor alguno a su rico cuadro patológico», p. 1897.

133 En su *Autobiografía*, 1925-1926, Freud, señala: «[...] consiguió Breuer, después de una larga y penosa labor, libertar a la enferma de todos sus síntomas. La sujeto quedó así curada, y no volvió a experimentar perturbación alguna del histérico, habiéndose demostrado luego capaz de importantes rendimientos intelectuales», p. 2769. Esta afirmación se contradice con otra que hace el propio Freud en una carta a su futura mujer en 1883 acerca de un nuevo internamiento de Bertha Pappenheim en el sanatorio de Gross-Enzersdorf, en circunstancia que el tratamiento de Breuer que la «hubiera curado» termina en 1882. En 1887, la esposa de Freud (amiga de Bertha) escribe a su madre que la paciente aún sufre de alucinaciones. Solo se conoce la cura de Pappenheim en 1890 cuando puede recuperar su trabajo social feminista (según <<http://antieieia.blogspot.com/2006/01/historiales-clnicos-de-freud-anna-o.html>>).



el contrario, Bertha recayó en la enfermedad y estuvo varias veces internada antes de su definitiva curación, que, aparentemente, se hubiera debido a su dedicación al trabajo social feminista.

En efecto, Bertha —rechazando su lengua materna— utilizaba el inglés en las sesiones de análisis como signo de pertenencia simbólica al movimiento feminista anglosajón. A lo largo de su vida realizó importantes labores sociales desde la perspectiva feminista. Investigó «la trata de blancas» en los Balcanes, Rusia y Oriente Medio, escribiendo un riguroso estudio; en Alemania fundó la Liga de Mujeres Judías, preocupada por su condición; tradujo al alemán la obra de Mary Wollstonecraft, entre otras cosas, y pasó a figurar como la fundadora del feminismo en Alemania. Después de la Segunda Guerra Mundial se la consideró una figura importante del feminismo y de la historia de las mujeres.<sup>134</sup> Resulta paradójico que la primera paciente psicoanalítica, supuestamente curada por el método catártico, no quisiera saber nada del psicoanálisis en los años siguientes a abandonar el tratamiento y se «oponía con vehemencia a toda sugerencia de tratamiento psicoanalítico para las personas que estaban a su cargo», según cuenta Dora Edinger, quien trabajó para Pappenheim y recopiló sus textos, cartas y testimonios.<sup>135</sup>

En efecto, diversos autores, además de Henri F. Ellenberger se han ocupado de desmitificar el caso *Anna O.*, para la turbación de la historia oficial del psicoanálisis. Albrecht Hirschmüller en 1978 y más tarde Mikkel Borch-Jacobsen en 1995 dan cuenta de una historia muy diferente sobre el tratamiento de Bertha. En primer lugar, la paciente no habría sido tratada por el método de catarsis, por más que ella evocara con Breuer sus recuerdos y fantasías; habría sido tratada por hipnosis y morfina.<sup>136</sup> En segundo, la dramática reconstrucción freudiana del embarazo histérico de *Anna O.* interpretado por Freud como prueba de amor de transferencia por su analista,

---

134 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 774.

135 *Ib.*, p. 775.

136 El tratamiento la hubiera vuelto morfinómana, condición que fue desencadenante de muchos tratamientos médicos futuros, según relatan los autores mencionados.

resultaría bastante dudosa y lejana a los hechos sucedidos. La estrategia de Freud y Breuer habría consistido, primeramente, en probar con el caso *Anna O.* que descubrían cronológicamente, antes que el psiquiatra francés Pierre Janet, la cura catártica y de este modo adjudicársela.<sup>137</sup> Y, más adelante, recurrirían al caso clínico en cuestión para ilustrar el descubrimiento del amor de transferencia con la leyenda del embarazo histérico de la paciente supuestamente enamorada de su analista.

Del mismo modo que la cura por la palabra solo constituyó una parte del tratamiento de Bertha Pappenheim, los historiógrafos no oficiales del psicoanálisis consideran una leyenda el embarazo histérico de Bertha, su «enamoramiento» de Breuer y no estiman probable el abandono por parte de este último del tratamiento de la paciente por miedo a los celos de su mujer, tal como ha explicado Freud. Este devenir terapéutico estaría destinado a probar *a posteriori* el descubrimiento de la transferencia amorosa por parte de los sujetos en análisis con su terapeuta. La leyenda del embarazo histérico de Bertha habría sido reconstruida y corroborada por Ernest Jones (1879-1958), discípulo y biógrafo de Freud en 1953, a partir de recuerdos, deducciones e hipótesis que le hubiera transmitido el propio Freud en muchas ocasiones. La «fábula del embarazo nervioso», como la llama el *Diccionario*, y su ratificación por parte de Jones, ¿no estaría destinada a posicionar el elemento *sexualidad femenina* junto al primer caso de histeria referida por el psicoanálisis, en circunstancias que el mismo Breuer no había reparado en etiología sexual alguna en su paciente? A pesar de todo, la historia oficial y los psicoanalistas hasta la actualidad evitan reconocer la lectura crítica de los acontecimientos y prefieren asumir la creencia del mito fundador del psicoanálisis con el caso de *Anna O.* Como explica el *Diccionario* mencionado: «a pesar del trabajo pionero de Ellenberger y la aportación de Hirschmüller, quienes mostraron que Bertha Pappenheim se había sobrepuesto a su enfermedad por un compromiso militante del cual

---

137 Mikkel Borch-Jacobsen, *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*, París, Aubier, 1995, comentado en *Carnet/Psi* por Jean François Rabain en <<http://carnetpsy.com/ARCHIVES/Ouvrages/Items/cp12d.htm>>.

estaba ausente cualquier relación carnal con hombres, los psicoanalistas más serios han seguido considerando como verdad intocable los cánones de la historiografía oficial». <sup>138</sup>

Para los propósitos de nuestro estudio, no deja de resultar paradójico que la mujer paradigmática de la demostración del tratamiento sobre la histeria sea una mujer brillante, <sup>139</sup> que hablaba varios idiomas, que se sintiera cercana al feminismo anglosajón y que, finalmente, fuera considerada entre las fundadoras del feminismo alemán. Parece una ironía que esta mujer —modelo de la curación por la palabra— no hubiera sido realmente curada, sino más tarde gracias a su militancia feminista y al trabajo social en favor de su género. Resulta interesante la pregunta que se hace al respecto la enfermera psiquiátrica francesa Chantal Bernard sobre la histeria femenina decimonónica: «¿no fueron quizás las grandes representaciones históricas en esa época la puesta en escena de un malestar social, una tentativa de comunicación con los representantes del otro sexo o una empresa para salir de una situación bloqueada?». <sup>140</sup> En efecto, según el *Diccionario* mencionado, Bertha Pappenheim por su trabajo feminista habría abandonado una «situación bloqueada» y se habría «curado» de su mal. La ironía consiste en que el psicoanálisis tradicional, tan indiferente y contrario al feminismo, debe su mito fundador a una feminista que proporcionó involuntariamente su historia para la construcción de una leyenda. Leyenda útil a una disciplina que la propia feminista rechazó después de su tratamiento fallido.

Como añade el *Diccionario*, «todos los estudios de casos son contruidos como ficciones destinadas a validar las hipótesis de los

138 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 777.

139 Freud describe a la primera paciente de Breuer en su *Autobiografía* (1925-1926-1935) como sigue: «la paciente era una muchacha de ilustración y aptitudes nada comunes», p. 2768. Sin embargo, a lo largo de toda la obra y sabiendo que Bertha Pappenheim era cercana a la familia de su mujer, no hay ninguna alusión acerca de su compromiso social y menos aún del trabajo realizado con y por las mujeres de su época.

140 Chantal Bernard, «De Anna O. a Bertha Pappenheim», <[www.psychanalyse-paris.com](http://www.psychanalyse-paris.com)>, 2003.

sabios y el caso solo tiene valor de verdad en su aspecto de ficción». <sup>141</sup> Con la historiografía psicoanalítica que se desarrolló más adelante, se comprobó que ninguna de las mujeres histéricas tratadas en los *Estudios* fue verdaderamente curada por el tratamiento. Sin embargo, esto no resulta suficiente para desmerecer las investigaciones freudianas y los descubrimientos de ciertos fenómenos que constituirán una base que se irá fortaleciendo en su clínica a lo largo de los años, tales como la *abreacción*, <sup>142</sup> la *resistencia*, <sup>143</sup> la *represión* <sup>144</sup> y la *transferencia*. <sup>145</sup>

Realidad o ficción del mito fundador del caso *Anna O.* y curación o fracaso en el tratamiento de las ocho pacientes referidas en los *Estudios de la histeria*, estos trabajos —pioneros de una larga investigación psicoanalítica— constituyen un fundamento ¿intuitivo-hipotético? de conceptos que se irán, efectivamente, articulando a lo largo de toda la clínica heredera de estos primeros pasos. A pesar de todas las críticas a estos primeros trabajos, ciertamente oportunistas pero no menos valiosos, el *Diccionario* nos explica que en ellos se avanzaron los conceptos básicos del psicoanálisis, como los ya mencionados en el párrafo anterior, además de una profundización en lo inconsciente y en el estudio de la conversión de una energía libidinal (psíquica) en una somatización que tiene un significado simbólico. <sup>146</sup>

El mérito principal de esta publicación fundadora de la teoría psicoanalítica consiste en posicionarse frente a uno de los temas claves del siglo XIX, *la sexualidad*, desde otro lugar que la *Scientia*

141 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 291.

142 Descarga emocional.

143 Respuesta defensiva en el marco del tratamiento que obstaculiza el mismo.

144 Mecanismo por el cual se impide el acceso a la conciencia a elementos pulsionales y a su descarga directa. Piedra angular del edificio psicoanalítico, como señala Freud, en su *Historia del movimiento psicoanalítico*, era un concepto que ya estaba presente en la filosofía alemana, como él mismo reconoce en un pasaje de la obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1987, p. 1900.

145 «Proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos [...] y de un modo especial dentro de la relación analítica», J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 459.

146 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 490.

*sexualis*<sup>147</sup> emergente a finales de siglo, es decir, situándose frente al complejo tema del deseo humano y no puramente frente al uso mecánico de la genitalidad. Sin embargo, Foucault<sup>148</sup> no diferencia especialmente las investigaciones de Freud de la ciencia mencionada, aun cuando reconoce que existe en sus descubrimientos una nueva racionalidad. Cuando trata «la confesión» por parte del paciente como *codificación clínica*, el filósofo homologa la nueva técnica de la *asociación libre* a la hipnosis y a los cuestionarios exhaustivos de la práctica médica tradicional como un dispositivo de control sobre la sexualidad y su discurso.<sup>149</sup>

### 1.5. Freud y la nueva racionalidad en sus descubrimientos acerca de la subjetividad

En efecto, existe en el pensamiento freudiano una nueva racionalidad acerca del estudio de la psiquis, que lo va a alejar del dispositivo de control y de higienismo que caracterizara a la medicina. Desde 1886, cuando Freud escribe su gran admiración por Charcot y le expresa a su novia: «¡Ser Charcot o nada! Sea: ¡Quizás pueda igualar a Charcot!»,<sup>150</sup> hasta 1926, en que escribe «un estudio sustancial», *Psicoanálisis y medicina*,<sup>151</sup> el Maestro ha recorrido un largo camino que lo separa de la medicina y de su ideología de control y de higienismo.

En efecto, Freud no ve con buenos ojos las pretensiones de apropiación por parte del cuerpo médico de la nueva ciencia emergente, especialmente porque el psicoanalista debe tener «implicaciones sociopolíticas» y porque «la enseñanza psicoanalítica comprendería también otras ramas del saber, muy extrañas al médico y que no ve ni por asomo en el ejercicio de su profesión: la historia de la civilización, la mitología, la psicología de las religiones, la historia y la

---

147 Con Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Kaan y otros.

148 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, tomo I, pp. 76 y 87.

149 *Ib.*, pp. 89-90.

150 Carta a Martha Bernays (2 de febrero de 1886) citada por R. Dadoum, *Freud*, pp. 40-41.

151 *Ib.*, p. 160.

crítica literaria», con objeto de mejor internarse en la «omnipotencia de la sexualidad» y en el terreno de lo inconsciente.<sup>152</sup> Freud a lo largo de su extensa obra —si bien no se muestra crítico en el tema que aquí abordamos, es decir, dominación masculina frente a subordinación femenina— cuestiona la cultura y las relaciones de poder.

Precisamente un año más tarde, en 1927, en su escrito *El porvenir de una ilusión*, Freud examina con mucha lucidez las relaciones de poder entre los humanos llegando a señalar que «el hombre mismo, individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro en cuanto *este utiliza su capacidad de trabajo o hace de él un objeto sexual*».<sup>153</sup> Más adelante agrega que «experimentamos así la impresión de que la civilización es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción».<sup>154</sup>

A su vez, el autor define de qué manera los mecanismos de poder que vehicula la cultura se han interiorizado en nuestra psiquis: «una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el *superyó*,<sup>155</sup> que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos». Continúa así: «en lo que se refiere a las restricciones que solo afectan a determinadas clases sociales, la situación se nos muestra claramente y no ha sido nunca un secreto para nadie. Es de suponer que estas clases postergadas envidiarán a las favorecidas sus privilegios y harán todo lo posible por liberarse del incremento especial de privación que sobre ellas pesa» y añade «cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizás —y así sucede en todas las civilizaciones actuales—, es comprensible que los

---

152 Ib., pp. 161-162.

153 La cursiva es mía.

154 S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 2962.

155 Instancia de la personalidad, por lo general inconsciente que es construida por las normas, prohibiciones e ideales para los individuos. «Se constituye en juez y censor con respecto al yo». J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 440.

oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco. [...] La hostilidad de estas clases sociales contra la civilización es tan patente que ha monopolizado la atención de los observadores impidiéndoles ver la que latentemente abrigan también las otras capas sociales más favorecidas. No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece». <sup>156</sup>

Resultan notables estas reflexiones políticas de un médico burgués de la época. Posiblemente, cierta libertad de pensamiento en cuanto a la moral victoriana se explica por esta ideología, sobre todo su actitud de abstenerse de juicios morales frente a conductas irregulares que habrían sido objeto de escarnio y reproche, desde una perspectiva higienista (por ejemplo, la inversión sexual, el fetichismo, la masturbación infantil, entre otras). Como bien señala Roger Dadoum, en los escritos de Freud *El porvenir de una ilusión* y *El malestar de la cultura* «cabe ver en ellos algo así como un amplio manifiesto político del psicoanálisis». <sup>157</sup>

Sin embargo, nos parece elemental, en estas reflexiones acerca de las clases y los grupos dominantes y dominados, que Freud se hubiera referido a la dominación universal del colectivo de varones sobre el colectivo de mujeres ya que, tal como indica Scott, <sup>158</sup> el modelo primario para toda dominación es la dominación masculina que se perpetúa durante siglos en la historia de la humanidad. Resulta sorprendente la ceguera de Freud frente a este tema en un siglo en que especialmente ello constituía una cuestión polémica y un hito político. Más aún, considerando la magnitud de temas socioculturales que estudia el Maestro y lo prolífico de su pensamiento, nos podemos preguntar si la omisión del obvio fenómeno de dominación masculina a lo largo de la historia de la humanidad corresponde a un criterio de naturalización de dicho fenó-

---

156 S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, pp. 2965-2966.

157 R. Dadoum, *Freud*, p. 146.

158 Nerea Aresti, «La categoría de género en la obra de Joan Scott», en C. Bordenas (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 223-232.

meno, o se trata de una connivencia inconsciente con él, como miembro del grupo dominante y, como consecuencia, del silenciamiento del mismo. Tal como expone Laqueur, el contexto histórico envuelve de tal modo la percepción de la realidad de los sujetos que es capaz de camuflarla para volverla imagen y semejanza de los prejuicios. Esto constituiría, según este autor, la creación discursiva de la diferencia sexual según las diversas épocas de la historia de la humanidad.<sup>159</sup>

La diferencia sexual jerarquizada con el polo superior colocado en lo masculino y el inferior en lo femenino es un fenómeno que hoy resulta evidente para todo cientista humano que no escoja desconocer la realidad social y política. No era desconocido tampoco en el siglo XIX y en los albores del XX a partir de las reivindicaciones feministas, tanto de hombres como de mujeres; sin embargo, este fenómeno no fue relevado por el Maestro, lo que llama especialmente la atención si consideramos que uno de los primeros trabajos del creador del psicoanálisis consistió en traducir las obras completas de John Stuart Mill, entre 1879 y 1880, traducción que reunió los textos *Platón, Estudio sobre la cuestión obrera y el socialismo* y —cómo no— *Sobre la emancipación de las mujeres*.<sup>160</sup>

Suponiendo que Freud hubiera ignorado las obras de Poullain de la Barre, de Condorcet, de Wollstonecraft y tantas otras, aun cuando no hubiera observado la «hostilidad [...] tan patente que ha monopolizado la atención» de los movimientos feministas y sufragistas que incluso aparecían en revistas conocidas de la época,<sup>161</sup> no deja de resultar indicador de su falta de compromiso con la dominación

---

159 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, p. 337.

160 R. Dadoum, *Freud*, p. 42.

161 En la revista inglesa *Hello* se publicaron con fotografías las marchas de las mujeres sufragistas inglesas, en 1903; en 1913, la protesta de Emily Davison y su muerte en el hipódromo, su funeral y la manifestación callejera de las mujeres; en 1914 y también extensamente documentados fotográficamente la protesta y encarcelamiento de Mrs. Pankhurst, incluso el suplicio a que fue sometida obligándola a ingerir alimentos. En 1926, el mismo año del artículo de Freud que comentamos, se publica en la misma revista y muy documentada fotográficamente la marcha de las mujeres a través de toda Inglaterra que congregó a más de 100 000 mujeres por la paz y por su visibilidad pública. En *Hello*, vol. 1, *The 20th Century in pictures, 1900-2000*, Londres, Wellington House, 2000.



de género el hecho de referirse en su artículo al *hombre* como uno universal. Esta referencia, pretendidamente neutra, ignora sistemáticamente a las mujeres, o sea, a la mitad oprimida de la humanidad, especialmente en esos momentos de escaso acceso a los derechos ciudadanos y a los medios de producción para ellas. Más adelante en el texto, Freud responde a nuestras inquietudes que nos orientan acerca de su pensamiento sobre la dominación masculina. Recurre una vez más a la legitimidad de la naturaleza, algo que parecía superado en su discurso. Poniéndose en el papel de un supuesto interlocutor, el Maestro le hace decir lo siguiente «ha dicho usted, por ejemplo, que la civilización crea las representaciones religiosas y las pone a disposición de sus participantes. Sin saber a punto fijo por qué, encuentro en estas afirmaciones algo extraño. No las encuentro tan *naturales* como encontraría, por ejemplo, la de que la civilización ha regulado el *reparto* de los productos del trabajo o los *derechos sobre la mujer* y el hijo». <sup>162</sup> Es indudable, entonces, que, al referirse *al hombre* durante todo su escrito, Freud se refería al varón y no a la *especie humana*. Es más, no cabe duda de que el interlocutor imaginario con quien dialoga es un varón. Y, por lo tanto, según sus palabras, el Maestro reconoce como algo «natural» el hecho de que la ley se construya entre pares, varones, y que ellos (quienes construyen la civilización) decidan —con la justificación de la naturaleza— adjudicarse los derechos sobre las mujeres y los hijos.

Una prueba más de que su pensamiento únicamente tiene en cuenta la obra de los varones a lo largo de la historia es la referencia a su escrito *Tótem y tabú* <sup>163</sup> como inicio de la institución de la divinidad (masculina), en sustitución del padre, muerto por sus hijos. Para el creador del psicoanálisis, «la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en relación con el padre». <sup>164</sup> Y añade: «la debilidad mental de individuos tempranamente habituados a aceptar sin crítica los absurdos y las contradicciones de las doctrinas religiosas no

---

162 S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 2971. La cursiva es mía.

163 Tema que desarrollaremos más adelante en este trabajo.

164 *Ib.*, p. 2985.

puede ciertamente extrañarnos». Finalmente, aparece en el texto lo que nos temíamos: la inferioridad de la mujer frente al varón en algo tan importante como la inteligencia y la razón que nos liberarían de la tal neurosis religiosa. De tal neurosis, fruto del instinto, solo podría liberarnos la inteligencia, ya que «es el único medio que poseemos para dominar nuestros instintos. ¿Cómo, pues, esperar que estos individuos, sometidos a un régimen de restricción intelectual, alcancen alguna vez el ideal psicológico, la primacía del intelecto? Tampoco ignora usted que a *la mujer, en general, se le atribuye la llamada “debilidad mental fisiológica”* (Moebius, 1903), esto es, *una inteligencia inferior a la del hombre. El hecho mismo es discutible, pero uno de los argumentos aducidos para explicar semejante inferioridad intelectual es el de que las mujeres sufren bajo la temprana prohibición de ocupar su pensamiento con aquello que más podía interesarlas, o sea, con los problemas de la vida sexual. Mientras que sobre los comienzos de la vida del hombre sigan actuando, además de la coerción mental sexual, la religiosa y la monárquica, derivada de la religiosa, no podremos decir cómo es el hombre en realidad*».<sup>165</sup>

El párrafo mencionado resulta ambiguo. Por una parte, puede parecer que el Maestro piensa que *es discutible la debilidad mental fisiológica de la mujer* y, por otra, culpa a la temprana represión de la sexualidad que sufren las niñas como causa de lo primero. En efecto, lo había explicado años antes, en su artículo de 1908, *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*: «No creo que la antítesis biológica entre trabajo intelectual y actividad sexual explique la “debilidad mental fisiológica” de la mujer, como pretende Moebius en su discutida obra. En cambio, opino que la indudable inferioridad intelectual de tantas mujeres ha de atribuirse a la coerción mental necesaria para la coerción sexual».<sup>166</sup> ¿Serían los niños más afortunados que las niñas para desarrollar mejor su pensamiento por estar menos reprimidos en su sexualidad? El niño, agrega, una vez que crece se vuelve un hombre menos desamparado. «Su ciencia le ha enseñado muchas cosas desde los tiempos del Diluvio y ha de ampliar aún más

---

165 Ib., p. 2987. La cursiva es mía.

166 S. Freud, *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, 1908, p. 1259.

su poderío». <sup>167</sup> El desamparo del niño al cual se refiere Freud lo llevaría a imaginar o desarrollar el «sentimiento oceánico» o la unión con un todo. Sin embargo, este sentimiento de desamparo se refiere al padre, y la defensa frente a ello, es decir, el «sentimiento oceánico», estaría en relación consigo mismo. El temor del desapego a la madre, por la paulatina adquisición de autonomía por parte del niño, estaría de este modo obviado en esta explicación. Será la intervención del padre la que lo librará de tal «sentimiento oceánico», que sería una de las vías para desarrollar sentimientos religiosos. A este respecto agrega: «me sería imposible indicar ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno. Con esto pasaría a segundo plano el papel del “sentimiento oceánico” que podría tender, por ejemplo, al restablecimiento del narcisismo ilimitado». <sup>168</sup> Hasta aquí el deseo de amparo con respecto a la madre es ignorado, incluso se podría deducir que el «sentimiento oceánico» podría referirse a la fantasía acerca del estadio *intra*-útero. Sin embargo, no es así y ello pasa a segundo plano frente a un deseo de amparo aún mayor que es la búsqueda del amparo del padre.

Continuando en esta reflexión, Freud llega a la conclusión de que el modo más sano para evitar el sufrimiento del desamparo es reorientar la energía afectiva y psicológica al trabajo intelectual del artista, del investigador, proceso que llamará *sublimación*. Se refiere ampliamente a este punto en una nota a pie de página que dice lo siguiente: «la posibilidad de desplazar al trabajo y a las relaciones humanas con él vinculadas una parte muy considerable de los componentes narcisistas, agresivos y aun eróticos de la libido, confiere a aquellas actividades un valor que nada cede en importancia al que tienen como condiciones imprescindibles para mantener y justificar la existencia social. La actividad profesional ofrece particular satisfacción cuando ha sido libremente elegida, es decir, cuando permite utilizar, mediante la sublimación, inclinaciones preexistentes y tendencias instintuales evolucionadas o constitucionalmente reforzadas». <sup>169</sup>

---

167 S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 2988.

168 S. Freud, *El malestar de la cultura*, 1929-1930, p. 3022.

169 *Ib.*, p. 3027.

La sublimación, entonces, sería una de las soluciones para compensar el desamparo del ser humano. Nos preguntamos, aun cuando resulte «discutible» la inferioridad de la inteligencia en la mujer: ¿se produce la sublimación del mismo modo para hombres y mujeres si la represión sexual en la niña es mayor?, ¿dispondría la mujer de un mayor *quantum* de libido desponible para sublimar? Y, si así fuera, ¿cómo podría acceder a los espacios de sublimación en el ámbito de la cultura cuando la mayoría pertenece de preferencia a los varones? ¿Sería la tarea de reproducción (de la especie y de los cuerpos) suficiente para la sublimación de toda esa energía? Nos parece, una vez más, que el hecho de la diferencia del lugar que ocupa la mujer en la sociedad patriarcal es obviado por Freud y que, detrás del consabido *hombre* neutro, se está refiriendo solo a los varones. Para empezar, la posibilidad de sublimación no se ofrece a la mujer de la misma forma que al varón desde el ámbito público: estamos en una época (principios del siglo xx) en que el acceso a la ciencia, a la política, al arte y a los trabajos creativos está prácticamente vedado para las mujeres, siendo estas condenadas al trabajo doméstico, «de Sísifo», según la expresión de Brigitte Weisshaupt, trabajo sin descanso que se reinicia de manera idéntica después de terminado en una rueda sin fin como el mito de Sísifo.<sup>170</sup> De manera que pocas ocasiones tienen las mujeres de sublimar creativamente su desamparo. Por otra parte, no es la educación superior la que permite a las mujeres acceder a actividades creativas y productivas más allá de las permitidas para su género, es decir, todas las relacionadas con el ámbito privado y el papel de madre y esposa, salvo algunas excepciones, en el mejor de los casos, con los papeles sociales de cuidados de niños y enfermos.

Pero Freud nos ilustra sobre algo distinto y preocupante: no sería solo consecuencia del orden del sistema social y político esta dificultad para dedicarse a la transformación creativa de la energía psíquica de las mujeres, sino que «decimos también de las mujeres que *sus intereses sociales son más débiles* y su *capacidad de sublimación de los instintos menor* que la de los hombres. [...] Un hombre

---

170 Citada por Marit Rullman y Werner Schlegel, *Las mujeres piensan diferente*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 69.

alrededor de los treinta años nos parece un individuo joven, inacabado aún, del que esperamos aprovechará enérgicamente las posibilidades de desarrollo que el análisis le ofrezca. En cambio, una mujer de igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad de inmutabilidad psíquica. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz de cambiarlas por otras. No encontramos caminos conducentes a un desarrollo posterior; es como si el proceso se hubiera ya cumplido por completo y quedara sustraído a toda influencia; *como si la ardua evolución hacia la feminidad hubiera agotado las posibilidades de las personas*». <sup>171</sup>

*Esta ardua evolución hacia la feminidad* —que examinaremos más detenidamente en el curso de este trabajo— se refiere a que la mujercita en su primera infancia es «un hombrecito» en términos de una libido o energía sexual idéntica para ambos sexos (masculina), y en el curso de su crecimiento debe renunciar a esta supuesta identidad masculina y devenir femenina. Este proceso no está exento de avatares, tal como la percepción de no tener pene y con ello su «desventaja», <sup>172</sup> la consiguiente desvalorización de la madre y su abandono en busca de la valoración por parte del padre. Esto le produce melancolía causada por la desvalorización de la figura femenina, que, en definitiva, constituye una desvalorización de aquello en lo que ella habrá de devenir. En un segundo momento, la niña deberá despegarse del padre a cambio de una promesa de maternidad futura que le devolverá su valor. Para el Maestro, tanto trajín desgasta evidentemente la libido, envejece y vuelve rígido precozmente el aparato psíquico femenino. El hecho, entonces, de que la mujer *per se* tenga menores posibilidades de sublimación implícitamente determina que su desamparo no puede superarse de la misma manera que el del varón, con lo cual su búsqueda de protección se encontraría justificada. Se asocia, así, mujer a «sexo débil».

Sin embargo, el propio Freud reconoce que en estos avatares la cultura tiene en ello mucha responsabilidad y no es partidario de esencializar la feminidad como perteneciente a caracteres pasivos,

---

171 S. Freud, *La feminidad*, 1932-1933, pp. 3177-3178. La cursiva es mía.

172 *Ib.*, pp. 3167 y 3171.

sino que intenta explicarse la construcción por la cual la mujer «no nace, sino que se hace», como más tarde sostendrá Beauvoir desde otro ángulo. En su artículo de 1933 sobre la feminidad, Freud discute que la *pasividad* sea inherente a las mujeres y destaca las situaciones activas del cuidado de los hijos y de la familia. Indica lo siguiente: «lo que acaso sucede es que en la mujer, y emanada de su papel en la función sexual, una cierta preferencia por la actitud pasiva y los fines pasivos se extiende al resto de su vida», y más adelante: «[...] a este respecto debemos guardarnos de estimar insuficientemente la *influencia de costumbres sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas*».<sup>173</sup>

Podemos entonces asociar que «la ardua evolución hacia la sexualidad» que mencionara el Maestro previamente fuera consecuencia, quizás, de «la influencia de costumbres sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas» y, por lo tanto, causante de la represión de sus impulsos activos. Partiendo de la afirmación de Freud que nunca cuestionó a lo largo de sus estudios, esto es, que la energía psíquica es la misma para varones y niñas (una energía masculina, vale decir, activa), debemos entender que «las costumbres sociales» fuerzan a las niñas a reprimir los aspectos más activos inspirados por dicha energía psíquica, salvo en lo que respecta a la maternidad.

Lo complejo del modelo freudiano, con respecto a la diferencia sexual, es que su teoría participa de lo biológico y de lo psíquico, como él mismo define las pulsiones de autoconservación y sexuales,<sup>174</sup> indicando que lo instintivo tiene su asiento en lo somático (necesidades básicas del *infans*). Son los destinos de las pulsiones los que constituirán el proceso psicológico que llamamos *construcción de la subjetividad y sexuación* de los sujetos. A su vez, la anatomía ocupa

---

173 Ib., p. 3166. La cursiva es mía.

174 Freud distingue *pulsión* de instinto, aun cuando muchas veces utiliza el término *instinto*, con el objeto de precisar que el instinto (propio de los animales) tiene un objeto inamovible para su satisfacción, mientras que la pulsión (propia de los seres humanos) no tiene un objeto a priori, sino que lo va construyendo, es cambiante en función de la fantasía de su vida psíquica; existen objetos particulares para pulsiones parciales, etc.

un lugar privilegiado en la teoría de la diferencia sexual (presencia o no presencia del pene) e imprime una marca fundadora en el desarrollo del individuo. Al mismo tiempo, el psicoanálisis freudiano reconoce que el destino de los sujetos tiene que ver con la manera en que se posicionan en el orden simbólico del sistema sexo-género, ya sea en una posición masculina o femenina,<sup>175</sup> muchas veces contradiciendo el destino anatómico (como es el caso de la inversión sexual en ambos sexos, o del complejo de masculinidad en las mujeres). De modo que su modelo teórico con respecto a la subjetivación atañe a diversos ámbitos: la biología y anatomía humanas, la emergencia de los fenómenos psíquicos desde el nacimiento, la inserción en un sistema simbólico patriarcal, y los avatares históricos dentro de la unidad de crianza, la familia.

El inicio idéntico para todo ser humano, esto es, una libido<sup>176</sup> masculina/indeterminada<sup>177</sup> (activa) igual para ambos sexos y un objeto de amor primero, la madre, común para niñas y niños, se definirá en diferencia sexual según los avatares históricos al interior de la triada padre-madre-*infans*, que constituye la matriz por excelencia del sistema patriarcal occidental. Se deriva de este planteamiento no solo una historia intrapsíquica del individuo en función de una herencia de la civilización (prohibición del incesto y mandatos de exogamia), sino también una historia actual que concierne la anatomía de los cuerpos y las relaciones intersubjetivas. La riqueza y complejidad del planteamiento freudiano con su sesgo socio-político, aunque sorprenda por su silencio acerca de la dominación de género —la más básica y primaria de todos los sistemas de poder—<sup>178</sup> ha inaugurado una nueva racionalidad en la lectura de las subjetividades, especialmente en lo que se refiere a la sexualidad.

---

175 Según la relectura de Lacan de la obra freudiana.

176 Energía psíquica postulada por Freud como sustrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto, a la meta y a la fuente de la excitación sexual. En J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 221.

177 Según traducción de S. Tubert del concepto en alemán de *libido masculina*.

178 Según la definición de Joan Scott de *género* como categoría de análisis, en C. Borderías (ed.), *Joan Scott...*, pp. 223-232.

No obstante toda la crítica expuesta hasta ahora, la perspectiva psicoanalítica acerca de la sexualidad humana marca un cambio epistemológico importante y ciertamente aprovechable para la causa de la liberación de las mujeres. A pesar de que la anatomía es fundamental para la teoría psicoanalítica de la diferencia sexual, la sexualidad como tal no estaría asociada únicamente a la genitalidad o a la normalidad frente a la degeneración, sino a una energía psíquica (libido) que se origina en el deseo de amor y placer (*libido* significa ‘deseo’ en latín), equivalente para niños y niñas, y que seguirá un destino que se resolverá en la elección adulta del objeto de deseo.

En efecto, Freud da cuenta tempranamente de un concepto de sexualidad diferente del de su época. Se expresa de este modo en su *Autobiografía*: «en primer lugar, hemos desligado la sexualidad de sus relaciones, demasiado estrechas, con los genitales, describiéndola como una función somática más comprensiva que tiende, ante todo, hacia el placer, y solo secundariamente entra al servicio de la reproducción. Pero, además hemos incluido entre los impulsos sexuales todos aquellos simplemente cariñosos o amistosos para los cuales empleamos en el lenguaje corriente la palabra *amor*, que tantos y tan diversos sentidos encierra. [...] El hecho de desligar de la sexualidad los órganos genitales presenta la ventaja de permitirnos considerar la actividad sexual de los niños y de los perversos desde el mismo punto de vista que la de los adultos normales. De estas actividades sexuales —la infantil y la perversa— era la primera completamente desatendida y condenada la segunda con gran indignación moral, pero sin comprensión alguna. Para la concepción psicoanalítica también las más extrañas y repugnantes perversiones constituyen una manifestación de instintos sexuales parciales que se han sustraído a la primacía del órgano genital y aspiran independientemente al placer [...]. Además el psicoanálisis nos demuestra que todo individuo entraña algo de una elección de objeto homosexual. [...]. La segunda de las indicadas ampliaciones del concepto de la sexualidad queda justificada por aquella investigación psicoanalítica que nos demuestra que todos los sentimientos cariñosos fueron originariamente tendencias totalmente sexuales, coartadas después en su fin o sublimadas. En esta posibilidad de influir sobre los instintos sexuales reposa también la de utilizarlos



para funciones culturales muy diversas, a las cuales aportan una importantísima ayuda [...]».<sup>179</sup>

No obstante los esfuerzos de Freud por escapar al pensamiento decimonónico de higienismo y a los propósitos de la psiquiatría que no tienen en cuenta las influencias culturales sobre la subjetivación de los individuos, en lo que se refiere a la diferencia de los sexos y a la construcción de la feminidad, el Maestro no supera el discurso del siglo XIX sobre «la mujer». La mujer aparecerá en la obra freudiana como femenina en tanto su destino sea la maternidad o, por el contrario, asumiendo un «complejo de masculinidad» si su tendencia es al trabajo intelectual y a la vida pública. La mujer será la protagonista de todos los casos de histeria presentados a lo largo de la obra, así como objeto de reflexiones que la definen como estando «en desventaja»<sup>180</sup> por no ser varón, siéndole, por lo tanto, más ardua la tarea de devenir sujeto. Como tal, de acuerdo con la teoría, será siempre más dependiente y pasiva que los varones, su capacidad de sublimación será menor y su instancia moral no tendrá la altura de la de los hombres.<sup>181</sup> Treinta años de práctica psicoanalítica se traducen en estas definiciones de la mujer que la colocan precariamente en el lugar de sujeto. Como señala el propio Freud en 1931, «la pregunta que ha quedado sin respuesta y a la que yo mismo no he podido responder a pesar de mis treinta años de estudios del alma femenina es la siguiente: ¿qué quiere la mujer?». <sup>182</sup> En otras palabras, su interrogante tiene que ver con el destino del deseo de la mujer, como examinaremos más adelante.

¿Estamos frente a la lectura de la psiquis de las mujeres burguesas que se trataron con el psicoanalista o estamos frente a su propia interpretación sesgada por los prejuicios androcéntricos? Pensamos que ambas cosas están en juego en esta definición de la subjetividad femenina que se desarrolla a lo largo de la obra freudiana.

---

179 S. Freud, *Autobiografía*, p. 2779.

180 S. Freud, *La feminidad*, 1933, p. 3171.

181 *Ib.*, p. 3177.

182 Citado en Ernest Jones, «La vie quotidienne de Freud selon Ernest Jones», Jones II, 445, <<http://www.megapsy.com/Museum/pages/page319.htm>>.

Ciertamente, los prejuicios sexistas y la influencia de la misoginia romántica se encuentran presentes en el desarrollo de la obra psicoanalítica clásica, así como la tendencia imperante de toda ciencia humana o social de considerar al varón como sinónimo del ser humano (hombre=Hombre) y a la mujer como «la diferente», «la otra», que es definida a partir del *Uno*. Por esto último, sin duda, resulta más difícil una lectura de la feminidad que no se deje atravesar por los estereotipos no cuestionados. No obstante, dadas las condiciones de subordinación de las mujeres, conceptualizada por la intermediación de los síntomas de las mujeres burguesas tratadas por Freud y por sus relatos, su discurso testimonia una construcción de la subjetividad femenina constreñida por los mandatos de género, especialmente por la heterodesignación que la cultura le impone. La influencia de la heterodesignación de la mujer parecería impedir que Freud atribuya las conductas de rebeldía social de sus pacientes a otra causa que al «complejo de masculinidad»,<sup>183</sup> sin preguntarse si esa manifestación adulta de la libido única, masculina, que debió transformar la mujer a una clave de pasividad, no fuera más bien síntoma de la dificultad de aceptar dicha heterodesignación. Examinemos a continuación cómo se expresa la influencia decimonónica en los trabajos del psicoanálisis freudiano.

### 1.6. Influencias decimonónicas en el pensamiento del fundador del psicoanálisis

A pesar de lo valiosos que resultaron los trabajos de Freud y sus seguidores para el posterior desarrollo del psicoanálisis, se percibe una influencia de la *misoginia decimonónica* desde el inicio de los estudios, especialmente en los *Estudios sobre la histeria* ya mencionados: principalmente en el maquillaje del tratamiento de Anna O. como mito fundador y en los relatos de las siete histéricas que la acompañan en los *Estudios*.

---

183 A. Freud, *Análisis fragmentario de una histeria (Caso Dora)*, 1901-1905, *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, 1920, pp. 933 y 2545, respectivamente.

En efecto, nada sabemos por Freud acerca del destino de Bertha Pappenheim (Anna O.) y de su inserción psicosocial, ignorando los estudios de Paul Briquet de mediados de siglo. Se silencia el trabajo feminista de Pappenheim, así como la sublimación de sus pulsiones sexuales (dijera lo que dijera Breuer, estas estarían sin duda jugando un papel importante cuando, más adelante, renuncia a cualquier relación con varones),<sup>184</sup> se minimiza su trabajo social y las investigaciones sobre la condición de la mujer judía.

No ha de extrañarnos este silencio, ya que la visión de Freud en 1883 dejaba ver que comulgaba estrechamente con la idealización de la mujer construida a lo largo del siglo con la intención de subordinarla al espacio doméstico. En una carta (junio de 1883) a su futura esposa Martha, Freud escribe lo siguiente: «estamos de acuerdo, creo, tú y yo, de estimar que el quehacer del hogar, la educación de los niños y los cuidados a prodigarle, acaparan completamente a un ser humano y excluyen casi toda posibilidad de ganar dinero. ¿Debería, por ejemplo, considerar a mi dulce y delicada querida como una *competencia*? En ese caso, terminaría por decirle, como lo he dicho hace diez y siete meses, que la amo y pondré todo de mi parte para sustraerla a esta competencia y que le atribuyo como dominio exclusivo la apacible actividad de mi hogar. Es posible que una *educación nueva llegue a ahogar las cualidades delicadas de la mujer, su necesidad de protección* que no impide para nada sus victorias, de modo que ella pueda, como los hombres, ganarse la vida. Es posible que, en ese caso, *se deplora la desaparición de la cosa más deliciosa que el mundo nos ofrezca: nuestro ideal de la feminidad*».<sup>185</sup>

Nos parece que este texto lleva implícita una advertencia hacia su futura esposa con respecto al papel de las mujeres, cuidadosamente reconstruido desde Rousseau hasta el historiador francés

---

184 Breuer aduce que la paciente no presentaba ninguna característica especial con respecto a la sexualidad y expresa lo siguiente: «el elemento sexual estaba asombrosamente poco marcado», «la enferma no había tenido nunca relaciones amorosas, y, entre sus muchas alucinaciones, jamás se manifestaba este elemento de la vida psíquica», en R. Dadoum, *Freud*, p. 52.

185 S. Freud, en E. Jones, A. Martha, 15-11, C. 87. La cursiva es mía.

Jules Michelet en el Nuevo Régimen. Este último refuerza, un siglo más tarde (1869), las recomendaciones de Rousseau: «a la mujer la política le es generalmente poco accesible. Para ello, es necesario un espíritu generador y muy macho. Pero ella tiene el sentido del orden, y sirve para la administración».<sup>186</sup> La división sexual del trabajo, sobre todo en las clases medias, es el tenor de la época y a esto alude la carta de Sigmund a Martha, para que ella no se confunda con las nuevas ideas sobre la emancipación de las mujeres. Catorce años antes, el historiador Michelet, reconocido por su oposición a que las mujeres integren el espacio público, había publicado *Nuestros hijos*,<sup>187</sup> un verdadero tratado acerca del papel de la mujer en el hogar, redactado con menos sutileza que los propósitos de Rousseau en su *Emilio* y con menos cortesía que la carta de Freud. Michelet, en una larga interpretación pseudocientífica, busca justificar desde la naturaleza del cuerpo femenino su incapacidad para trabajar fuera del hogar: «en realidad, la mujer no puede trabajar largo tiempo ni de pie, ni sentada. Si está siempre sentada, la sangre le sube, el pecho se irrita, el estómago se congestiona y la cabeza se inyecta. Si se la tiene mucho tiempo de pie, como la planchadora, como aquella que trabaja en una imprenta, padece de otros accidentes sanguíneos. Ella puede trabajar mucho, pero variando su actitud, como lo hace en el hogar, yendo y viniendo. Es necesario que ella tenga un hogar, es necesario que ella sea casada».

En ese año, 1883, la correspondencia escrita con Martha nos proporciona aún más información: en otra carta a Martha, Sigmund comenta negativamente los textos de John Stuart Mill, que, como señalamos, él había traducido al alemán (*Sobre la emancipación de la mujer*), finalizando el texto con la siguiente sentencia: «la situación de la mujer no podrá ser más que lo que es: en los años jóvenes, una amante adorada y, en los de madurez, una mujer amada».<sup>188</sup> Ese mismo año Freud había accedido en Viena a una pasantía con

---

186 Jules Michelet, *La femme*, 1859, extractos en <[http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet\\_femme.shtml](http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet_femme.shtml)>.

187 Ivonne Knibiehler, «Histoire des mères et de la maternité», en *Occident*, París, PUF, 2000, p. 64.

188 S. Freud, 15 de noviembre de 1883, carta a Martha Bernays.

Theodor Meynert (1833-1892), famoso psiquiatra vienés, hombre colérico y reaccionario, que, a pesar de rechazar las ideas de Charcot por las que apostaba Freud, tuvo un lugar importante en el inicio de su carrera.<sup>189</sup> Asimismo fue este un momento de separación con Martha, según nos relata Jones, ya que ella, su madre y su hermana se marchan de Viena para instalarse en Wandsbek, y esto nos sugiere ciertas cuestiones: ¿sería su carta la respuesta a una posición de Martha Bernays acerca del papel social de la mujer que Freud estaría contestando? ¿Se trataría solamente de un hilo de pensamiento que desarrollaba con su interlocutora y futura esposa después de reflexionar sobre los escritos de Stuart Mill? ¿Sería la influencia ideológica de su maestro lo que influyera en su antifeminismo?

Sabemos, además, que Martha era amiga de Bertha Pappenheim (Anna O.) y que Bertha, a su vez, era simpatizante del movimiento feminista emergente, especialmente en cuanto a la emancipación de las mujeres judías. Por otra parte, en el año precedente a esta carta de Freud, Bertha se inscribe en un curso para ser auxiliar clínica y, por lo tanto, acceder al mundo del trabajo.<sup>190</sup> ¿Lo sabría Freud por boca de Martha? Este precoz sentimiento antifeminista no sería contradicho por lo que escribe años más tarde en *El malestar de la cultura*, con respecto a la relación entre salud mental y «amar y trabajar» citado más arriba en este capítulo, actividad que para las mujeres de las clases medias no estaba disponible fácilmente. No está tampoco contradicho en su escrito de 1933 cuando se refiere a la menor capacidad de sublimación de la mujer, por lo tanto, una dificultad suplementaria para el acceso a trabajos creativos. ¿Constituiría esta posición sexista una convicción que lo acompañó siempre? ¿Habría alguna relación entre estas amistades femeninas de Martha que estaban accediendo a la vida pública y la carta que Freud le escribe en estos momentos de separación? En cualquier

---

189 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 690.

190 Esta formación era organizada por la Asociación de Mujeres de Baden-Baden y se dirigía a mujeres cultas que deseaban volverse directoras de establecimientos médico-sociales, en Yolande Papetti-Tisseron, *Du deuil à la réparation. Anna O. restituée à Bertha Pappenheim: naissance d'une vocation sociale*, París, L'Harmattan, 1996, p. 81.

caso, como nos consta por estas cartas, tres años más tarde de terminar de traducir el conocido texto de Mill a favor de la igualdad de hombres y mujeres, Freud aún reflexiona sobre el particular con la consiguiente dificultad de admitir estas nuevas ideas sobre la emancipación de la mujer.

Sin embargo, la realidad de las mujeres de la época seguía su curso en su lucha por la mujer nueva, tal como hizo Bertha, amiga de Martha. No es posible en el presente estudio profundizar más en la relación de Sigmund y Martha. Sirvan los párrafo de estas cartas para pensar que pocos años antes del desarrollo de las hipótesis acerca de subjetividad, histeria y sexualidad, en especial de la publicación de los ocho casos de histéricas referidos, el Maestro tenía una visión muy reaccionaria frente al papel de las mujeres y, al igual que sus hermanos ilustrados, era partidario de subordinar a la mujer al ámbito del hogar. Es necesario poner de relieve, aunque sea redundante, la última frase de la carta a Martha citada anteriormente: «[...] se deplora la desaparición de la cosa más deliciosa que el mundo nos ofrezca: nuestro ideal de la feminidad». ¿Quién lo va a «deplorar»? ¿Las mujeres al igual que los hombres? ¿A quién pertenece ese ideal de la feminidad, sino al discurso masculino que ha ido construyendo *el ideal de la feminidad* a lo largo de todo el siglo XIX y que es un componente fundamental de la misoginia romántica?

Entre líneas, entonces, estas palabras dejan entrever que la emancipación y la liberación de la mujer irían en contra del «ideal» creado en la época, construido por el discurso masculino, es decir, la emancipación y liberación de la mujer irían en contra de la hegemonía masculina que construye este ideal para su propia conveniencia: apropiarse del espacio público y subordinar a las mujeres al espacio privado y doméstico, a la dependencia afectiva, económica y jurídica de los varones. Por lo tanto, el creador del psicoanálisis, en algún punto estaba al corriente de la emergencia de la *nueva mujer moderna* y no lo consideraba adecuado, más bien, deplorable porque significaría la pérdida del ideal de la feminidad. ¿De qué modo influiría en todo el desarrollo posterior del psicoanálisis esta postura antifeminista de su fundador? ¿De qué modo influiría en la lectura de los relatos de las mujeres que irían a esos divanes este pensamiento

reaccionario? ¿De qué modo influiría en la construcción de las subjetividades femeninas esta visión de la feminidad por parte de los analistas de cientos de mujeres a lo largo y ancho de los países occidentales? Basta con interpretar como «competencia» con el varón los deseos de igualdad de la mujer moderna y «deplorar» la desaparición de «nuestro» ideal de la feminidad, para silenciar cualquier emergencia de este nuevo sujeto en los divanes psicoanalíticos.

Consideramos que resulta del orden de la misoginia el hecho de camuflar datos acerca de Bertha Pappenheim, que dieran cuenta de su identificación con *la mujer nueva*<sup>191</sup> —que además fácilmente podría haberlos sabido Freud a través de su mujer si no se los hubiera proporcionado el propio Breuer, su analista— y hacerla pasar a la posteridad psicoanalítica con la más espectacular de las sintomatologías femeninas: un embarazo histérico. Se deduce de esta leyenda la intención de poner el acento en la sexualidad y en el deseo de hijo por parte de Anna O. a partir del enamoramiento de su terapeuta, lo que estaba lejos de sucederle según la historiografía actual, al menos en cuanto al hecho del embarazo histérico se refiere.

Cinco años más tarde de la mencionada carta de Sigmund a Martha y siete antes de publicar con Breuer el caso de Anna O., Bertha Pappenheim, ya en vías de mejorar gracias a su nuevo trabajo social, funda un orfanato y comienza a escribir novelas que publica bajo el pseudónimo de Paul Berthold, hasta 1904.<sup>192</sup> En el año en que se publican los *Estudios* (1895), Bertha es nombrada directora del orfanato en el que trabaja. Nueve años más tarde ella funda la Liga de las Mujeres Judías, con el propósito de promover la condición femenina de las mujeres judías facilitando su acceso a los estudios de enfermería y servicio social, y para ayudar al desarrollo de hospitales y orfanatos. Un año más tarde y una vez muerta su madre, con la herencia recibida, Bertha creará una casa de acogida para madres solteras e hijos nacidos fuera del matrimonio (Hogar de Neu Isenburg). Esta institución se ocupará también de mujeres jóvenes

---

191 Utilizando el concepto de Alejandra Kollontai, en A. de Miguel Álvarez, *Alejandra Kollontai*, p. 22.

192 Ch. Bernard, «De Anna O....».

delincuentes y prostitutas.<sup>193</sup> Anna O. merece un párrafo de Breuer acerca de sus condiciones de mujer emprendedora. Sin embargo, las palabras del médico intentan traducir los afanes de participación ciudadana de Bertha en una virtud de dedicación al prójimo, cercana al misticismo: «entre los rasgos esenciales de su carácter, se notaba una bondad compasiva. Ella prodigaba cuidados a los enfermos y a la gente pobre, lo que era para ella de una gran ayuda para su enfermedad porque podía, de esta manera, satisfacer una necesidad profunda»,<sup>194</sup> necesidad profunda que —según se deduce por el silencio a que fueron sometidas sus otras actividades— tuvo, por parte de los psicoanalistas, una interpretación más cercana a una virtud femenina que a un deseo de emancipación y de participación del ámbito público. De este modo, y a la fuerza, hacen de Bertha una Anna O. conforme con el ideal femenino de la época y funcional a la teoría de la transferencia con su supuesto embarazo histórico.

La incapacidad de Freud para aceptar la emancipación de las mujeres, destinada a lograr la equidad con los varones, lamentablemente persistirá hasta el final de su vida. En uno de sus últimos artículos, *La feminidad*, como hemos indicado anteriormente, considera a la mujer con una capacidad de sublimar inferior a la del varón y sostiene que esto perjudicaría su vida social y, claro está, su participación en la vida pública. Considerar que «sus [de la mujer] intereses sociales son más débiles», como hace en 1933, nos hace pensar en un residuo de influencia hegeliana, en cuanto Hegel (1770-1831) refiere que la mujer es «la eterna ironía de la comunidad»<sup>195</sup> porque lleva lo universal a lo privado y particular.

Para Celia Amorós, el idealismo alemán nos entrega un «material privilegiado» para apreciar el sexismo en la filosofía moderna.<sup>196</sup> Nos preguntamos en qué medida este idealismo alemán ha influido en la concepción psiconalítica de las consecuencias psíquicas de la

---

193 Y. Papetti-Tisseron, *Du deuil à la réparation...*, pp. 89-90.

194 S. Freud y J. Breuer (1893-95), *Études sur l'hystérie*, París, PUF, 1956, p. 14.

195 Hegel, citado por Amorós, en *Tiempo de feminismo...*, p. 249.

196 C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 40.



diferencia sexual. En el análisis que hace Amorós acerca del concepto de la ética en Hegel conceptualizando la feminidad a partir de su interpretación del personaje Antígona de Sófocles, encontramos algo cercano a la ética de cuidado que conceptualizó la psicología social en el siglo xx y, en cierto modo, puede relacionarse con lo que plantea Freud acerca de la formación de la moral en las mujeres. Amorós plantea que la tesis hegeliana acerca de la eticidad relacionada con lo femenino viene a confirmar la tradicional asimilación de la mujer con la naturaleza, cuando caracteriza el principio ético como mediación entre la naturaleza y la cultura y vivencia inmediata, es decir, como naturaleza. Ahora bien, la eticidad es para Hegel una «mediación inmediata»,<sup>197</sup> y la interpretación del personaje de Antígona es la de una portadora de una ley no humana, una ley no escrita, «subterránea», más cercana a la naturaleza que a la cultura. Como señala Amorós, «esa ley divina, no objetivable por medio de la escritura y que emerge de lo más profundo de la naturaleza, no puede sino presentarse como imperativo categórico ante quien es, en última instancia, naturaleza: la feminidad».<sup>198</sup>

«Por otra parte —agrega Amorós—, la categoría *cultura* va aparejada con aquella de *ser-para-sí*, de mediación, mientras que a la categoría *naturaleza* le corresponden la inmediatez y el *ser-en-sí*. De manera que, simplificando, podemos asociar, vía la interpretación de Antígona por Hegel, la eticidad relativa a los vínculos afectivos, con lo femenino, con lo cercano a la naturaleza y con la inmanencia (*ser-en-sí*). «Esta inmediatez de su decisión [lo femenino como conciencia ética] es un *ser-en-sí* y tiene, al mismo tiempo, por tanto [...] la significación de un ser natural; la naturaleza y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra [...]». Lo femenino sería el principio que vehicula lo universal a lo particular. Su eticidad es *en-sí* y no *para-sí*, como correspondería a la universalidad de la autoconciencia. De manera que este principio que acarrea la singularización de lo universal atenta y altera el fin universal y debe ser reprimido porque lleva lo

---

197 D. Janicaud, a quien cita Amorós, *ib.*, p. 41.

198 *Ib.*, p. 43.

universal a lo privado y particular, y «la comunidad solo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él como un principio hostil».<sup>199-200</sup>

Podríamos asociar también la pervivencia, una cierta resonancia hegeliana con respecto a la ética, cuando Freud en 1925 declara: «aunque vacilo en expresarla, se me impone la noción de que el nivel de lo ético normal es distinto en la mujer que en el hombre. El *superyó*<sup>201</sup> nunca llega a ser en ella tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como exigimos que lo sea en el hombre», es decir, «como correspondería a la universalidad de la autoconciencia». Continúa el Maestro: «ciertos rasgos caracterológicos que *los críticos de todos los tiempos han echado en cara a la mujer* —que tiene menor sentido de la justicia que el hombre, que *es más reacia a someterse a las grandes necesidades de la vida, que es más propensa a dejarse guiar en sus juicios por los sentimientos de afecto y hostilidad*— todos ellos podrían ser fácilmente explicados por la distinta formación del *superyó* que acabamos de inferir».<sup>202</sup> Los *juicios guiados por sentimientos* de esta cita freudiana nos remiten a la vinculación de Antígona con su hermano como ética de cuidado, aunque observamos que el concepto de ética de Freud se aleja de aquel de Hegel porque refiere a una construcción cultural de una instancia normativa. Como quiera que sea, estos propósitos dejan a la mujer en posición de inferioridad con respecto al varón en relación con la construcción de su instancia moral, lo cual refuerza propósitos como aquellos de Michelet frente a la incompatibilidad de la mujer con el quehacer político o con su posible intervención en el espacio público.

---

199 Ib., p. 46.

200 P. Errázuriz, «La misoginia romántica y la representación...», p. 65.

201 Instancia psíquica que abriga las normas éticas y morales, según conceptualización de Freud.

202 S. Freud, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925), p. 2902. La cursiva es mía.

Sin embargo, y esto es meritorio, esta perspectiva no impedirá al Maestro aceptar la colaboración de profesionales psicoanalistas mujeres. Pero los comentarios que hace al respecto una vez más resbalan en propósitos sexistas y en ellos resuenan los ecos misóginos de Otto Weininger y su obra *Sexo y carácter* (1903), cuando asegura que las mujeres intelectualmente capaces no son femeninas, sino «más bien masculinas». En la siguiente frase juguetona y de pretendida conivencia con el lector para disculpar su misoginia, Freud señala lo siguiente: «[...] investigar cómo de la bisexualidad infantil surge la mujer. En esta última época hemos logrado averiguar algo sobre ello gracias a varios de nuestros excelentes colegas femeninos que han comenzado a ocuparse analíticamente de este problema. La diferencia de sexos ha prestado a la discusión del mismo un atractivo particular; pues cada vez que una comparación resultaba desfavorable a su sexo, ellas se apresuraban a expresar sus sospechas de que nosotros, sus colegas masculinos, no habíamos superado *prejuicios* profundamente arraigados contra la feminidad, *prejuicios* que por parciales invalidaban nuestras investigaciones. En cambio, a nosotros, *la tesis de la bisexualidad nos hacía facilísimo evitar toda descortesía*, pues, llegado el caso, salíamos del apuro diciendo a nuestras *antagonistas*: “Eso no tiene que ver con usted; usted es una excepción, pues en este punto concreto es usted *más masculina que femenina*”». <sup>203</sup>

Por una parte, acentuamos en este párrafo la palabra *prejuicio* —término que utilizara Poullain de la Barre para explicar las creencias en la inferioridad de la mujer— de modo que deducimos que el Maestro era consciente de la existencia del mismo, y, obviamente, de la correspondiente desvalorización de lo femenino. También resulta explícito en el texto que mujeres psicoanalistas «expresaban sospechas frente a la validez de la investigación por estar atravesada por prejuicios sobre la feminidad», y son calificadas de «antagonistas». Por lo tanto, las críticas y sospechas ulteriores por parte de las feministas tienen sus precursoras en las propias filas del Maestro. Por otra parte, concluimos que para ser interlocutora válida del creador del psicoanálisis había que ser *masculina* al estilo de las reflexiones de Weininger...

---

203 S. Freud, *La feminidad*, 1933, pp. 3166-3167.

Es decir, que solo *lo masculino* está en contacto con la inteligencia y la capacidad profesional y que, por lo tanto, existiría una suerte de escala para las mujeres que fluctuaría entre los extremos *masculino* y *femenino*, y cuanto más alejado del extremo femenino, les resulta más posible el ejercicio de una actividad intelectual y profesional válida. Curiosamente, en la tan mentada carta, Freud se refiere al ideal de la feminidad como «la cosa más deliciosa que el mundo nos ofrezca» es decir, mujeres femeninas en aquel extremo de la escala que nada tienen que ver con el desarrollo intelectual, profesional o trascendente.

Así pues, podemos encontrar, en la emergencia del psicoanálisis, varios componentes que testimonian la influencia de la misoginia romántica en sus fundadores y en la escritura de la historia de las casuísticas. ¿Cuánto influiría esta misoginia en las interpretaciones por parte de esta ciencia emergente acerca de las subjetividades de las mujeres? Dado que el discurso de los *Estudios sobre la histeria* construye un modelo de paciente mujer, histérica y ligada a traumas de la sexualidad, y que el caso paradigmático de *Anna O.* está más cerca de una leyenda que de una realidad, ¿de qué modo el discurso psicoanalítico atravesado por la herencia romántica ha construido una interpretación sesgada acerca del sujeto mujer? Como señala Foucault, los mecanismos de poder no son solo represivos, sino constructivos de discursos que, a su vez, modelan a los sujetos. Los discursos construidos acerca del sujeto femenino a partir del psicoanálisis podrían ser objeto de la hermenéutica de la sospecha foucaultiana cuando sostiene que los dispositivos sobre el saber, sexo y poder son dinámicos y múltiples, que siguen el camino de la historia creando discursos que buscan la regulación y el control según los procesos políticos del momento.<sup>204</sup>

Por ello, siguiendo esta perspectiva crítica de género, examinaremos algunos de los discursos psicoanalíticos que conciernen a la sexualidad y a la subjetividad femeninas, intentando distinguir lo que puede ser del discurso normativo que atañe a la interpretación o lo que puede ser del orden de la incorporación, por parte de las mujeres, de los mandatos de la misoginia romántica acerca del deber ser y su revelación en la casuística psicoanalítica.

---

204 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, cap. IV.



## CAPÍTULO 2

# EL PSICOANÁLISIS, DISCIPLINA QUE ESTUDIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

La castración simbólica es un objeto de análisis y  
no un objetivo del análisis.

Michel Tort

A lo largo del siglo xx, especialmente como consecuencia de las dos grandes guerras europeas, del surgimiento de las repúblicas americanas y de la mayor participación de las mujeres en el ámbito público gracias a sus movimientos emancipatorios, ha surgido un reordenamiento de las prácticas sociales y de las mentalidades colectivas, como señala la psicoanalista Ana María Fernández.<sup>1</sup> Para esta autora, los logros conseguidos por las luchas de las mujeres han construido, si bien incipientemente, una nueva «feminidad» de cara al siglo xxi: denominaremos para efectos de este estudio «mujeres contemporáneas o postmodernas» a estas mujeres que comienzan a construir una feminidad distinta de aquella del siglo xx. Añade Fernández que una transformación paulatina de los lugares sociales y subjetivos que ocupan las mujeres ha sido posible a lo largo del siglo, e indica tres temas fundamentales en los que podemos observar dichos cambios: 1) acceso a la autonomía económica, con una redistribución de los recursos y de la relación de poder dentro de las parejas; 2) avance hacia la autonomía erótica y acceso paulatino a papeles activos dentro de la sexualidad; 3) abandono de la maternidad como único destino y acceso a la elección de la misma, con la

---

1 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, pp. 13-16.

consiguiente redefinición de la paternidad y del papel del padre. Por todo ello, la subjetividad de las mujeres modernas ha sido un proceso complejo desde la construcción de la misma por la misoginia del siglo XIX hasta nuestros días.

Sin embargo, como indican los estudios sociopolíticos, la emancipación de la mujer —si bien ya está legislada— no ha logrado índices de paridad en la participación ciudadana. Aún hoy en el siglo XXI,<sup>2</sup> en la mayor parte de los países occidentales, las mujeres —si bien pueden acceder al trabajo remunerado y a ciertos cargos de responsabilidad— siguen, en su mayoría, haciéndose cargo de las responsabilidades domésticas con la consiguiente doble jornada laboral. Asimismo, los estudios sobre género y trabajo indican que las mujeres no acceden a las elites de poder<sup>3</sup> y el fenómeno *techo de cristal* detectado en los años setenta sigue siendo válido hasta el día de hoy.<sup>4</sup> Se denomina *techo de cristal* aquella superficie invisible que limita la ascensión de las mujeres en sus carreras laborales. Este fenómeno se construye con dos componentes, como bien señala la psicoanalista Mabel Burin: «los rasgos *objetivos* impuestos por la cultura patriarcal imperante en la mayoría de las organizaciones diseñadas sobre modelos de trabajo tipificados como masculinos; y rasgos *subjetivos*, contruidos a lo largo de la historia de cada sujeto, en su singularidad».<sup>5</sup>

## 2.1. Sexualidad y feminidad modernas: ¿construcción decimonónica?

Nos surge la siguiente pregunta: ¿ha registrado el psicoanálisis —ciencia por excelencia del estudio de la subjetividad humana— dicho proceso? ¿Ha registrado el psicoanálisis —ciencia por

---

2 Silvia Chejter, «Prólogo», en *¿Igualdad, equidad, paridad?, Travesías*, año 6, n.º 8, Buenos Aires, CECYM, 1999, p. 5.

3 Janet Saltzman, *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 281-282.

4 Mabel Burin, «El Techo de Cristal en la construcción de la subjetividad femenina», *Actualidad Psicológica*, año 1, n.º 7, Santiago de Chile, Andros, 2002, p. 5.

5 Ib.

excelencia del estudio de la diferencia sexual— este emergente «desequilibrio» de la estructura de dominación que caracterizó a la construcción de género en la cultura occidental durante siglos? ¿Ha sido, al menos, parcial este registro? ¿Ha flexibilizado este registro la concepción de la subjetividad femenina tal como está en sus cánones? Las nuevas mentalidades colectivas, que han dado nacimiento a las diversidades sexuales y han roto el binarismo de la heterosexualidad obligatoria, ¿se habrán hecho sentir en la teoría psicoanalítica actual? ¿Ha variado la normativa en cuanto al ser y deber ser de «la mujer» desde los casos publicados en 1895 por Breuer y Freud? ¿Ha desaparecido la misoginia romántica del discurso psicoanalítico? ¿Habrán desaparecido la misoginia romántica del discurso cultural? La dicotomía entre mujer-madre-objeto complemento para el hombre *versus* mujer y mal, ¿ha ido decreciendo? No se plantearían estas inquietudes si las instituciones de lo simbólico con respecto a la representación de la mujer hubieran variado sustancialmente en estos últimos cien años. La Iglesia católica, la Academia, los medios de comunicación, el arte visual (en especial, el cine, las teleseries, la publicidad y la fotografía) reviven los estereotipos románticos en forma cotidiana; ¿cómo influye la contradicción entre estos nuevos ordenamientos y los estereotipos residuales en la *mujer nueva y postmoderna*, fenómeno que, como ha señalado Fernández, es observable hoy en día?, ¿se habrán deshecho las mujeres contemporáneas del hábito con que las vistió el discurso de la modernidad?

Desde el contrato social-sexual que se iniciara con Rousseau hasta muy entrado el siglo xx ha predominado el discurso burgués que ha hecho de la mujer la «reina del hogar» y que ha instalado el concepto de «amor» en el contrato sexual. Como afirma el sociólogo Jeffrey Weeks,<sup>6</sup> heredero del pensamiento de Foucault, la sexualidad es un discurso construido y señala que «es una unidad ficticia, que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez no exista», y analiza de qué modo la burguesía, desde mediados del xix y hasta finales del xx, ha ido estableciendo, por un proceso paulatino, una conceptualización nueva de la sexualidad y con ello, de la mujer.

---

6 Jeffrey Weeks, *Sexualidad*, México, PUEG, Paidós, 1998.



Frente a la concepción de la sexología de finales del XIX en que la sexualidad se presenta como un instinto avasallador, la burguesía —para diferenciarse de la aristocracia libertina y de la promiscuidad de las clases trabajadoras y campesinas— instala el control de la sexualidad gracias a la cultura y a las buenas costumbres. Surge entonces la doble moral: en el hogar la mujer-madre respetada y, en la calle, la prostitución controlada e higienizada que proporcionará momentos de esparcimiento al civilizado burgués. El dispositivo de la sexualidad, que ya había denunciado Foucault,<sup>7</sup> construye, a partir de entonces, un nuevo discurso sobre los cuerpos. Estos deberán ser sanos y para ello será necesaria una madre que se haga responsable directamente de sus hijos. «De entonces en adelante, señala Foucault, la diferencia social no se afirmará en la calidad “sexual” del cuerpo, sino según la intensidad de la represión». Añade el filósofo que «el psicoanálisis viene a insertarse en este punto: a la vez teoría de la pertenencia esencial a la ley y al deseo, y técnica para levantar los efectos de la prohibición allí donde el rigor la vuelve patógena. En su emergencia histórica, el psicoanálisis no pudo dissociarse de la generalización del dispositivo de sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferencia que de ello se han producido».<sup>8</sup> El dispositivo del que habla Foucault, conjunto de discursos que no solo se ocupan de la sexualidad sino que la crean, culminaría con el psicoanálisis y la creación de un *sujeto sexual*, y, como bien señala Puleo, este punto culminante sería hereditario de la «entrada triunfal de la sexualidad en la filosofía decimonónica de la mano del pesimismo de Schopenhauer y de Eduard von Hartmann».<sup>9</sup> Para esta autora, el lugar preponderante que ocupa la sexualidad para la comprensión de los sujetos a partir del siglo XIX estaría relacionado con la dinámica conflictiva de los sexos, y con la reacción misógina de los varones, relacionada con las aspiraciones de emancipación y liberación de las mujeres. «La mujer» pasaría a ser un ser cercano a la naturaleza e hipersexualizado que debía ser controlado.

---

7 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, p. 99.

8 *Ib.*, p. 170.

9 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 9.

Se revitaliza de este modo —especialmente en las clases acomodadas— la virtud de la represión sexual de la mujer y el mérito de la buena esposa y madre, con el acuerdo de las mujeres, construyendo su subjetividad de acuerdo con este nuevo esquema. Recordemos lo que señala Pateman:<sup>10</sup> las mujeres deben estar subordinadas a los varones, pero deben mostrar su acuerdo, y cambian subordinación por protección por parte del varón en un contrato social que integra ahora el amor como parte del contrato sexual. A partir del siglo XVIII, la institución del matrimonio debe basarse en el amor y los varones, en su contrato social entre ellos, regulan el acceso sexual al cuerpo de las mujeres. Como indica esta autora, «el contrato sexual, por tanto, crea una relación de subordinación de las mujeres con respecto a los varones, de forma que cuando se firma el contrato social, las mujeres están excluidas de él como sujetos».<sup>11</sup>

En este punto tenemos que detenernos para precisar que nuestro trabajo se ocupa de la subjetividad de las mujeres de la burguesía, de la pequeña burguesía y de cierta clase trabajadora que haya tenido acceso a la cultura canónica occidental. Como afirma Foucault, «hay que decir que hay una sexualidad burguesa, que hay sexualidades de clase».<sup>12</sup> El cuerpo de la mujer de clase media, cuidador de su salud y de la salud de su familia, dista mucho del cuerpo de la mujer pobre, de la prostituta, o de las clases pobres que viven en el hacinamiento y la precariedad.<sup>13</sup> El cuerpo y su lugar en la constitución de la subjetividad resulta clave para nuestros propósitos investigadores. Durante el siglo XIX la representación de la feminidad, tanto en las artes como en la literatura y en la filosofía, se basa en una idea de corporeidad muy precisa: la mujer bella, la mujer objeto, la mujer lánguida, la mujer entregada, pertenecientes ellas, en su mayoría, a clases con recursos económicos, y si no es así (en el caso de la representación de la prostituta y de la mujer pobre), se recurre a la idealización en función del modelo establecido. Esta

---

10 C. Pateman, *El contrato sexual*.

11 R. Cobo, «La democracia moderna...».

12 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, p. 168.

13 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 203.

representación es interiorizada por la psiquis de hombres y mujeres, y será parte constitutiva de la construcción de la subjetividad femenina en una clase dominante, que a su vez, constituye un modelo de identificación para otros grupos de la sociedad.

Asimismo, si tomamos como *corpus* de referencia los escritos psicoanalíticos y su casuística, no podemos más que atenernos a un estudio sobre la subjetividad femenina de la clase aristócrata, burguesa o pequeño-burguesa, ya que es una práctica clínica que se orienta fundamentalmente a personas con un determinado nivel socio-económico y cultural. Del mismo modo que el psicoanálisis excluye de sus consultorios las psicosis, los estados confusionales y las melancolías profundas, no puede acoger en ellos sino a personas que puedan costearse el tratamiento y que «tengan un grado de educación e inteligencia, no demasiada edad y un carácter bastante seguro», según explica Roger Dadoum en su biografía de Freud.<sup>14</sup> De hecho, el propio Freud reconoce que su ciencia se inserta en medio de una clase acomodada, tal como afirma en su introducción a *Estudios sobre la histeria*, anteriormente citados.

El psicoanálisis —ciencia de la subjetividad de una cierta clase de individuos, en general, de clase acomodada— durante el siglo xx ha contribuido al discurso universalizante establecido, en cuanto que reconoce en las construcciones humanas dos destinos según su sexo biológico: la masculinidad y la feminidad, y una estructura de familia triangular: padre, madre, hijo/a, dejando fuera otras formas múltiples de organización familiar en clases campesinas y obreras, especialmente en sociedades en vías de desarrollo, considerándolas, en comparación con el modelo burgués, disfuncionales. Y, aunque el discurso toca muy tangencialmente a los grupos que no conforman las clases medias y altas, se permeabiliza a toda la sociedad occidental por la vulgarización y difusión que de él se hace a lo largo del siglo, vehiculado por el cine, la literatura y los medios de comunicación, entre otros. Masculinidad y feminidad, aun cuando no estén rígidamente asociadas a hombre y mujer respectivamente, son los

---

14 R. Dadoum, *Freud*, p. 117.

destinos considerados universales para la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres. Por lo tanto, el discurso acerca de la subjetividad de la mujer tiene que ver con un puerto de destino: la feminidad. La feminidad que se construirá desde la misoginia romántica y más tarde desde las instituciones de lo simbólico (de las cuales el psicoanálisis pasa a formar parte) se instituye en modelo para las mujeres de otros grupos sociales, incluso cuando el estereotipo fundador sea la feminidad en las mujeres de clase media o alta, de raza blanca, heterosexuales y occidentales. Sin desconocer las diversidades que se pueden plantear en América tanto en los grupos afroamericanos como en las etnias de América Latina, la vulgarización de los conceptos psicoanalíticos ha contribuido a reforzar el modelo hegemónico de la feminidad como normativa deseable.

Este destino para las mujeres que llamamos feminidad y que el psicoanálisis conceptualiza a partir de Freud y subsiste en el pensamiento canónico en la actualidad lleva consigo representaciones directamente asociadas a la sexualidad en su proceso de construcción, tales como *complejo de castración*<sup>15</sup> y *envidia del pene*, envidia que se «compensaría» con el *deseo de hijo* a partir de la ecuación que el psicoanálisis construye de «pene=hijo». El acceso a la feminidad pasaría entonces, para esta teoría fundadora del psicoanálisis, por abandonar la posición activa masculina que tendría en un inicio de la vida toda niña al igual que todo niño, para irse acomodando a la feminidad, lugar de llegada que está asociada a la maternidad o que culminaría con esta última. Por más que, en efecto, en la actualidad la mujer está acotando su papel materno, como señala Fernández,<sup>16</sup> no deja de sorprendernos la rigidez de las instituciones psicoanalistas actuales que no ven con buena cara a una mujer que no «se ha realizado como madre».

Al respecto, es ilustrativo el ejemplo que nos comenta la psicoanalista Mariam Alizalde en lo que se refiere a la indiferencia de las instituciones psicoanalíticas —y, por lo tanto, de sus miembros— frente a toda la revolución que la conciencia de género ha suscitado

---

15 S. Freud, *La feminidad*, pp. 3171-3172.

16 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 16.

a lo largo del siglo. En el año 2004, Alizalde —en una ponencia en México, sobre psicoanálisis y género— muestra una «viñeta clínica» para ilustrar su trabajo acerca de la necesidad de intersección entre psicoanálisis y género. Ella incluye el siguiente relato como ejemplo de ausencia de *escucha de género* por parte de las instituciones de psicoanálisis: se trata de la admisión de una candidata a un Instituto de Psicoanálisis (no menciona cuál, pero podemos deducir que la mayoría, si no todos, en la actualidad, comparten la misma ideología). La autora llama a este ejemplo *carencia de trabajo en intersección*. Veamos el relato acerca de la entrevista a la candidata llamada, para el escrito, «E.»: «E. sabe que su forma de hacer la vida contraviene lo que se espera que haga una mujer: a saber, casarse y tener hijos. Ella es soltera, no tiene hijos y tiene 45 años. La salva el hecho de no ser virgen y de poder declarar una conveniente heterosexualidad. [...] No está interesada en tener hijos (dato que minimiza en las entrevistas, a sabiendas de que el deseo de hijos es un impulso considerado sano en toda mujer, y la idea opuesta puede señalar patología e impedir su entrada en la institución). En la reunión de entrevistadores, el hecho de su soltería es destacado como una dificultad de acceso a la genitalidad. [...] Se espera que un buen análisis didáctico desarrolle su genitalidad, lo cual le permitirá formar una pareja y, tal vez, hasta adoptar un niño/a».<sup>17</sup>

Este ejemplo pone claramente de manifiesto que, para el psicoanálisis —todavía hoy en el siglo XXI—, el destino femenino debe ser la maternidad, que la genitalidad es considerada como un logro de salud mental y que, por ende, resulta necesario el emparejamiento heterosexual. Para el encuentro de las disciplinas de estudios de género y psicoanálisis, Alizalde propone lo que ella denomina *relaciones de intersección*,<sup>18</sup> que, en la actualidad, se practican en un grupo reducido de psicoanalistas, tanto en Europa como en América. En todo caso, lo que revela esta referencia de Alizalde a la forma de

---

17 Mariam Alizalde, «Relaciones lógicas y controversias entre género y psicoanálisis», en M. Alizalde y T. Lartigue, *Psicoanálisis y relaciones de género*, Buenos Aires/México, Lumen, 2004, p. 33.

18 *Ib.*, p. 26.

operar de las instituciones psicoanalíticas canónicas es la ausencia de un proceso histórico-social a lo largo de un siglo de estudios y desarrollo teóricos y clínicos, en cuanto a la percepción y normativización de la subjetividad femenina.

Según el pensamiento psicoanalítico actual y canónico, no parecen haber evolucionado los criterios normativos en cuanto a los destinos que tiene la construcción de la subjetividad femenina que acuñara Freud en el año 1933, a saber, estos serían tres, de los cuales solo el último sería deseable: «uno conduce a la inhibición sexual o a la neurosis; otro, a la transformación del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad; y el otro, al fin, a la feminidad normal». <sup>19</sup> Esta última presupone que la niña advierta «en seguida la diferencia [de no tener pene como el pequeño varón] y —preciso es confesarlo— también su significación. Se siente en grave situación de inferioridad», <sup>20</sup> «el complejo de castración prepara el complejo de Edipo en lugar de destruirlo, y la hace entrar en la situación del complejo de Edipo como en un puerto de salvación» <sup>21</sup> (el amor por el padre). Añade el Maestro: «la niña permanece en él [en el complejo de Edipo] indefinidamente, y, solo más tarde e incompletamente, lo supera. En estas circunstancias, la formación del *superyó* <sup>22</sup> tiene que padecer; no puede alcanzar la robustez y la independencia que le confieren su valor cultural. Las feministas nos oyen con disgusto cuando les señalamos los resultados de este factor para el carácter femenino medio». <sup>23</sup> Finalmente, indica que «solo la relación con el hijo procura a la madre satisfacción ilimitada [...] Puede transferir sobre el hijo la ambición que ella tuvo que reprimir y esperar de él la satisfacción de todo aquello que de su complejo de masculinidad queda aún en ella». <sup>24</sup> De manera que, resumiendo, la niña tendría que dejar atrás su complejo de masculinidad (es decir, los impulsos libidinales activos) y asumir papeles más pasivos que la lleven a la

---

19 S. Freud, *La feminidad*, p. 3172.

20 *Ib.*

21 *Ib.*, p. 3174.

22 Recordemos que se trata de la instancia moral del Yo.

23 *Ib.*

24 *Ib.*, p. 3177.

feminidad completa, compensando la pérdida y retomando su papel activo con el hecho de engendrar un hijo (varón).<sup>25</sup>

Sin embargo, esta lectura psicoanalítica del deseo de maternidad de las mujeres ha sido refutada desde el pensamiento feminista, en especial por Simone de Beauvoir y más tarde por otros estudios complementarios acerca del «instinto maternal» como fue el de Elizabeth Badinter *¿Existe el amor maternal?*<sup>26</sup> En su introducción a la publicación española de *El segundo sexo*, volumen I, de Beauvoir, Teresa López Pardina nos comenta estas críticas. Es la burguesía ilustrada la que pretende que en la maternidad se cumpla la vocación «natural» de las mujeres. Y comenta esta autora que Beauvoir «niega frente al psicoanálisis que el hijo represente para la madre lo que el pene para el varón», apoyándose en testimonios de la literatura y en historiales clínicos. A su vez, Badinter demostraría en su obra, mencionada por López Pardina,<sup>27</sup> de qué modo el amor materno varía según los contextos históricos y sociales, y cómo la preocupación demográfica europea del siglo XVIII revitaliza el mandato de una buena maternidad para reparar el descuido de la misma en siglos precedentes.

Lo que sostiene el psicoanálisis, es necesario aclarar, no es una equivalencia en cuanto que el pene sea al varón lo que el hijo es a la mujer, sino que esta última, al sentirse en falta de algo significativo y valorado como el pene, lo querría recibir del padre, y al no poder hacerlo en forma literal, haría la ecuación simbólica de completarse con el don de un hijo. No obstante, aun expuesto de esta manera sutil en el planteamiento freudiano, ello implica: primero, que la mujer por no tener pene (es decir, por ser un *no-hombre*) se siente en inferioridad de condiciones y se desvaloriza, y segundo, que la valoración de las mujeres pasaría por el hecho de ser madre y que esto sería

---

25 Este camino hacia la «feminidad normal» es más complejo que todo esto y será desarrollado más adelante en este estudio. Sirva este precario resumen para probar la hipótesis que venimos desarrollando sobre lo impermeable del pensamiento psicoanalítico a los procesos histórico-sociales.

26 E. Badinter, *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, Paidós/Pomairé, 1981.

27 Teresa López Pardina, «Prólogo a la edición española», en S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2000, vol. I, p. 31.

la culminación para su feminidad. La lectura que hace Freud no es arbitraria; como hemos visto, la maternidad efectivamente ha sido revalorizada en la Modernidad a partir del nuevo orden socio-político establecido y la virtud de una buena madre, considerada como la primera cualidad de toda mujer. En este caso, la lectura psicoanalítica no haría más que reafirmar lo que las instituciones de lo simbólico han implantado en el ser y deber ser de la mujer moderna.

Por ello, resulta interesante constatar de qué manera el psicoanálisis ha tenido un papel significativo en la representación de la subjetividad femenina de las mujeres modernas, y en el refuerzo de la importancia de la maternidad para que «la mujer» acceda a la «salud mental o normalidad psíquica». El psicoanálisis —con respecto a los cánones de salud mental— se ha constituido finalmente en una institución de lo simbólico si seguimos el criterio de Castoriadis.<sup>28</sup> El concepto de mujer completa y satisfecha con la maternidad, hijo de los presupuestos rousseauianos y de la Ilustración, ha impregnado toda la cultura occidental, siendo hoy un estereotipo habitual asociar feminidad con maternidad. Por una parte, teniendo en cuenta toda la población femenina que se ha sometido a tratamiento psicoanalítico en el curso de estos últimos 125 años; teniendo en cuenta los miles de textos que se han escrito y estudiado al respecto, tanto en los institutos y asociaciones psicoanalíticas como en la Academia; y, por otra, teniendo en cuenta la vulgarización que se ha dado con respecto a los conceptos psicoanalíticos que pueblan los prejuicios discursivos de las personas corrientes (complejo de Edipo, mujer histérica, envidia del pene, necesidad de maternidad, entre otros), no podemos dejar de suponer la profunda influencia que, con mayor o menor apego a la letra, ha representado la interpretación psicoanalítica acerca de la subjetivación de las mujeres.

No restemos méritos al psicoanálisis con respecto a la lectura de los procesos psíquicos inconscientes que pueda haberse realizado a lo largo de estos años, que sin duda han contribuido a un enriquecimiento de la teoría y al conocimiento de lo inconsciente humano. Sin

---

28 Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, pp. 174-197.



embargo, el pensamiento actual de los profesionales psicoanalíticos canónicos no está tan distante del pensamiento de los fundadores de las grandes líneas en lo que respecta a la psicología de las mujeres y de la feminidad: Freud en el siglo XIX, Klein a principios del XX y Lacan a mediados del siglo. El discurso actual acerca de la subjetividad femenina sigue siendo heredero de la conceptualización iniciada por estos autores y —con dificultad y excepcionalmente— ha venido incluyendo algunos de los reordenamientos de las prácticas sociales y de las mentalidades colectivas que, sin duda, se interiorizan en el proceso de construcción de la subjetividad. En particular, ha sido la línea de psicoanálisis y género en la que diversas inspiraciones teóricas han intentado hacer trizas la hegemonía del discurso canónico. Insistimos en el hecho de que rastrear la misoginia romántica en la construcción de la subjetividad de las mujeres modernas (teniendo en cuenta que nos referimos, como ya hemos señalado, a mujeres de clase media o de cierta clase trabajadora incluida en la educación y cultura hegemónicas) no pasa solamente por leer el discurso de las mujeres en sus relatos de diván, sino en examinar el posible sesgo masculinista con que se organizan las interpretaciones de los y las analistas y sus consiguientes afirmaciones.

## 2.2. La cuestión de la subjetividad de las mujeres modernas

Entendemos por subjetividad<sup>29</sup> el concepto en la perspectiva más amplia de la línea anglosajona feminista con los conceptos de *self* en relación con *other*,<sup>30</sup> incluyendo en la conceptualización ciertas

---

29 Muchos filósofos han expuesto su visión acerca del *sujeto*: Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Sartre y otros, pero su análisis excede los propósitos de este trabajo. Nos remitiremos a la conceptualización de sujeto que los estudios feministas han utilizado para dar cuenta de la construcción de la subjetividad femenina, así como los conceptos utilizados por las psicoanalistas contemporáneas que estudian dicha construcción.

30 Michelle M. Moody Adams, «Self/other», en A. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 255. He traducido el término *Self*; término muy usado por el psicoanálisis, por «sí mismo o sujeto», según el contexto y el término *other* por «el otro» en interrelación (a partir del *Oxford Companion to Philosophy*, que define *Self* como término intercambiable por persona o por sujeto, pp. 816 y 856).

posiciones filosóficas contemporáneas y la definición psicoanalítica de sujeto.

Así se define en *Oxford Companion to Philosophy*: «Subjetividad: es lo perteneciente al sujeto y su perspectiva particular, sentimientos, creencias y deseos. [...]. Sartre, siguiendo a Descartes, insiste en que la subjetividad libre (como conciencia) es la esencia ontológica del ser humano. Pero pensadores como Michel Foucault y Jacques Derrida han rechazado la noción de sujeto y han insistido en que lo que por error se confunde con este nombre es una “construcción” de la política, del lenguaje y de la cultura».<sup>31</sup> Foucault añade que las relaciones de poder son constitutivas de la subjetividad humana y que están en permanente diálogo con la sexualidad de los individuos.<sup>32</sup> No tan lejana de estos últimos autores, la mayor parte de la filosofía feminista en la actualidad sostiene que «los hechos acerca de lo social, lo histórico y las circunstancias físicas de la existencia humana son inseparables de la identidad del sujeto». La filosofía feminista, además, ha tenido en cuenta en la constitución de las subjetividades (*Self= sí mismo / sujeto*) la suma importancia que adquieren las relaciones con otros, es decir, la dialéctica *sí mismo / otro*.<sup>33</sup>

La conceptualización de sujeto ha variado a lo largo de la historia<sup>34</sup> y, en los tiempos modernos hasta el advenimiento del psicoanálisis, se asociaba subjetividad con autoconciencia o pensamiento preclaro, en el sentido cartesiano de la separación mente-cuerpo, razón y sinrazón. Con los descubrimientos psicoanalíticos de la existencia de lo inconsciente como un universo que escapa a la conciencia y que hay que «descubrir», el concepto de subjetividad no es ya el que fue. Será un resultado de un proceso de desarrollo psíquico que involucre las vivencias, la conciencia de sí y de los otros, los elementos reprimidos y transformados en inconscientes, la interiorización de

---

31 *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, p. 857.

32 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*, pp. 109-111.

33 M. M. Moody Adams, «Self/other», p. 255.

34 Las teorías postmodernas acerca de la muerte del sujeto serán examinadas más adelante en este libro. Para los objetivos de este capítulo solo es pertinente tratar el sujeto desde la perspectiva del psicoanálisis.

las normas, mandatos y simbólica cultural, la censura fruto de estos últimos, consciente e inconsciente, y finalmente, el punto nodal de la lectura analítica de la constitución humana: el deseo. Tal como indica la psicoanalista Mabel Burin: «con las formulaciones psicoanalíticas el concepto de subjetividad varía: será considerado como sujeto psíquico alguien que pueda configurarse como deseante (en particular, desear ser objeto del deseo del otro —la madre, en primer lugar—). Para las mujeres, la teoría formula, en forma privilegiada, desear ser objeto del deseo de un hombre y desear un hijo».<sup>35</sup>

Por otra parte, al plantear el psicoanálisis que gran parte de nuestra vida psíquica permanece inconsciente y que la dinámica del deseo está profundamente marcada por ello, se deduce que la construcción de la subjetividad humana está atravesada por avatares, muchos de los cuales consisten en darse cuenta de los contenidos inconscientes que —escapando a nuestra voluntad expresada— nos condicionan. Silvia Tubert, acerca del saber sobre nosotros/as mismos/as y este territorio de lo inconsciente, afirma: «la paradoja deriva del descubrimiento de un saber, que es en sí mismo inaccesible; el sujeto únicamente puede captar ese saber inconsciente por medio del error, por los efectos de sinsentido que registra su palabra: sueños, lapsus, chistes, síntomas».<sup>36</sup> Pero, si solo podemos acceder al saber inconsciente a través del error, ¿cómo escapar al error en nuestra búsqueda de un saber?». Y añade: «por otra parte, si el sujeto no puede situarse de ninguna manera en una relación con el Otro<sup>37</sup> que no

---

35 Mabel Burin, «Referencias históricas acerca de la constitución de la subjetividad femenina», en M. Burin *et al.*, *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Buenos Aires, Grupo Latinoamericano, 1987, p. 80.

36 Recordemos que Freud, en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y en *La interpretación de los sueños* (1900), indica cómo lo inconsciente se deja entrever de esta manera. En los lapsus o actos fallidos en el lenguaje, en los síntomas psíquicos y psicósomáticos, en los contenidos oníricos, y finalmente en los chistes, actos todos ellos que expresan veladamente los deseos de lo inconsciente.

37 En este contexto, entendemos por Otro (con mayúscula) el «orden simbólico» en términos del psicoanalista Jacques Lacan. El Otro está concebido como un lugar, «el lugar en el que está constituida la palabra», señalando que el lenguaje y la palabra están más allá del control consciente del sujeto. Lacan no equipara el orden simbólico con el lenguaje, sino que involucra las dimensiones imaginaria y real. No obstante, el Otro significa para Lacan la alteridad radical de lo simbólico. En Dylan Evans,

esté marcada por los significantes históricos, sociales y culturales, el psicoanálisis mismo como teoría se inscribe en un universo histórico, cultural, político. Luego no podría entenderse en forma absoluta, sin otras determinaciones que las exigencias internas de la teoría, sino que es preciso referirse a sus límites externos. Tampoco podemos atribuirle una validez ahistórica: si es capaz de explicarnos la constitución del sujeto y la organización simbólica de la diferencia sexual en el seno de un sistema patriarcal como el nuestro, está limitada, al mismo tiempo, por la historicidad del universo simbólico en el que se inscribe». <sup>38</sup>

De modo que la evolución del concepto «sujeto-mujer» a lo largo de la historia de Occidente —la virtuosa griega que hilaba y tejía, la matrona romana, la mujer «sin alma» hasta que el Concilio de Trento le concede una (siglo XVI), pasando por las sanadoras y las brujas, y deviniendo la madre ejemplar de los nuevos ciudadanos a partir del siglo XVIII— culmina con la construcción de las mujeres-objeto de la misoginia romántica, para finalizar con la descripción psicoanalítica en que la subjetividad se caracteriza por alguien que puede configurarse como deseante. En términos psicoanalíticos se trata de «desear el deseo del otro». En ese caso, ¿cómo despejar el deseo de las mujeres con respecto a lo que el sistema sexo-género establece que deben ellas desear en cada momento histórico? En último término, si el deseo de la mujer es el deseo «del deseo del varón por ella», ¿cómo devenir sujeto si el deseo del varón por la mujer es de constituirla en un objeto complementario suyo?

De todo ello, resulta que la declaración de la psicoanalista Julia Kristeva, que tanto disgustó a las feministas en 1974, de «que la mujer no puede ser», no deja de ser significativa. Kristeva agrega que «en la mujer yo veo algo que no puede ser representado, algo que no está dicho, algo por encima y por debajo de las nomenclaturas e

---

*Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 1997, pp. 143 y 179. Cuando se trate de otra concepción de «otro» que no sea desde el psicoanálisis lacaniano, lo citaremos con minúscula.

38 Silvia Tubert, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El Arquero, 1988, p. 12.

ideologías». <sup>39</sup> Esta afirmación de Kristeva se basa en la famosa frase del psicoanalista francés contemporáneo Jacques Lacan, frase tan controvertida: *no existe la mujer* (1973). <sup>40</sup> Al igual que afirma Tina Chanter en su análisis de la subjetividad postmoderna, no nos parece ofensiva al feminismo esta afirmación de Lacan ya que, implícitamente, da cuenta de la heterodesignación de la que «la mujer» ha sido objeto durante tantos siglos. «La mujer», como tal unidad definida por el colectivo hegemónico masculinista, no existe. Hoy la disciplina de Psicoanálisis y Género intenta develar si entretrejiditas con la heterodesignación existen algunas hebras de autodesignación en la construcción de la subjetividad femenina. La definición que hace Lacan de sujeto no está tan lejana de los presupuestos feministas; <sup>41</sup> sujeto para Lacan es «el sujeto personal cuya singularidad se constituye mediante un acto de autoafirmación». <sup>42</sup> El psicoanalista francés distingue entre *sujeto* y el *Yo*: «mientras el yo forma parte del orden imaginario, el sujeto es parte del orden simbólico». <sup>43</sup>

De modo que bajo el concepto de «subjetividad» estamos teniendo en cuenta en este trabajo un sujeto singular, construido según las influencias que señala Foucault, sujeto que desea que lo deseen, y que se constituye en un acto de autoafirmación. También incluimos el componente fundamental psicoanalítico de lo inconsciente que almacena las instituciones de lo simbólico, que se construye desde y como el lenguaje, y también según diversas designaciones culturales. Por otra parte, no se nos escapa que una definición de subjetividad femenina, desde cualquier disciplina, estará atravesada por el sistema sexo-género que nos rige y por la dificultad de deconstruir las sucesivas capas geológicas que han ido construyendo el concepto. Para el psicoanálisis, la diferencia sexual y la sexualidad obedecen

---

39 Julia Kristeva citada por Chanter Tina, «Postmodern subjectivity», en A. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A companion*, p. 270.

40 Jacques Lacan, *Seminario 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 89. Los propósitos lacanianos serán tratados más adelante en este libro.

41 Concepto de aculturación feminista de Marcela Lagarde, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 2000, pp. 6-7.

42 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis laciano*, p. 184.

43 *Ib.*

a la Ley del Padre, es decir, a un recorrido simbólico-histórico que instaure como término dominante «lo masculino». Nos preguntamos: ¿Qué lugar queda para la construcción del sujeto-mujer en dicho orden que construye la femineidad de modo funcional a la dominación masculina? ¿Qué puede llegar a ser la mujer dentro de un sistema patriarcal que la designa en cada momento histórico como conviene a la organización política y cultural de la época y siempre en clave de inferioridad y subordinación?

«No se nace mujer, se llega a serlo». <sup>44</sup> Esta respuesta de Simone de Beauvoir (pensadora contemporánea de Lacan) <sup>45</sup> a la pregunta *¿qué es la mujer?* tiene su asiento en la moral existencialista expuesta por la filósofa, y, tal como afirma María Luisa Femenías, «todo sujeto se realiza concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia que no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los otros» y agrega que «ser es llegar a ser (devenir) donde el drama de las mujeres es el conflicto que se genera entre las reivindicaciones esenciales de los derechos que poseen como sujetos, como cualquier otro sujeto, y el mundo de los varones que les impone asumirse como “otro”, <sup>46</sup> lugar en el que se pretende fijarlas en la inmanencia como un objeto». <sup>47</sup>

La célebre frase de Simone de Beauvoir también nos inspira para pensar acerca de la heterodesignación <sup>48</sup> de la que es objeto el

44 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1962, vol. II, p. 13.

45 Contemporáneamente a que Beauvoir publica *El segundo sexo*, en 1949 Lacan está considerando la dificultad de la posición femenina desde los análisis de Lévi-Strauss (mujer como objeto de intercambio). Y expresa lo siguiente: «Para ella, hay algo insuperable, digamos inaceptable en el hecho de estar ubicada en la posición de un objeto en el orden simbólico, al cual, por otro lado, ella está enteramente sometida, no menos que el hombre». En D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 132.

46 En este contexto, el término «otro», con minúscula, refiere a la conceptualización de Beauvoir, acerca de *el alter* del Uno masculino universal. El otro término. La otredad.

47 M.<sup>a</sup> Luisa Femenías, «Simone de Beauvoir, 50 años después. Butler y De Beauvoir en un diálogo imposible», en *Travesías 8: ¿Igualdad, equidad, paridad?*, Buenos Aires, CECYM, 1999.

48 Según concepto de Amelia Valcárcel, *heterodesignación* es «ser designada por otros y no por sí misma», en A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «Mujer» y «Poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

sexo femenino por parte del discurso masculinista de la sociedad patriarcal. Se llega a «ser mujer», según la definición simbólica que acuña el sistema sexo-género acerca del ser y deber ser de la constitución de la feminidad, cuando se cumple con las normativas que implican heterosexualidad, maternidad abnegada, corporeidad bella para el deseo del varón y virtuosidad real y también aparente (no solo ser virtuosa, sino parecerlo, como bien señalara Rousseau unos siglos antes). Por lo tanto, la frase de Beauvoir tendría una segunda vertiente. Por una parte, se llega a ser sujeto mujer cuando las mujeres nos apropiamos de nuestros propios proyectos, entre los cuales están la emancipación y liberación, y el logro de la equivalencia con los varones. Por otra, se llega a ser «mujer» (y no forzosamente a ser «sujeto mujer») cuando nos constituimos frente a los varones en objeto, en «otro» del uno, de acuerdo con los mandatos de género que ha reforzado la democracia moderna desde el siglo XIX.

Virginia Woolf expresaba esta misma idea a su manera y se preguntaba, en su ensayo *Un cuarto propio*,<sup>49</sup> «¿por qué las mujeres interesan más a los hombres que los hombres a las mujeres?», sorprendida ante los innumerables escritos de los «señores cuya especialidad es la mujer».<sup>50</sup> Y añade: «desde hace siglos las mujeres han servido de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural».<sup>51</sup> No es de extrañar, entonces, el interés de los varones en controlar la subjetividad femenina y su construcción.

Desde que la historiografía recoge la relación entre los sexos con una perspectiva de género —esto es, como una relación de poder en la cual la mujer es el término subordinado y el varón el término dominante— constatamos que, a lo largo de la historia de la sociedad patriarcal, el ser y el deber ser de las mujeres ha estado designado por el deseo masculino. La proyección de su deseo ha construido el lugar en que este *otro* (la mujer) del *uno universal* (el varón) debía

---

49 Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1993, p. 31.

50 *Ib.*, p. 34.

51 *Ib.*, p. 38.

situarse. En cada época histórica, *la mujer* ha sido definida como era conveniente para el ejercicio de la dominación masculina. El deseo del varón ha tenido una evolución a lo largo de la historia, pero se ha mantenido siempre en su puesto hegemónico.

Como indica la psicoanalista Ana María Fernández, «el sujeto deseante es histórico y su producción es inseparable de los dispositivos de gobernabilidad [...] En tal sentido, si el sujeto de deseo es inseparable del hombre de poder, una de las estrategias centrales de su constitución será pensar a las mujeres, constituidas como objeto de deseo, posicionadas “en defecto” en relación a los sujetos deseantes». <sup>52</sup> Esto significa que la heteroconstrucción de la subjetividad femenina, ya sea en su deber ser o en la representación que se le proyecta, tendrá como punto de referencia el deseo del varón. Se produce la *ilusión de simetría*, como llama Luce Irigaray al fenómeno de interpretar el deseo femenino en función del masculino —como su respuesta complementaria—, cuando, en realidad, la mujer está destinada a «no tener ya más deseo que el de ser todo lo semejante posible al objeto permanente del deseo del hombre». <sup>53</sup>

A pesar de que ha transcurrido más de medio siglo de la publicación por parte de Simone de Beauvoir de la obra que marca el inicio de la segunda ola del feminismo, la célebre frase citada «On ne naît pas femme: on le devient» <sup>54</sup> sigue estando vigente como punto de partida para reflexionar sobre la construcción de las subjetividades. Varones y mujeres llegan a ser sujetos en función de apropiarse de su existencia en términos de escoger sus proyectos. Beauvoir señala que «no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto». <sup>55</sup> Sin embargo, los descubrimientos psicoanalíticos cuestionan la libertad existencialista, que estaría basada en la autoconciencia o en el pensamiento preclaro. Este cuestionamiento

---

52 Ana M. Fernández, «Orden simbólico. ¿Orden político», *Revista Zona Erógena*, Buenos Aires, mayo, 1999, en <www.psicomundo.com>.

53 Luce Irigaray, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1974, p. 31.

54 «No se nace mujer; llega una a serlo».

55 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 63.



resulta innegable desde el momento en que una de las instancias morales que se instala en los sujetos para devenir tales procede de la internalización de los mandatos, normas y símbolos que ha acuñado la cultura, instancias que funcionan principalmente desde lo inconsciente de la psiquis, condicionando las acciones del sujeto. No solamente las producciones simbólico-culturales, como pensaba Freud, son expresiones de la fantasía inconsciente, sino que se producen a partir de un «material de origen cultural introproyectado, material que sustentan las instituciones de lo simbólico acuñadas históricamente».<sup>56</sup>

Varones y mujeres llegan a ser lo que son en virtud de discursos culturales, históricamente situados, políticamente construidos, que regulan el ser y el deber ser de los sujetos y acuñan reglas con respecto a la adecuación de los individuos a aquellas características que los distinguen: género, raza, clase. Los discursos acerca de la adecuación de los sujetos a las normas y papeles ya definidos se originan en los grupos dominantes de la sociedad y funcionan como dispositivo de control para cumplir con la organización social conveniente a dichos grupos. En el sistema sexo-género occidental vigente no ha existido equivalencia entre hombres y mujeres a lo largo de la historia, al menos, en los últimos veinte siglos. Ni siquiera el cambio de paradigma político de los siglos XVIII-XIX —la conquista de la democracia— ha desarticulado la jerarquía de los sexos. Por ello, ha sido el discurso de los varones el que se ha impuesto con una perspectiva centrada en su propio sexo, determinando a los humanos de sexo opuesto como alteridad.<sup>57</sup> El varón se ha apropiado del *uno universal* pretendidamente neutro para establecer con ello un parámetro de legitimidad para la dominación que ha ejercido a lo largo de toda la historia del patriarcado.

Con el objeto de renovar la dominación en cada nuevo período histórico, los varones de los grupos dominantes han construido un

---

56 M. Teresa San Miguel, «El psicoanálisis: una teoría sin género. Masculinidad/Feminidad en la obra de Sigmund Freud. La revisión de Jean Laplanche», *Aperturas Psicoanalíticas. Revista de Psicoanálisis*, n.º 16, Madrid, marzo, 2004, p. 14.

57 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 63.

discurso, a veces sutil, a veces burdo, acerca de lo que es una mujer y de lo que debe ser. Los varones de la cultura, ya fueran filósofos o médicos, políticos o legisladores, científicos o educadores, han analizado el «ser femenino», han concluido sobre definiciones de la mujer, han proyectado en ellas cualidades que ellos consideraban que correspondían a esa alteridad y han establecido cánones de comportamiento según cualidades que ellos estimaban eran «naturales» a la feminidad. En otras palabras, se ha generalizado una hetero-designación de la subjetividad de las mujeres sin tener en cuenta el discurso de ellas acerca de sí mismas. Marcela Lagarde, antropóloga, en su experiencia de coordinar la *aculturación feminista* de colectivos de mujeres, asegura que las mujeres, por más que repiten en la cotidianidad el orden lógico binario y jerárquico, no sintonizan con él. Más bien, en un proceso de reflexión acerca de su propia biografía, surge el fenómeno psicológico de extrañamiento que les produce «el descubrimiento de la enajenación de lo propio, del grado de opresión de género», lo que precede a una conciencia de sí y a la necesidad de una resignificación simbólica.<sup>58</sup>

No cabe ya preguntarse por el origen del establecimiento de este orden binario jerarquizado, pero lo cierto es que, para perpetuar la dominación masculina, el sistema sexo-género ha recurrido a «mecanismos históricos responsables de la *deshistorización* y de la *eterización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes», tal como indica el sociólogo Pierre Bourdieu.<sup>59</sup> El sistema simbólico que hasta hoy prevalece está basado en la importancia de las leyes patriarcales y lo entendemos a partir de la propuesta de Jacques Lacan, que recoge de Lévi-Strauss el concepto según el cual ciertas leyes estructuran el mundo social, leyes que regulan las relaciones de parentesco y el intercambio de presentes. El circuito de intercambio se vuelve fundamental para la construcción del orden simbólico patriarcal, y, en virtud de aquel, el varón se sitúa en la posición de *sujeto de intercambio*, mientras que las mujeres se vuelven *los objetos a intercambiar o ceder como*

---

58 M. Lagarde, *Claves feministas...*, pp. 6-7.

59 Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 8.

*presentes*, pasan a ser *las mercancías de intercambio*, tal como lo desarrolla Gayle Rubin.<sup>60</sup>

A partir de esta dinámica social milenaria, se construye todo un andamiaje simbólico que se rige por un significante privilegiado: lo masculino como medida del ser humano. La construcción genérica que se deriva estará marcada desde entonces por la jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, en función del derecho que la propia construcción social masculina se ha atribuido para poder ejercer su dominación. Según expone la antropóloga social Rita Laura Segato, el modelo leivstraussiano deja claro que, en el binomio *masculino/femenino* como estructura básica, el término masculino «se comporta como sujeto de habla y entra activamente en el ámbito público de los trueques de signos y objetos» y el femenino «participa como objeto/signo». Ello constituye «el nudo central de la ideología que organiza las relaciones de género como relaciones de poder».<sup>61</sup> Las posiciones femenina y masculina tienen como representantes privilegiados/as a las mujeres y a los varones, respectivamente, lo que hace que, en la construcción de la cotidianidad, el sistema simbólico, que a su vez estructura el sistema imaginario, atribuya a «la mujer» un discurso de inferioridad con respecto al varón, discurso que se ha perpetuado a lo largo de la historia desde Aristóteles hasta las ciencias emergentes modernas.

De modo que toda la red vincular de identificaciones de los sujetos entre sí, es decir, la dimensión de lo imaginario, también está marcada por esta jerarquía del orden binario femenino/masculino, lo que supone la construcción de representaciones de los seres humanos según un orden establecido desde la construcción simbólica. Como señala el psicoanalista Cornelius Castoriadis, el simbolismo no es neutro y el individuo se enfrenta a un orden establecido de antemano, un lenguaje ya constituido, que establece significantes (orden

---

60 Gayle Rubin, «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo», *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30, México, Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre, 1986.

61 Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 64.

simbólico) a los que adjudica un significado o significación (orden imaginario).<sup>62</sup> La sociedad recrea constantemente el orden simbólico establecido sobre la base de lo ya dado y transmitido por las instituciones de lo simbólico. Lo que se instituye simbólicamente son las relaciones de género, de clase, de razas y son en sí mismas instituciones que se perpetúan. A este respecto, Castoriadis señala que «la relación amo-esclavo, siervo-señor, proletario-capitalista, funcionarios-burocracia, es una institución y no puede surgir como relación social sin institucionalizarse automáticamente».<sup>63</sup> A esta enumeración de Castoriadis, le agregamos la relación hombre-mujer o, en términos generales, masculino-femenino, teniendo cada categoría como representante por excelencia a los individuos de la especie humana nacidos macho o hembra, respectivamente.

### 2.3. Subjetivación: influencia de mitos y discursos

Este sistema simbólico instituido está en relación dialéctica con los mitos, que se fundan en él y que, a la vez, lo perpetúan. Beauvoir<sup>64</sup> analiza la producción de mitos que el patriarcado ha generado sobre «la mujer» en un intento de situarla como el *otro* del varón, de manera que su exclusión de la categoría del *uno* confirmaría —por la diferencia— el ser sujeto masculino. Desde el mito de origen, en que se sostiene que la creación del varón es para el gozo de Dios y aquella de la mujer para el gozo del varón, hasta el mito de las musas del Romanticismo, «la mujer» aparece como la subordinada al hombre y se la destina a complementar su existencia. En el Génesis, la mujer no es creada de la misma sustancia que el varón: nace de un costado de este. Ni es creada espontáneamente por Dios sino cuando este percibe que el «hombre no debe permanecer solo».

El mito fundador de la humanidad que en nuestra civilización ha sido la creencia de los orígenes por excelencia a partir de la difusión del cristianismo, sitúa claramente al varón como

---

62 C. Castoriadis, *L'Institution...*, pp. 174-184.

63 Ib. p. 186.

64 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, pp. 225-289.

sujeto histórico y a la mujer como su complemento. Son, entonces, individuos asimétricos, no existe reciprocidad o equivalencia entre ambos términos del binomio hombre/mujer. En palabras de Beauvoir, el hombre constituye lo esencial y la mujer lo inesencial.<sup>65</sup> En función de esto último, se han acuñado a lo largo de la historia del patriarcado las designaciones de *lo femenino* y *lo masculino*, siendo este último término superior al primero y afirmándose el argumento precisamente en los argumentos que lo crean. Como señala la psicoanalista Piera Aulagnier, todo mito se presenta frente a los creyentes como prueba de «verdad», «más precisamente, de la verdad de lo no-sabido».<sup>66</sup> El término «mito» (del griego *mythos*) significa ‘fábula’ o ‘leyenda’,<sup>67</sup> lo que deja implícito, por el contrario, su calidad de no verdadero. *Fábula*, según la definición del *Diccionario Larousse*, es «un relato [...] que oculta una enseñanza moral bajo el velo de una ficción». En el caso del mito, el relato se presenta como verdadero para vehicular una enseñanza o para constituirse en lo fundador que legitima el mandato que se pretende transmitir.

El sujeto cartesiano de la razón es destituido a fines del siglo XIX por las investigaciones psicoanalíticas, que ponen de manifiesto la existencia de lo inconsciente en el aparato psíquico humano, como un sistema que escapa a la conciencia del individuo y a su voluntad. Como afirman Laplanche y Pontalis en su *Diccionario de psicoanálisis*, «el psiquismo no es reductible a lo consciente y ciertos contenidos solo se vuelven accesibles a la conciencia una vez se han superado las resistencias»;<sup>68</sup> y agregan que ello ha conducido a «admitir la existencia de lo inconsciente como un *lugar psíquico* particular que es preciso representarse». El concepto de inconsciente freudiano, que fue en un inicio considerado la sede de las

---

65 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 227.

66 Piera Aulagnier, en Jean-Paul Valabrega, «El problema antropológico del fantasma», en P. Aulagnier *et al.*, *El deseo y la perversión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 238.

67 Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1973, p. 398.

68 J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario del psicoanálisis*, pp. 200-201.

pulsiones y el lugar de los contenidos reprimidos por la acción de la cultura, Jacques Lacan lo retoma identificando su estructura como primariamente lingüística y manifiesta que lo inconsciente está estructurado como el lenguaje, es decir, funciona por desplazamiento y condensación (en terminología freudiana), o dicho de otro modo, por metáforas y metonimias (en terminología lacaniana). Lo inconsciente para Lacan sería el *discurso del Otro*, es decir, el *discurso que ha construido el orden simbólico* a lo largo de la historia, acerca del ser y del deber ser de los sujetos, y que los individuos interiorizan desde que nacen, a partir de su inserción en el lenguaje y en la cultura.

El lenguaje, estructura a la que todo individuo ha de someterse para devenir sujeto, tiene para la teoría lacaniana dos dimensiones: la simbólica y la imaginaria. Respectivamente, le corresponde a aquella el significante y a la segunda, el significado.<sup>69</sup> Lo inconsciente humano se estructura como un lenguaje en el sentido de un sistema que lo constriñe por sus reglas y lo marca por sus significantes. Según analiza Castoriadis, el uso social del simbolismo también funciona como el lenguaje, por metáforas y metonimias, o condensación y desplazamiento, según se prefiera. Y agrega que «no se puede identificar la lógica del simbolismo social con una “lógica pura” ni siquiera con la lógica del discurso lógico».<sup>70</sup> De modo que estamos ante un entramado que por lo pronto confiere una estructura similar al simbolismo social, al lenguaje y al inconsciente, entendiéndose en este simbolismo social también dos dimensiones: lo instituido simbólicamente y lo transmitido por el imaginario social.

A esto se añade que la dimensión imaginaria que pervive en la psiquis humana se relaciona con lo que se ha llamado *el fantasma*. Según Laplanche y Pontalis, la teoría psicoanalítica entiende por *fantasma* una «escenificación imaginaria en la que se halla presente el sujeto y que representa, en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y

---

69 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, pp. 117 y 179.

70 C. Castoriadis, *L'Institution...*, p. 182.

en último término un deseo inconsciente. El fantasma se presenta bajo distintas modalidades: fantasías conscientes o sueños diurnos, fantasías inconscientes que descubre el análisis como estructuras subyacentes a un contenido manifiesto y fantasmas originarios». <sup>71</sup> Según sostiene el psicoanalista Jean-Paul Valabrega, los *fantasmas originarios* reenvían a los mitos, y asegura que hay que recurrir a la antropología psicoanalítica para dar cuenta correctamente del problema del fantasma. <sup>72</sup> Si los fantasmas originarios reenvían a los mitos y estos han sido contruidos como verdades para ser creídas y no cuestionadas desde el discurso hegemónico del sistema patriarcal, y a su vez el simbolismo social únicamente se reconstruye sobre «las ruinas de los edificios simbólicos precedentes», <sup>73</sup> el sistema simbólico que nos rige en la actualidad lleva consigo la marca de estos mitos, que, a su vez, se corresponden con los fantasmas psíquicos. De manera que, si lo inconsciente humano está estructurado como el lenguaje y el individuo deviene sujeto a partir de la inserción en el sistema simbólico existente (que también funciona como el lenguaje), sistema que está ligado a la construcción del imaginario social, lo inconsciente humano, entonces, participa, a través de sus fantasmas originarios, de los mitos y de sus construcciones sesgadas.

A este respecto, la psicoanalista Emilce Dio Bleichmar indica que Aulagnier (siguiendo en la línea de pensamiento que hemos presentado hasta aquí) señala que mito y fantasma tienen una función de encubrimiento, y agrega la primera que podemos entender ambos como «productos transaccionales de la producción humana, tanto a nivel del imaginario individual como del simbólico social». Citando las reflexiones de Castoriadis, añade que también las instituciones de lo simbólico encubren y favorecen la huida del autoenjuiciamiento y la asunción de responsabilidad. <sup>74</sup> La autora se pregunta qué es lo fundador, si el mito funda el fantasma, o los fantasmas individuales

---

71 J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 142.

72 J.-P. Valabrega, «El problema antropológico...», pp. 205-206.

73 C. Castoriadis, *L'Institution...*, p. 181.

74 Emilce Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998, p. 127.

coincidentes dan origen al mito. En cualquier caso, mito y fantasma aparecen indisociables y, por tanto, instalados en la psiquis humana.<sup>75</sup>

Ahora bien, la dominación masculina ha impedido que las mujeres funden sus propios mitos, y, si los hubo,<sup>76</sup> no han llegado hasta nosotros salvo escasas excepciones. «Todo mito —como señala Beauvoir— implica un Sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente. Las mujeres [...] sueñan a través de los sueños de los hombres. Adoran a los dioses fabricados por los hombres». Y agrega: «la mujer se define exclusivamente en su relación con el hombre. La asimetría de estas dos categorías, hombre y mujer, se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales. [...] La representación del mundo, como el mismo mundo, es una operación de los hombres; lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta».<sup>77</sup> Beauvoir indica de qué modo desde el advenimiento del patriarcado el principio creador es masculino, como señalaron Esquilo, Aristóteles e Hipócrates. Del principio masculino nacen: la forma, el número y el movimiento. Continúa la filósofa desentrañando mitos: «gracias a Deméter se multiplican las espigas, pero el origen de la espiga y su verdad están en Zeus».<sup>78</sup> La paternidad es vida y la maternidad se asocia con la muerte, como lo indica Beauvoir: «la mujer madre tiene un rostro tenebroso: es el caos del que todo ha nacido, al que todo volverá algún día; es la Nada».<sup>79</sup>

---

75 Al respecto conviene recordar que Freud sitúa en la etiología de la neurosis y de la histeria en particular la Teoría del Fantasma que viene a reemplazar la teoría del trauma o teoría de la seducción en 1897. No sería un hecho en particular el causante de la neurosis sino la fantasía inconsciente (una escena que se desarrolla en el imaginario) lo que, condensando múltiples factores, daría nacimiento a una realidad psíquica patógena. En E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 983.

76 Algunas antropólogas feministas han reportado investigaciones sobre sociedades matricéntricas que, si bien los mitos originarios no se han recogido más que por deducciones, establecen una valoración preponderante a las cualidades femeninas. Véase, Ryane Eisler, Gerda Lerner, Heide Göttner-Abendroth, entre otras. En M. Rullman y W. Schlegel, *Las mujeres piensan diferente*, pp. 20-26.

77 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. 1, pp. 228-229.

78 Ib. p. 230.

79 Ib. p. 233.



Si unimos los argumentos precedentes y los sintetizamos de cara a explicarnos la construcción de la subjetividad humana, nos encontramos con un sistema simbólico construido por el patriarcado (significantes e instituciones de lo simbólico que no son neutros), con un imaginario social cuyas raíces se remontan a los mitos proyectados por los varones, y, finalmente, con un inconsciente humano estructurado como el lenguaje (metáforas y metonimias) que se hace eco de un simbolismo social que posee los mismos mecanismos. En otras palabras, podemos pensar que la subjetividad humana se construye en un proceso estrechamente ligado a la ideología patriarcal y al sistema sexo-género que a través de la historia ha perpetuado las jerarquías: lo masculino/por sobre/lo femenino. Los mitos representan creencias insoslayables en la construcción del sistema simbólico, y toda reviviscencia de ellos a lo largo de la historia refuerza los conceptos instituidos por el patriarcado.

Por su parte, las ciencias históricas contemporáneas que utilizan el *género* como categoría de análisis han deconstruido el supuesto de que la realidad es una entidad objetiva y que la construcción de la subjetividad individual es solo un efecto de la interrelación con esta realidad objetiva y neutra. Por el contrario, la historia *post-social*<sup>80</sup> se basa en que el lenguaje «no es mero vocabulario o un conjunto de reglas gramaticales, sino un sistema de constitución de los significados»:<sup>81</sup> es un sistema «mediante el cual se construye el significado y se organizan las prácticas culturales, y mediante el cual, por consiguiente, las personas se representan y comprenden su mundo, incluyendo cómo son y cómo se relacionan con los demás».<sup>82</sup> Para que la subjetividad de los individuos se construya, es necesario que actúen como referencias (conscientes e inconscientes) las identificaciones que determinan en qué categoría situarse como sujetos. Scott sostiene, como afirma Miguel Ángel Cabrera, que las categorías están construidas previamente a que las personas se

---

80 Miguel Ángel Cabrera, «Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos», en C. Borderías (ed.), *Joan Scott...*, p. 234.

81 Joan Scott (1989) citada *ib.*, p. 235.

82 Joan Scott (1992), *ib.*

integren en ellas, y estas categorías<sup>83</sup> están instituidas por lo simbólico. De este modo podemos reconocer las categorías de género, de clase, de raza, y otras, como constitutivas de las identidades posibles que la cultura proporciona a los individuos nada más nacer.

Estas instituciones de lo simbólico, como expresa Castoriadis, apelan a «la naturaleza» y se apoyan en la historia canónica y en la racionalidad de los argumentos; por lo tanto, se apoyan en el supuesto de que la realidad proporciona datos objetivos y políticamente neutros. Sin embargo, no se constituyen desde la libertad, sino desde un condicionamiento bien preciso que se entronca en la tradición, aun cuando cada época histórica y grupo cultural le den una impronta particular, aunque la libertad para estas particularidades sea limitada. El simbolismo determina los aspectos de la vida de la sociedad, como señala Castoriadis. Sin embargo, él agrega que, a pesar de que «existe un uso inmediato de lo simbólico en donde el sujeto puede dejarse dominar por aquel, sin embargo, existe también un uso lúcido y reflexivo».<sup>84</sup> Es decir, a pesar de que los sujetos no pueden escapar al lenguaje preexistente y que los construye, pueden, sin embargo, ser protagonistas de una movilidad y de un cuestionamiento incluso del lenguaje mismo. Si no fuera así, las reflexiones críticas del sistema sexo-género dominante nunca hubieran sido posibles.

La construcción de un orden simbólico por los grupos dominantes a lo largo de la historia, el imaginario social que proporciona significación a las categorías construidas y al lenguaje acuñado como discurso, se conjuga con las prácticas cotidianas que siguen perpetuando dichas instituciones de lo simbólico a través de mecanismos múltiples: los mecanismos del Estado, la división sexual del trabajo, la estructura de la familia nuclear, el desarrollo de las ciencias, el discurso de la Academia, entre otros. Por ello, consideramos —a partir de los trabajos realizados por el equipo de investigación coordinado por la psicoanalista Ana María Fernández— que la noción de

---

83 Véase, precedentemente, como ejemplo las que establece Castoriadis: amo-esclavo, etc.

84 C. Castoriadis, *L'Institution...*, p. 188.

*producción de subjetividad* no es sinónimo de sujeto psíquico, que no es solo mental y discursivo, «sino que engloba las acciones y las prácticas, los cuerpos y sus intensidades: que es [...] un nudo de múltiples inscripciones deseantes, históricas, políticas, económicas, simbólicas, psíquicas, sexuales, etc.».<sup>85</sup> De este modo, la construcción de la subjetividad de las mujeres no solo procede de un discurso «abstracto» que se ha instituido a lo largo de la historia de la humanidad, sino que ha sido acuñada por las prácticas concretas que las mujeres han debido asumir incardinadamente. Es decir, a lo largo de las genealogías femeninas que han estado inmersas en el sistema sexo-género con mínimas posibilidades de insertar sus aportaciones discursivas, científicas, jurídicas, artísticas u otras.

De este modo, se han ido recreando identificaciones constructivas de subjetividades tendentes a reproducir en una gran parte la historia oficial transmitida y considerada «objetiva» y medida de verdad. Los márgenes de movilidad a que se refiere Castoriadis, sin duda, han sido aprovechados por las mujeres, especialmente desde el advenimiento de la democracia, con el fin de denunciar su falta de sintonía con la heterodesignación de sí mismas. Sin embargo, las propuestas de incidir en el orden simbólico vigente y de intervenir el lenguaje, así como las instituciones de lo simbólico y las prácticas sociales, si bien han sido numerosas (movimientos de mujeres por la equidad; desarrollo del pensamiento feminista; logros políticos y económicos; logros sexuales y reproductivos; *performances* artísticas, literarias y otros), no han sido aún suficientes como para hacer estallar dicha heterodesignación. Los discursos tradicionales acerca de la subjetividad de las mujeres siguen prevaleciendo como si fueran conocimiento verdadero, y nos referimos concretamente a los discursos que surgen en el siglo XIX y que se perpetúan a lo largo del XX. Las identidades se establecen, las subjetividades se construyen, pero los procesos que han contribuido a ello se enmascaran y aparecen como «naturales» y estables.<sup>86</sup>

---

85 Ana María Fernández y cols., *Política y subjetividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 9.

86 M. Á. Cabrera, «Lenguaje, experiencia...», p. 248.

La particularidad de los discursos acerca de la subjetividad humana que aparece en el siglo XIX consiste en que funda un nuevo concepto de ser humano. Desde el momento en que se recurre al *ius naturalis* y se abandona la referencia a la divinidad, nos encontramos en un terreno cultural abonado para el establecimiento de nuevos paradigmas. Considerados los humanos como iguales por el hecho de nacer humanos, el cuerpo pasa a ser referencia subjetivable. La sexualidad humana comienza a ser discutida como un eje fundamental en la subjetivación, la filosofía se ocupa por primera vez de ella, se le concede un estatus de causa de la morbilidad en la medicina, en la sexología se examinan hasta los más mínimos detalles del comportamiento sexual humano, a través de la prostitución de las mujeres se estudia su emergencia en criminología, y, a la vez, la sexualidad forma parte indisoluble del arte visual y de la literatura.

Por último, la concepción de la sexualidad como el impulso humano por excelencia es investigado profundamente por la nueva ciencia emergente a fines de siglo: el psicoanálisis. Este recoge los trabajos sobre las mujeres histéricas de Charcot, algunos conceptos ya desarrollados en Filosofía, y los mitos que fundamentan las relaciones de parentesco, con objeto de explicar la construcción subjetiva de hombres y mujeres, así como los fenómenos de psicopatología a los que dedica su estudio. Como bien señala Foucault, «a partir del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno absolutamente fundamental: el engranaje, la imbricación de dos grandes tecnologías del poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura. La tecnología concerniente a la locura pasó de la negatividad a la positividad, de binaria se convirtió en compleja y multiforme. Nace entonces una gran tecnología de la psique que constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestro siglo XIX y de nuestro siglo XX, hace del sexo la verdad oculta de la conciencia razonable, y el sentido descifrable de la locura: su sentido común, y por tanto permite aprisionar a la una y a la otra según las mismas modalidades».<sup>87</sup>

---

87 Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 155.

Por más que el psicoanálisis, nueva ciencia emergente en manos de Freud y su grupo de colegas, instala como premisa fundadora la existencia de una realidad inconsciente en el aparato psíquico, y la estudia a fondo, tanto en sus pacientes como en ellos mismos, no parece dudar en ningún momento de la neutralidad de las construcciones culturales humanas y del sentido de la historia en la conformación de las subjetividades. No se cuestiona críticamente el sentido político de los discursos de la época, ni la ideología que los atraviesa, fuese esta consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria. Se limita a una «lectura» de la subjetividad humana desde una distancia científica sin preocuparle en absoluto el lugar del sujeto de la investigación y del objeto investigado. Como sostiene la científica Evelyn Fox Keller, «las pretensiones cognitivas de la ciencia en sí mismas no tienen un origen objetivo sino que, de hecho, se desarrollan a partir de una subestructura emocional».<sup>88</sup>

Como dijimos anteriormente, el propio Freud reconoce el quehacer subjetivo en la investigación psicoanalítica cuando expresa que las mujeres psicoanalistas están mejor situadas que él para captar los hechos de la primera infancia de las mujeres, ya que «por ser del sexo femenino [...] contaban con la ventaja de representar sustitutos maternos más adecuados en la relación transferencial con las pacientes sometidas a su tratamiento», en comparación con las pacientes que se analizaban con el Maestro, quienes repetirían con él de manera casi mecánica el apego al padre.<sup>89</sup> Esta acotación, dicha de pasada, implica varias cosas: primero, que el «objeto de investigación» actúa diferentemente según el sexo del «sujeto de investigación», lo cual abre la reflexión a una variable que habría que tener en cuenta, es decir, que la transferencia que establecen los pacientes (es decir, su discurso vincular inconsciente) sería muy diferente con terapeutas hombres que con terapeutas mujeres, lo cual distorsionaría el carácter universal de la teoría; segundo, que es el «objeto» quien reacciona frente al sujeto como si este último fuera perfectamente

---

88 E. Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, p. 104.

89 S. Freud, refiriéndose a las investigaciones de Jeanne Lampl-de Groot y de Helen Deutsch, en *Sobre la sexualidad femenina*, 1931, p. 3078.

neutro y ajeno a cualquier influencia; en otras palabras, se invisibiliza la posibilidad de que en las relaciones de paciente/terapeuta este/a último/a constituyera una caja de resonancia por su propia experiencia de subjetivación, ya sea como varón o como mujer. Por último, estaría de algún modo indicando que hay toda una dimensión de la construcción de la subjetividad femenina, aquella de la primera infancia en intimidad con la madre, que se le escaparía a los psicoanalistas varones.

Valga esta cita como excepción a la regla para ilustrar que en ningún momento la escuela fundacional psicoanalítica se planteó la cuestión de que la escucha psicoanalítica parte de un sujeto incardinado, situado en un momento histórico, con mandatos de género precisos y con un inconsciente estructurado según la categoría a la que pertenezca en lo instituido simbólicamente. Como sospecha Fox Keller, la «objetividad científica» está relacionada con la dominación y el control.<sup>90</sup> Y esta supuesta toma de distancia científica de los y las psicoanalistas, que les confiere una postura de objetividad, se asociaría al riesgo de deslizarse hacia las estructuras de dominación y control, de construir un discurso inapelable acerca de sexualidad, locura y salud mental, y acerca de la adecuada construcción de los sujetos humanos. A este respecto, Fox Keller indica que, «aunque descriptiva, la teoría psicoanalítica también es normativa [...] tiene su papel en la dinámica psico-social».<sup>91</sup>

Lo que no puede dejar de plantearse como pregunta a la luz de los análisis de Foucault<sup>92</sup> es de qué modo podríamos pensar que el psicoanálisis —que se desarrolla precisamente en el seno de las «dos grandes tecnologías del poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura»—<sup>93</sup> pueda tomar distancia de la dominación y construir un discurso «verdadero» acerca de la sexualidad y la salud mental (o enfermedad). Esta ciencia emergente que se aboca a la tarea de estudiar la subjetividad humana se encuentra precisamente

---

90 E. Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*.

91 *Ib.*, p. 121.

92 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*

93 M. Foucault, *Microfísica del poder*.

en la conjunción de estos dos vectores que denuncia Foucault como dispositivos de poder: el discurso sobre la sexualidad y el discurso sobre la locura. Dicho de otro modo, se trata del discurso acerca de la construcción de las subjetividades adecuadas, menos adecuadas o marginales respecto del ser y del deber ser de la sexualidad y de la salud mental. No puede dejar de plantearse como cuestión crítica el hecho de cuán influenciados e influenciadas estaban los y las psicoanalistas de la época por su realidad histórica, política y racial,<sup>94</sup> por los discursos que preceden al suyo: a saber, la filosofía idealista alemana, el antisemitismo, la literatura francesa, la reacción frente a la Ilustración, los propósitos ilustrados de educación diferenciada para hombres y mujeres, las nuevas medidas políticas que continúan excluyendo a las mujeres del ámbito público, el mandato de procreación para paliar el problema demográfico, los discursos de la psiquiatría sobre normalidad y degeneración, el discurso del arte sobre la representación de la mujer como un objeto bello, el discurso de la literatura acerca del amor y de la diferencia de los sexos, el antifeminismo y la misoginia, entre otros. En resumen, como analiza Foucault en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, poder, saber y sexo se articulan en un discurso que busca la regulación y el control de los cuerpos y de las subjetividades.

El discurso psicoanalítico bajo la forma de una investigación neutra de la psique humana corona el siglo XIX haciendo suyas muchas de las concepciones que se fueron acuñando a lo largo del siglo acerca de la subjetividad de hombres y mujeres, subjetividad entendida no solo como realidad psíquica, sino como situación psicosocial y política. Los discursos de la *misoginia romántica* fueron tan poderosos como dispositivo antifeminista, por reacción y temor al

---

94 La mayoría de ellos/as pertenecía a la raza judía, si bien no eran religiosos, estaban relacionados con la tradición y este hecho influyó decisivamente en el desarrollo de la teoría y de la práctica a partir del exilio que se produjo de sus lugares de origen. La movilidad geográfica contribuyó no solo a difundir la disciplina sino que le confirió nuevas circunstancias que influyeron tanto en la teoría como en la técnica, por ejemplo, el caso de la inclinación más adaptativa del psicoanálisis que se importó a Estados Unidos inducido por la nueva situación socio-cultural. En E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 566-568.

surgimiento de las demandas de liberación y emancipación femeninas, que en un corto tiempo construyeron representaciones potentes de la sexualidad, tanto en su vertiente del amor (amor romántico) como en aquella que define la diferencia de los sexos (mujer fatal/mujer mística/mujer idealizada/madre abnegada frente a hombre político/hombre pensante/hombre científico, entre otros). Si bien es cierto que el psicoanálisis tiene el mérito de desnaturalizar la sexualidad y darle una categoría psíquica al deseo, a los afectos y a los impulsos, y aunque reconoce que es la cultura la que moldea a los seres humanos de modo diferente según pertenezcan a un sexo u otro, la forma en que plantea los argumentos y los descubrimientos de los fenómenos psicológicos hace de su lectura una conceptualización ahistórica que se arriesga a pasar como verdad absoluta e inamovible. Esto, a su modo, sería el sustituto de los argumentos naturalistas que sustentaron las teorías anteriores. La prueba es que aún hoy en el siglo XXI, a pesar de todos los cambios culturales, de la emergencia de estudios de género durante el siglo XX, del desarrollo de la filosofía feminista, de las teorías postmodernas, la mayor parte de la práctica psicoanalítica actual así como su formación y sus instituciones están entrampadas en las concepciones clásicas. Salvo excepciones como son las teorías de psicoanalistas mujeres contemporáneas que han incursionado en la construcción de la subjetividad de las mujeres, a partir de las disciplinas emergentes, el grueso del cuerpo de pensadores sigue ignorando los nuevos parámetros bajo los cuales se lee hoy la construcción de las subjetividades.

Por ello, es necesario rastrear en los lineamientos clásicos que han fundado escuela en el pensamiento y práctica psicoanalíticos la pervivencia de los discursos misóginos románticos, las huellas que pudieron dejar tanto en las interpretaciones de los discursos de los y las pacientes como en algunas manifestaciones de estos/as últimos/as. La representación de las mujeres durante la misoginia romántica, que fue tan unívoca en las ciencias emergentes como en las artes y en la construcción política-económica de la sociedad occidental, constituyó un sólido discurso que recurrió a instituciones de lo simbólico de diversas épocas del pasado y que en virtud de ello construyó un nuevo imaginario social. Véanse, a modo de ejemplo, las figuras míticas femeninas que volvieron a tener protagonismo



en la literatura y en las artes (Salomé, Medusa, Venus, entre tantas otras)<sup>95</sup> y marcaron el estar de los cuerpos de las mujeres en el espacio social, así como ciertas definiciones del ser mujer tales como las características sublimes o perversas de ellas, dualidad que constituyó a lo largo del siglo XIX y bastante entrado el siglo XX el modelo de la feminidad por excelencia en la construcción de la *femme fatale*.

## 2.4. Freud y la revitalización de mitos patriarcales

El origen judío de Freud constituye, según Lacan, una cualidad que garantizó al psicoanálisis el reforzamiento del patriarcado de la Modernidad, que se encontraba —según los análisis nietzscheanos— en crisis. Esta crisis se habría organizado en torno a dos polos, como señala Roudinesco,<sup>96</sup> «nueva bipolarización de las categorías de lo masculino y lo femenino, que traducía un sentimiento de feminización de la sociedad occidental y de decadencia de la autoridad paterna». En efecto, la Modernidad había traído consigo *la muerte simbólica del padre* con la destitución del orden divino, y la fraternidad ilustrada se apropia del sistema sexo-género, revitalizando la dominación masculina en nombre de la diferencia «natural» de los sexos, gracias a la cual ellos estarían dotados para ser destinados al ámbito público y ellas, al privado y a la crianza de los hijos. A fines de siglo, surge con Freud una ciencia emergente que permite revisar la subjetividad humana y restablecer los lugares del varón y de la mujer, así como las posiciones masculina y femenina.

Como ya hemos mostrado a lo largo de los capítulos precedentes, ni el fundador del psicoanálisis ni sus seguidores fueron sensibles a la arbitrariedad de tal distribución «natural» de funciones y de lugares en la jerarquía humana. Por el contrario, Freud, quizás involuntariamente y queriendo dar cuenta de la «lectura» que realiza acerca de la organización psíquica de los sujetos que estudia, descubre en

---

95 Se buscó revivir aquellas figuras mitológicas femeninas malvadas, dominantes y peligrosas.

96 Elizabeth Roudinesco, *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 223.

ella la influencia de los mitos y, a la vez que la descubre y teoriza, consigue un efecto suplementario: revivir los mitos patriarcales y situar al padre y su ley como pivote central de la construcción del sujeto y como organización de la familia.<sup>97</sup> Desde esta afirmación, los contenidos de los estudios que darán la pauta de la construcción normal de los sujetos, así como de su sexuación y de su destino, se verán doblemente inscritos en el sistema sexo-género patriarcal. No solo por el hecho mismo de constatar que efectivamente la organización social sigue basada en el sistema de intercambio de las mujeres por parte de los varones, y de la prohibición del incesto, esto es, en el refuerzo de la exogamia, sino por postular que esta organización simbólica forma parte intrapsíquicamente de la construcción del sujeto humano. Esto es, no solo como una influencia cultural simplemente, sino como un andamiaje simbólico interiorizado, universal, y según el cual todo sujeto se construye, ya sea en su aceptación o en su defecto patológico. En otras palabras, el discurso estaría vehiculando una afirmación implícita en cuanto a que la construcción de las subjetividades «normales» transitaría por su adaptación a las normas patriarcales del sistema sexo-género que nos rige, y las anormalidades estarían cercanas a rebeliones soterradas o dificultades frente al mismo. Todo ello, sin posibilidad de cambio ya que los contenidos de los mandatos patriarcales intrapsíquicos se transmitirían de generación en generación.

La preocupación por revitalizar la figura del padre no es solo preocupación del Maestro. En 1938, paralelamente a Freud —exiliado en Inglaterra—, que escribía su última obra, *Moisés y la religión monoteísta*, donde vuelve a poner de relieve su reflexión acerca de la relación con el padre,<sup>98</sup> Lacan, en París y siguiendo la línea freudiana, escribe para la *Encyclopédie* un artículo sobre la familia titulado «Complejos familiares». El psicoanalista francés identifica tres complejos principales producto de la organización familiar, que son *el complejo del destete, el complejo de la intrusión de los*

---

97 Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 95-96.

98 R. Dadoum, *Freud*, p. 151.

*hermanos y el complejo de Edipo*, planteado por Freud.<sup>99</sup> Lacan ve en la lectura freudiana la intuición de su raza judía en el análisis del fenómeno de la interdicción del incesto, y la llama «profetismo judío», señalando lo siguiente: «por la situación elegida que le fue creada a ese pueblo de ser defensor del patriarcado entre grupos entregados a cultos maternos, por su lucha convulsiva por mantener el ideal patriarcal contra la seducción irreparable de esas culturas» habría correspondido precisamente a un grupo de judíos a fines del siglo XIX revitalizar el patriarcado que se estaba feminizando según los conceptos ya revisados.

En un segundo artículo acerca de la cuestión familiar, Lacan califica de «tiranía doméstica» la «confiscación por la madre» de la autoridad familiar.<sup>100</sup> También expresaba Lacan una visión pesimista del devenir de la sociedad occidental marcada «por la *declinación de la imago paterna*».<sup>101</sup> A ojos de Lacan, solo la estructura familiar burguesa de la Modernidad con dominación patriarcal podrá garantizar el progreso y la libertad social. Como señala Roudinesco, en el primer artículo escrito para la *Encyclopédie*, «Lacan pasa a rendir un vibrante homenaje a Freud, hijo del patriarcado judío, que se había atrevido a *inventar* el complejo de Edipo en el momento mismo en que se iniciaba, en el corazón de la industrialización de las sociedades occidentales y por los efectos de la concentración económica, la declinación de la *imago* paterna. A esa declinación, debida a una crisis psicológica, se remitía el nacimiento del psicoanálisis como reconocimiento de una carencia, socialmente inevitable, de la autoridad paterna».<sup>102</sup>

En efecto, Freud ¿inventa?, ¿descubre?, ¿constata? la existencia del complejo de Edipo organizador de la construcción de la subjetividad humana en el seno de una familia nuclear, fruto de la prohibición del incesto del niño con la madre y la circulación de las mujeres entre los grupos de varones para asegurar la exogamia. Como bien

---

99 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 52.

100 Jaques Lacan, citado en E. Roudinesco, *Lacan, esbozo...*, pp. 221-223.

101 *Ib.*, en cursiva en el texto.

102 *Ib.*, p. 222. La cursiva me pertenece.

señala el antropólogo Lévi-Strauss, con respecto a las estructuras del parentesco humano que garantizan nuestra cultura, «la prohibición del incesto no es tanto una norma que prohíbe el matrimonio con la madre, la hermana o la hija, como una norma que obliga a dar la madre, la hermana o la hija a otros. Esta es la regla suprema del obsequio».<sup>103</sup> Por lo tanto, inventar, descubrir o constatar, que significa al mismo tiempo relevar y reforzar la existencia del complejo de Edipo en función de la prohibición del incesto, dice relación inmediata con que las mujeres son objetos a obsequiar, pues se trata de renunciar a las más cercanas para cedérselas a otros. Si esta perspectiva patriarcal de Freud tiene que ver o no con su origen judío, como indica Lacan, es algo irrelevante. Ciertamente es que Freud —de algún modo— cree que el hecho de ser judío facilita la tarea de pensar psicoanalíticamente, como bien explica en una carta a su colega Abraham. Le expone lo siguiente a propósito de su discípulo Jung, uno de los escasos seguidores «no judíos» del Maestro: «sea tolerante y no olvide, a decir verdad, que a usted le es más fácil que a Jung<sup>104</sup> seguir mis pensamientos, ya que [...] por nuestra misma pertenencia racial, está más cercano de mi constitución intelectual, en tanto que él, como cristiano e hijo de pastor, encuentra su camino hacia mí solo luchando contra grandes resistencias interiores. Su participación tiene mucho valor. Diría casi que es únicamente después de su llegada cuando el psicoanálisis se ha sustraído al peligro de ser una cuestión de la nación judía».<sup>105</sup>

La figura de Edipo, tan representada durante el siglo XIX por las bellas artes,<sup>106</sup> aparece en la obra freudiana desde 1897 hasta el final de la misma<sup>107</sup> y será en 1910 cuando la expresión «complejo de Edipo» aparecerá en Freud para designar el deseo inconsciente del niño

---

103 Claude Lévi-Strauss, citado por Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 47.

104 Uno de los psicoanalistas, junto con Ernest Jones, no judío y cercano al grupo de Freud, que constituyen la excepción.

105 Carta a Abraham, 3 de mayo, FIA. 42. 1908, en «La vie quotidienne de Freud selon Ernest Jones», <[http://www.megapsy.com/Museum/pages/page\\_319.html](http://www.megapsy.com/Museum/pages/page_319.html)>.

106 Edipo y la Esfinge, representada como femenina, se repiten en artistas como Moreau, Rops, Rossetti y otros.

107 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 758.

varón de apropiarse de su madre y el deseo inconsciente de matar al padre, que sería su rival.<sup>108</sup>

En efecto, el concepto *complejo de Edipo*<sup>109</sup> aparece explícitamente utilizado en el artículo de 1910 de Freud «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre», y más tarde, en 1912-1913 será ampliado, desde una perspectiva antropológica a la universalidad y al origen de la organización patriarcal de la sociedad, en *Tótem y tabú*. No dejan de ser ilustrativos ambos artículos de Freud: el primero en función de dar una explicación a lo que constituía el amor romántico y el deseo por parte del varón en el siglo XIX; el segundo, en función de instalar un mito originario de la dominación masculina y de la subordinación femenina. El primero explica la elección de objeto sexual en el hombre romántico y el segundo podría dar cuenta incluso de la nueva instalación de la fraternidad en el orden de la dominación masculina por la muerte simbólica del padre (rechazo al orden divino y simetría natural entre varones), apropiación de las mujeres y la consiguiente culpa por el parricidio, la construcción de un tótem que lo simboliza. De alguna manera, el texto *Tótem y tabú* es un intento teórico de reordenar el convulsionado panorama social que se ha dado en todo el siglo XIX y rescatar un lugar para el padre, esta vez en la figura del tótem, o figura simbólica que lo representa, y la organización de la familia con la exigencia de la exogamia y el tabú del incesto, como veremos más adelante.

En cuanto al artículo «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre», este tendría relación directa con la representación romántica de la «mujer y mal» que necesita redención por parte de un varón y que sería el objeto de amor en tanto inalcanzable porque pertenece a otro hombre. Se estaría confirmando, según los análisis freudianos, la asociación romántica entre erotismo y mujer malvada o abyecta. Freud explicaría este tipo de elección, que él considera reiterativa en la mayoría de los casos de sus pacientes varones, con el deseo inconsciente por la madre que pertenece al padre

---

108 J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario del psicoanálisis*, p. 65.

109 Que desarrollaremos más adelante con objeto de la controversia acerca de la sexualidad femenina.

—quien estaría representado por el rival—, que hace del objeto de amor algo inalcanzable.

Por otra parte, esa mujer que tiene que ser redimida también tendría que ver con la madre o complejo materno, como lo denomina Freud.<sup>110</sup> Al percatarse el niño de la vida sexual de la madre —que a sus ojos se podría comparar con la sexualidad de las prostitutas—, la madre derivaría en un objeto abyecto destinado a ser salvado y a reparar. El texto freudiano mostraría también los dos polos de fluctuación del deseo masculino: atracción por la virtud materna, a la vez que por la «indecencia» de la sexualidad femenina. Ambas, deseables para el varón y, en cierta medida, superpuestas en la fantasía en un solo objeto de deseo, pero escindidas muchas veces en la realidad amando a dos mujeres: una como esposa-madre para el afecto y la otra para el erotismo y deseo carnal (prostituta, *femme fatale* o mujer sexuada). Asimismo, el deseo se intensificaría cuando el objeto es prohibido y pertenece a un rival, tal como la madre pertenecía al padre. Es decir, con la vivencia de un triángulo, con el vínculo con otro hombre (el rival) a través de una mujer. Todo ello fue desarrollado ampliamente por el Romanticismo tanto en la literatura como en el arte, de manera que podemos deducir que los pacientes de Freud correspondían a la construcción de una subjetividad masculina de la época y que también el Maestro era sensible a este discurso, analizado primero en sí mismo (autoanálisis) y, luego, constatado en los demás.

¿Qué correspondería en esta lectura a las vivencias del propio Freud y a su pertenencia a las influencias decimonónicas y qué correspondería a la realidad psíquica de sus pacientes? A este respecto, en el año 1897 Freud expresa lo siguiente<sup>111</sup> con respecto al «efecto impresionante de *Edipo rey*»: «la leyenda griega ha recogido una compulsión que todos reconocemos porque todos la hemos

---

110 Se entiende por *complejo*: «un conjunto organizado de representaciones y de recuerdos dotados de intenso valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes. Un complejo se forma a partir de las relaciones interpersonales de la historia infantil; puede estructurar todos los niveles psicológicos: emociones, actitudes, conductas adaptadas», *ib.*, p. 58.

111 Citado en R. Dadoum, *Freud*, p. 62.

sentido. Cada oyente fue, un día, en germen, en su imaginación, un Edipo, y se aterroriza ante la realización de su sueño transpuesto de la realidad, se estremece siguiendo toda la magnitud del rechazo que separa su estado infantil de su estado actual». En cualquier caso, estos escritos refrendan las teorías de la sexualidad masculina que han estado presentes a lo largo del siglo con respecto a la designación del ideal femenino que responde al deseo del varón, teorías que han constituido un discurso coherente entre ciencia, filosofía, arte y literatura y que sitúan la representación de la mujer, ora en su extremo ideal de madre abnegada, ora en su extremo denigrado de mujer maligna, como ya hemos señalado.

Sin embargo, como indica Roudinesco, en su obra *La familia en desorden*,<sup>112</sup> Freud reinventa el mito de Edipo para dar cuenta de lo que él llama el *complejo de Edipo*. En efecto, en el mito original, y en la obra de Sófocles, Edipo no mata al padre por celos o por rivalidad amorosa, sino por una razón de enfrentamiento territorial (se encuentran en un camino demasiado estrecho para que ambos transiten por él). Por otra parte, cuando Edipo acepta a la madre por esposa es en tanto que un regalo de Creonte (el rey) que no puede rehusar, y no por deseo propio de poseerla. Para hacer coincidir el mito con el complejo, indica Roudinesco que Freud habría comentado en 1927 en un texto dedicado a Dostoievski que el deseo (por la madre) y la muerte (del padre) se habrían cumplido en un segundo momento cuando Edipo se enfrenta al «monstruo» (la Esfinge), personaje caracterizado por el Maestro como masculino o representante desplazado del padre, contradictoriamente con todas las representaciones femeninas de la Esfinge a lo largo de la historia del arte.

El complejo de Edipo freudiano, que maquilla el mito,<sup>113</sup> pone de relieve varios puntos: la madre pertenece al padre; el hijo desea a la madre; el principal rival es el padre; el hijo desea deshacerse del padre para poseer a la madre; la madre es castigada si se deja poseer;

---

112 E. Roudinesco, *La familia...*, pp. 49-69.

113 La fatalidad que lleva a Edipo, hijo de Layo y Yocasta —en la mitología griega— a matar a su padre y a desposar a su madre. Como castigo, él mismo se revienta los ojos.

el hijo resulta mutilado si se deja llevar por su deseo por la madre. Solo el temor a la castración por parte del padre (y su ley) hará que el hijo renuncie a su deseo por la madre y se resigne a buscar otra mujer tal como el padre buscó a su madre. La elección del mito de Edipo para explicar el fenómeno psicológico del deseo masculino —representado recurrentemente en las obras de arte del XIX tal como ya hemos visto— revitaliza como accesorio el triunfo del héroe sobre la Esfinge, que —a pesar de lo escrito por Freud en 1927— asocia «mujer y mal» o al menos en la representación de la imagen. La Esfinge surgiría en el mito a la vez que Edipo asesina a su padre ignorando que lo fuera. Tebas se ve amenazada por la Esfinge, monstruo femenino alado y dotado de garras,<sup>114</sup> que destruye a los que no pueden resolver el enigma que ella les plantea sobre la esencia del hombre: «¿Quién camina primero sobre cuatro, luego sobre dos, y después sobre tres pies?». Edipo da con la respuesta correcta y la Esfinge se mata.<sup>115</sup> Mito que relata el triunfo del joven héroe sobre la maldad femenina y su pretendida erudición. Más que representar el drama entre padre, madre e hijo, la representación artística decimonónica privilegia al Edipo triunfando sobre la Esfinge con cuerpo de mujer. En estas dos vertientes del mito, se estarían reuniendo la construcción del ideal de la madre, de la Ley del Padre y, finalmente, el triunfo del héroe sobre el mal femenino, a pesar de que Freud haya conceptualizado a la Esfinge como un representante desplazado del padre.

Resulta de todo ello un complejo mítico que se pone a disposición de la reorganización de la fraternidad patriarcal moderna y que contiene, al mismo tiempo, una vertiente misógina. Un simbolismo trasladado de la Antigüedad, siguiendo la tradición decimonónica, que a su vez expresa un imaginario social que involucra dos generaciones de varones enfrentados (padres e hijos), en el cual se sitúa una madre pasiva objeto de deseo, de abyección y de idealización, así como se expone el triunfo del héroe sobre la malignidad femenina, la Esfinge, que se atreve a desafiar a los varones a un juego intelectual.

---

114 Véase la representación de Edipo y la esfinge de los artistas mencionados, Rops, Rossetti, Moreau.

115 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 758.



De manera que podemos asociar el pensamiento freudiano con la influencia de la época, en la elección del mito griego para ilustrar lo que, posiblemente, constituya una suerte de elección sexual de objeto en el varón. El carácter ahistórico y acrítico que envuelve la teoría hace de esta estructura deseante una consideración universal. Además de ello, Freud la propone como una impronta intrapsíquica en el hombre, independiente de la situación histórica que están viviendo los sujetos, especialmente en el siglo XIX, en pleno cambio sociopolítico radical. Por otra parte, es Edipo el protagonista de esta estructura deseante; es decir, en un principio la teoría considera al ser humano como sinónimo del varón, quien sería el principal destinatario de la prohibición del incesto. Lo sitúa en sujeto de deseo, frente a la madre, situada como objeto de amor. Más adelante, la teoría psicoanalítica buscará ajustar en este esquema el desarrollo de la mujer como consecuencia de esta misma estructura.

La teoría de este complejo nuclear, que incluye la pasividad de la madre, el protagonismo del niño varón, la preponderancia de la Ley del Padre, como si la madre sin ello hubiera sido presa fácil del deseo infantil (sirven para su justificación los propósitos de la Yocasta de Sófocles, que se niega a reconocer el incesto), y sobre todo la prohibición del incesto que da cuenta de las leyes patriarcales de la exogamia, constituye un argumento privilegiado para reforzar el sistema sexo-género vigente.

Expresa Roudinesco lo siguiente: «es posible plantear la hipótesis de que Freud reinventó Edipo para responder de manera racional al terror ante la irrupción de lo femenino y la obsesión por la borradura de la diferencia sexual que habían embargado a la sociedad europea de fines de siglo, cuando se extinguían en Viena el poder y la gloria de las últimas monarquías imperiales. Con ayuda del mito reconvertido en complejo, Freud, en efecto, restablecía simbólicamente las diferencias necesarias para el mantenimiento de un modelo de familia cuya desaparición en la realidad se temía. En síntesis, atribuía al inconsciente el lugar de la soberanía perdida por Dios padre, para hacer reinar en él la ley de la diferencia: diferencia entre las generaciones, entre los sexos, entre los padres y los hijos, etc.».

Otros detalles del mito también aparecen cercanos a los propósitos decimonónicos acerca de la subordinación de la mujer: la muerte de la Esfinge coincide con la muerte de Yocasta, la madre pecadora, ambas se suicidan. ¿Serían figuras intercambiables? Finalmente, Edipo, ciego (se vacía los ojos a sí mismo como castigo), se exilia y es cuidado por su hija Antígona, que se convierte en su lazarillo. No lejos del mito se encuentra la historia del propio Freud, quien sufrió muchos años una grave enfermedad. Su hija Anna lo cuidó devotamente hasta su muerte, leyó muchos de sus escritos en congresos a los que el padre enfermo ya no asistía y, finalmente, estuvo a cargo de su eutanasia.<sup>116</sup> ¿Una coincidencia o una identificación con el mito?

En cualquier caso, reunimos varios elementos relativos al mito que se ajustan al discurso decimonónico: joven héroe comparable a la fraternidad ilustrada que da muerte al padre simbólico; muerte de la maldad femenina en manos de la inteligencia del héroe o misoginia romántica frente a las reivindicaciones de las mujeres; suicidio de la madre culpable o víctima pasiva de los acontecimientos; y, por último, hija devota del padre y figura de la generación femenina joven destinada al cuidado de otros, especialmente, de las generaciones masculinas anteriores. El complejo recoge la historia del mito con ciertos cambios: en el centro de la escena está el deseo del hijo por la madre y el odio al rival, el padre; únicamente por temor al castigo del padre, el hijo renunciará a la madre. Un hijo y un padre activos, frente a una madre pasiva, objeto de deseo de ambos, en manos de la ley de la exogamia. Un esbozo panorámico patriarcal no desdeñable resulta de la reviviscencia del mito de Edipo.

Tan celebrada fue esta reviviscencia del mito que, en su cincuenta aniversario (1906), Freud recibió como regalo de cumpleaños, ofrecido por sus cercanos colaboradores del grupo vienés, «una soberbia medalla grabada por el escultor Schwerdtner que representaba, en un lado, el perfil de Freud y, en el otro, un Edipo desnudo, de pie, con el brazo apoyado en un largo bastón oblicuo y frente a una Esfinge con bellísima cabeza de mujer que avanzaba levemente su medio

---

116 *Ib.*, p. 375.

cuerpo. Tras Edipo, dispuestas verticalmente, estas líneas en griego, extraídas de *Edipo rey* de Sófocles: “Quien resolvió el famoso enigma y fue un hombre de gran poder”». <sup>117</sup>

A la reviviscencia del mito de Edipo se suma, por parte de Freud, la construcción de un discurso acerca del mito originario de nuestra civilización: la muerte del padre primitivo —poseedor de todas las mujeres— por la horda de los hermanos celosos y deseosos de ellas. Dos textos dan cuenta del mismo fenómeno, *Tótem y tabú*, y el ensayo sobre *Moisés y el monoteísmo*, como lectura psicoanalítica antropológica del origen de la religión, de la moral y del lugar del padre en la civilización actual. En definitiva, el mito del origen de la dominación masculina. Tres años más tarde de la aparición del concepto *complejo de Edipo*, Freud publica lo que para él en ese momento constituía su obra cumbre: *Tótem y tabú*. Después de estudiar una literatura antropológica considerable, <sup>118</sup> Freud emprende la obra de su texto que estaría destinado a dar cuenta de la organización patriarcal de los seres humanos. Como señala su biógrafo R. Dadoum, en este trabajo «diversas vías exploradas le conducen a un punto único, focal, que le entrega, nada menos, que el inicio de la cultura y de la sociedad. Descripciones etnográficas del totemismo y de la exogamia, ritual de un sacrificio religioso y de un banquete totémico [...] convergen hacia la hipótesis suprema de la Horda originaria y del Asesinato del padre». <sup>119</sup>

Años más tarde, Freud refuerza su teoría del mito originario en su último escrito *Moisés y la religión monoteísta* de 1938. En este artículo, el psicoanalista resume de este modo su texto de *Tótem y tabú*: «Mi argumentación arranca de un dato de Charles Darwin e incluye una conjetura de Atkinson. Según ella, en épocas prehistóricas, el hombre primitivo habría vivido en pequeñas hordas dominadas por un macho poderoso. [...] [es posible que] el curso evolutivo en ella implícito haya afectado sin excepción a todos los hombres

---

117 R. Dadoum, *Freud*, pp. 100-101.

118 Los autores que consulta Freud son: Frazer, Taylor, Crawley, Marret, Bourke, Hartland, Robertson, Smith, entre otros. *Ib.*, p. 104.

119 *Ib.*

primitivos, o sea, a todos nuestros antepasados. [...] Así, el macho poderoso habría sido amo y padre de la horda entera, ilimitado en su poderío, que ejercía brutalmente. Todas las hembras le pertenecían: tanto las mujeres e hijas de su propia horda como quizás también las robadas a otras. El destino de los hijos varones era muy duro: si despertaban los celos del padre, eran muertos, castrados o proscritos. Estaban condenados a vivir reunidos en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres raptándolas, situación en la que uno u otro quizás lograra conquistar una posición análoga a la del padre en la horda primitiva». <sup>120</sup> A partir de los estudios de Darwin sobre los grupos de primates y ayudado por las interpretaciones decimonónicas de los descubrimientos antropológicos, el Maestro construye esta teoría que no abandonará a lo largo de sus estudios, acerca de una dominación masculina sobre las mujeres desde el origen de los grupos humanos. Las mujeres se encontrarían, desde siempre, en calidad de objetos subyugados, dominados y subordinados. Eran propiedad de un macho dominante, lo que forzaba a los hijos a la exogamia, la cual consistía, para ellos, en el rapto de mujeres de otros grupos.

Pero eso no es todo. Continúa Freud en su resumen de 1938: «El siguiente paso decisivo hacia la modificación de esta primera forma de organización “social” habría consistido en que los hermanos, desterrados y reunidos en una comunidad, se concertaron para dominar al padre, devorando su cadáver crudo, de acuerdo con la costumbre de esos tiempos. [...] Es de suponer que al parricidio le sucedió una prolongada época en la cual los hermanos se disputaron la sucesión paterna, que cada uno pretendía retener para sí. Llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de *contrato social*, comprendiendo los riesgos y la futilidad de esa lucha, recordando la hazaña libertadora que habían cumplido en común, dejándose llevar por los lazos afectivos anudados durante la época de su proscripción». Surge así, según esta teoría, el origen de la moral y el derecho: los hermanos habrían sentido un vestigio de culpabilidad después de matar al padre. Dice Freud en su texto de *Tótem y tabú*: «Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con

---

120 S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1934-1938, p. 3289.

él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad [...] y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, *circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos*». <sup>121</sup>

Este sentimiento, que Freud considera universal, se habría transformado en la veneración del padre sustituido por un tótem, cuyo tabú consistía en no matar el animal que este representaba y no poseer a las mujeres «parientes» de un mismo tótem. Se revive con más fuerza la prohibición del incesto y la exogamia para los varones. De este modo, agrega el Maestro, que sostiene esta leyenda para respaldar el complejo de Edipo, «es cómo la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo. [...] Los hermanos, asociados para suprimir al padre, tenían que convertirse en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, y la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio de la nueva organización. De este modo, salvaban la organización que los había hecho fuertes». <sup>122</sup>

Serían estos, para Freud, los orígenes de la moral y el derecho. Así lo explica años más tarde en su texto de 1938: «Cada uno renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición paterna, de poseer a la madre y a las hermanas. Con ello se estableció el tabú del incesto y el precepto de la exogamia». Y, en este punto de la reconstrucción freudiana de los orígenes es cuando el Maestro inserta la hipótesis de J. J. Bachofen acerca del *Mutterrecht* o derecho materno, ya que, como él explica, «buena parte del poderío del padre pasó a las mujeres, iniciándose la época del matriarcado». Más adelante señala que la evolución del totemismo crea la veneración a los dioses y agrega que «quizás aún antes de los dioses masculinos aparecen grandes divinidades maternas cuya veneración persiste durante largo tiempo

---

121 S. Freud, *Tótem y tabú*, 1912-1913, p. 1839. La cursiva es mía.

122 Ib.

junto a la de aquellos». Y afirma: «mientras tanto, ha tenido lugar una profunda transformación social. El matriarcado ha cedido la plaza al *orden patriarcal restaurado*». <sup>123</sup> Freud sitúa el patriarcado muy temprano en la historia de la humanidad (la horda primitiva en manos de un padre dueño de las mujeres) y, posteriormente, su renacimiento como un orden «restaurado» después de un momento histórico de matriarcado. El término «restaurado» sugiere que existía un orden patriarcal anterior que se habría perdido. Esto nos lleva a reconocer la existencia de un patriarcado de origen y fundador de la humanidad, y a un orden matriarcal como un paréntesis histórico. Muy diferente era lo que proponía Friedrich Engels en el siglo XIX, igualmente influido por la tesis de Bachofen, quien afirma que con el desarrollo del Estado y de la propiedad privada la familia monógama se transforma en familia patriarcal y «la abolición del derecho materno fue la histórica derrota del sexo femenino». <sup>124</sup> En cualquier caso, como indica la historiadora Gerda Lerner, no conocemos pruebas que nos permitan afirmar la existencia de un matriarcado ni para apoyar las teorías de Bachofen o las de Engels, aunque sí haya pruebas de la existencia de sociedades antiguas equitativas entre hombres y mujeres. Con justa razón, la propuesta de Freud fue muy criticada, especialmente por incursionar en un campo de conocimiento que no era el suyo.

Sin embargo, en lo que respecta a nuestra investigación, el fundador del psicoanálisis deja sentadas las bases para que el mito de la dominación masculina, originaria y congénita de la humanidad, circule relacionado con el análisis de la construcción de las subjetividades. Según Freud, la ontogénesis repetiría la filogénesis y, según él, los procesos psíquicos continuarían su desarrollo de generación en generación, de modo que la existencia del complejo de Edipo en las subjetividades modernas no sería más que una herencia de todo el desarrollo de la humanidad, partiendo del mito de origen que conlleva el parricidio, la culpa, el momentáneo poder de las mujeres y, finalmente,

---

123 S. Freud, *Moisés y la religión*, 1934-1938, p. 3291. La cursiva es mía.

124 J. J. Bachofen y F. Engels, citados en G. Lerner, *La creación del patriarcado*, p. 44.

la restauración de la dominación del padre por el patriarcado. El Maestro señala lo siguiente: «si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno».<sup>125</sup>

Asimismo, se pregunta acerca de los medios y caminos de los que se sirven las generaciones para establecer dicha continuidad psíquica. Por este motivo Freud afirma que «en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que se nos muestra perfectamente de acuerdo con la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo constituye el nódulo de todas las neurosis, en cuanto hasta ahora nos ha sido posible penetrar en la naturaleza de estas últimas».<sup>126</sup> La teoría freudiana dará cuenta de la universalidad del complejo de Edipo como eje fundador del establecimiento de la diferencia sexual para todos los sujetos, varones y niñas, no solo con respecto a la neurosis sino con respecto a la evolución normal y a la construcción de la instancia moral, especialmente en sus artículos de 1924, «La disolución del Complejo de Edipo», y de 1925, «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica».

Tal como recoge el *Diccionario de psicoanálisis* de Roudinesco y Plon, con el texto de *Tótem y tabú* y su estudio antropológico evolucionista, Freud pretende aportar una «explicación global del origen de las sociedades y de la religión a partir de los datos del psicoanálisis, dando un fundamento histórico al mito de Edipo y a la prohibición del incesto y mostrando que la historia individual de cada sujeto no es más que la repetición de la historia de la humanidad».<sup>127</sup> En todo caso, como señala el *Diccionario*, la tesis neolamarckiana con respecto a la herencia de caracteres adquiridos, será abandonada en 1930 después de sufrir muchas críticas. Sin embargo, observamos que en 1938 Freud refuerza nuevamente su tesis a partir de su artículo sobre Moisés y el monoteísmo. Freud

---

125 S. Freud, *Tótem y tabú*, 1912-1913, p. 1848.

126 *Ib.*, p. 1847.

127 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 1078.

se acerca, entonces, a la antropología estructuralista, que más tarde reforzará el mito de Edipo en Lacan, de la mano de las teorías de Claude Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto y la exogamia como estructura fundamental para las relaciones de parentesco.

El intento de dejar sentada en la subjetividad humana una estructura —el complejo de Edipo situado históricamente en el mito de los orígenes— lo sustentará Freud a partir de la historia de Moisés, su asesinato y la veneración monoteísta que el pueblo judío retoma a partir de su figura. La veneración de Moisés y su Dios único, más tardía, sería asimilable a una veneración por un padre que, una vez asesinado, deviene amado y necesario para la organización social. Resulta interesante constatar, en el texto de *Moisés y la religión monoteísta* del año 1938,<sup>128</sup> la insistencia del Maestro por asegurar el origen egipcio de Moisés y, sobre todo, mostrar la costumbre de la circuncisión como heredera de la cultura egipcia y circunstancial debido al origen de Moisés. Sin embargo, para Gerda Lerner, la alianza de Dios con el pueblo judío se simboliza por la circuncisión de los varones mucho antes de la aparición de Moisés: en la alianza de Dios con Abraham. Aquel le hubiera dicho, según el Génesis: «Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros —también tu posteridad—; todos vuestros varones serán circuncidados. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros». De manera que, como constata Lerner, la alianza es de Dios con los varones, antes incluso que se instaure definitivamente el monoteísmo con Moisés. Las mujeres quedan excluidas de la alianza y los varones reciben así la confirmación, por parte de Yahvé, de que poseen toda la legitimación para ser los jefes de familia. Lerner indica: «la comunidad de la alianza es definida por la divinidad como una comunidad masculina, como puede verse en la elección del símbolo [la circuncisión] que es la *señal de la alianza*».<sup>129</sup>

La posición de Freud, sin embargo, muestra ciertamente una ambigüedad. Solo de pasada, se refiere a la existencia de un matriarcado

---

128 S. Freud, *Moisés y la religión*, p. 3241.

129 G. Lerner, *La creación del patriarcado*, pp. 280-281.



como una etapa entre paréntesis situada después de suprimida la brutal dominación del macho de la horda primitiva y antes de la posterior «restauración del patriarcado». Por otro lado, asegura que la Humanidad entera es heredera de este mito de origen y lo expresaría individualmente en sus avatares durante el complejo de Edipo. Curiosamente, pasa por alto cualquier herencia que la humanidad mostrara con respecto a ese momentáneo matriarcado. Al mismo tiempo, no releva explícitamente algo tan importante como la alianza de los varones del pueblo judío con Dios en su simbolismo de circuncisión del pene, pueblo que, finalmente, dará origen al cristianismo occidental, donde se funda la familia patriarcal moderna. Asimismo, resulta interesante comprobar cómo, en su estudio por el origen de las religiones monoteístas, Freud obvia el estudio del Génesis, en el cual, como señala Lerner, se construyen los mitos que guiarán a la dominación masculina, no solo por el mito de origen de la creación de la mujer de una parte del hombre, sino porque, en la alianza con Abraham, Dios lo instituye como el creador de la vida («te heredaré uno que saldrá de tus entrañas», «así será tu simiente», «a tu simiente he dado esta tierra»),<sup>130</sup> Este sería el origen del significante de la cultura patriarcal por excelencia: el poder fálico o la creencia en que la tenencia del *falo* confiere poder.

Sin duda, esta incursión freudiana en el campo de la antropología ha sido criticada y finalmente poco considerada como un acercamiento serio a la historia de la humanidad. Sin embargo, la teoría sobre la construcción de la subjetividad humana se articula en torno a esta «fábula»,<sup>131</sup> que a su vez concede fundamento histórico (debidamente intervenido) al complejo de Edipo, el cual, según la teoría psicoanalítica, es responsable del destino de la sexuación de los sujetos. Sin embargo, y como señala el *Diccionario* mencionado, *Tótem y tabú* podría ser más bien considerado un libro político que una obra antropológica, aunque nadie lo haya tomado de esta manera. Señala el *Diccionario* que, visto desde esta perspectiva, el

---

130 Ib., p. 279.

131 En palabras del diccionario de E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 1080.

texto freudiano «propone una teoría del poder democrático centrada sobre tres necesidades: necesidad de un acto fundador, necesidad de la ley y necesidad de la renuncia al despotismo».<sup>132</sup> Al mismo tiempo, renuncia al dualismo evolucionista cuando asocia la génesis de la institución social únicamente a un principio masculino.

Parecería, en efecto, que Freud en su texto *Tótem y tabú* estuviera metaforizando el hecho político recientemente acaecido de la abolición del derecho divino (muerte simbólica del padre) e instalación de la democracia en la fraternidad masculina, como si fuera esto una repetición del acto fundador de la muerte del padre, de la supresión del despotismo del macho dominante y la revalorización en forma de ley. Si tomamos el texto de *Tótem y tabú* como una metáfora de la instauración del orden moderno, en cuanto a las mujeres se refiere, no deja de sorprendernos que el paréntesis matriarcal que propone Freud en el mito coincide con que estas hayan tenido un paréntesis de actividad ciudadana en los momentos revolucionarios y que luego hayan sido nuevamente subordinadas por la «restauración del patriarcado». La restauración del patriarcado del mito freudiano y el contrato social entre los hermanos de la horda primitiva, para crear el derecho y la moral, coincidirían con el nuevo contrato social-sexual de la Modernidad entre los varones librados de la ley divina y monárquica, y la intención de los propósitos misóginos del siglo XIX como reacción a las pretensiones feministas.

Estas ideas freudianas, como bien señala Lacan en el año 1938, contienen el germen revitalizador del sistema sexo-género patriarcal que empezó a tambalearse con los reclamos de liberación y emancipación de las mujeres a raíz del establecimiento de la democracia. La teoría por excelencia en cuanto a la constitución psíquica humana, a la explicación de la subjetividad y de la sexuación en la que se constituyó el psicoanálisis de Freud y sus seguidores, contiene en su *corpus* propósitos que vienen a reforzar los propósitos masculinistas que resurgen con fuerza durante el siglo XIX.

---

132 Ib., p. 1081.

## 2.5. Freud y las representaciones femeninas cercanas a las idealizaciones decimonónicas

Exceptuando los historiales de las pacientes de Freud, podemos observar en sus artículos la referencia a tres representaciones diferentes de «la mujer» muy cercanas, por cierto, a aquellas que construyera la misoginia romántica: mujer mística, mujer evanescente y mujer malvada, protagonizadas por Diana de Éfeso, el personaje de la Gradiva de Jensen y la Medusa. Estas tres categorías constituyeron por excelencia la heterodesignación de «lo femenino» y de los diversos tipos de mujer durante el siglo XIX. Vírgenes en un extremo, mujeres abyectas y maléficas en el otro, y recorriendo toda la gama, la mujer objeto de deseo de los varones, lejana, evanescente, aérea y mercurial. Los escritos de Kierkegaard<sup>133</sup> afirman que el deseo del varón se refuerza por la evanescencia y la lejanía del objeto amado, así como los de Schopenhauer,<sup>134</sup> que aseguran que la mujer es la perdición del varón y del espíritu. Mientras que en las artes plásticas se representan innumerables figuras malvadas, como la Esfinge, la Medusa, Salomé, la mujer vampiro y otras, en la literatura muchos personajes no dejan duda con respecto a su maldad y abyección, tal como los propósitos que atribuye Zola a su personaje femenino en *Nana*, o Baudelaire, en *Las flores del mal*. Igualmente, en la misoginia romántica nos encontramos con la representación de mujeres lánguidas, evanescentes, vírgenes y místicas por parte de los artistas prerrafaelistas, de los simbolistas, así como en personajes literarios tales como *Lucinde* de Schlegel, conocida por su idealización romántica.

Las representaciones de «la mujer», independientes de los relatos de sus casos clínicos que releva Freud en sus escritos, tienen que ver con estas tres categorías de «lo femenino» mencionadas y —tal como lo hemos señalado— son: Diana de Éfeso, la Gradiva y la Medusa. Con estos tres artículos, a su modo, el Maestro pasa revista a las tres idealizaciones por excelencia producto de la misoginia romántica:

---

133 S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*.

134 Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Buenos Aires, Grafico, 2006.

la mujer mística y virgen, como es el caso de Diana, precursora de la Virgen María, protectora de la maternidad, el personaje de la Gradiva de Jensen, que representa la evanescencia femenina y la idealización por parte del deseo masculino, y, por último, la figura mítica de la Medusa, que representa lo femenino maligno y castrador.

No podemos negar el mérito freudiano de haber puesto de manifiesto la vida inconsciente de la psique humana y de haber registrado, en la actividad onírica, una de sus máximas manifestaciones. De manera que su análisis de la novela de Jensen *La Gradiva* (1903), realizado por el Maestro en 1906, resulta muy interesante para los propósitos teóricos psicoanalíticos, lo que se refiere a la interpretación de los sueños y a los deseos profundos del sujeto que la actividad onírica revela. Nuestro comentario sobre la elección de esta novela, para ilustrar su teoría sobre los sueños, no tiene que ver con poner en cuestión lo que ya está de sobra teorizado en cuanto a la actividad onírica como «estados del alma» y como cumplimiento de deseos.<sup>135</sup> Nuestro comentario tiene que ver con la elección de una novela que revela la fascinación por una figura femenina evanescente que concita el deseo del protagonista del escrito, lo que se ajusta perfectamente con el discurso decimonónico del ideal femenino en cuanto a su deslizamiento mercurial, a su seducción renovada por su ausencia o ambigüedad, y a la idealización mítica.

El personaje de la novela de Jensen, un joven arqueólogo alemán, se obsesiona con la figura de un bajorrelieve, una joven mujer que camina apoyando un pie en el suelo y el otro solo en la punta de los dedos «con especial atractivo».<sup>136</sup> El joven en sus fantasías la denomina la Gradiva («la que avanza») e imagina que únicamente pudo ser una mujer helénica que hubiera vivido en Pompeya antes del desastre del siglo I de nuestra era. La duda que embarga al arqueólogo es si tan peculiar manera de pisar había sido tomada por el escultor directamente de la realidad. Hasta entonces, como señala la novela, el joven había considerado el sexo femenino

---

135 S. Freud, *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, 1906-1907, pp. 1285-1286.

136 *Ib.*, p. 1287.

solo como un concepto expresado en mármol o bronce, nunca como algo real. El arqueólogo, tiene un sueño en el que se encuentra en Pompeya en el momento de la erupción del Vesubio y, de pronto, ve a Gradiva caminando hacia el templo. En el momento en que él la alcanza, la encuentra dormida cuando las cenizas del volcán acaban de enterrar su bella figura. Una vez despierto del sueño, que le había parecido muy real, se asoma por la ventana y cree ver a Gradiva en la calle. Sale corriendo tras ella, pero la pierde al darse cuenta de que va semidesnudo y tiene que regresar a su casa. Posteriormente, el joven arqueólogo viaja a Pompeya para encontrar las huellas de la bella mujer en las cenizas y, preso ya de un delirio, cree reconocer a Gradiva en una turista a quien se acerca suponiéndola una aparición fantasmal de la joven pompeyana. Tiene con ella encuentros cortos, pues ella siempre se marcha para aparecer al día siguiente, aumentando la fascinación del arqueólogo. Al tener la primera manifestación de que su Gradiva es una mujer de carne y hueso, el protagonista huye horrorizado. Pronto descubrirá que la «aparición» es una muchacha alemana que él conocía desde la infancia y a quien, en la vida cotidiana, ni siquiera miraba. Solo se había fijado en ella por el halo de la fantasía delirante que la había convertido en una aparición pompeyana inalcanzable.

Freud explica el delirio como una represión temprana de un amor infantil y que solo de esta manera podría ser restituido al presente. Lo que nos interesa de este relato que interpretará el Maestro no es su relación con el psicoanálisis, sino la representación de la figura femenina, que solo logra ser deseada por el arqueólogo a través de una idealización de su fantasía, y que, en la cotidianidad, él habría ignorado. La figura de Gradiva, siempre desapareciendo, ya fuera en los sueños, en las fantasías o en el delirio, es lo que exacerba el deseo del joven protagonista, revelando todos los mecanismos del amor romántico. El arqueólogo, en su fantasía, se enamora de la figura del bajorrelieve, otorgándole un nombre, un origen, una situación geográfica y solo así puede extraerse a su indiferencia por las mujeres reales para proyectar su idealización en la muchacha que encuentra en Pompeya. Este relato que despierta el interés de Freud es una ficción de Jensen que está muy cercana a las teorías psicoanalíticas y que, sin duda,

refrendan este conocimiento. Sin embargo, también vehiculan consigo el modelo por excelencia del amor romántico creado desde la misoginia: mujer evanescente, inalcanzable, mítica, idealizada y lejana. Es más, el hecho de que la muchacha que finalmente encarna la fantasía haya sido una vecina del protagonista y una amiga de la infancia no hace más que reforzar la idea de que para que se despierte el amor del varón es necesario alejar a la mujer real y sustituirla por su propia fantasía. Reconocemos en esta novela que refiere Freud los propósitos que Kierkegaard tuviera frente al amor romántico, que podemos apreciar en este extracto de su diario: «ella era delgada y altiva, misteriosa y colmada de pensamientos, como un abeto, como un vástago, como una idea de lo más hondo de la tierra que se eleva al cielo. [...] Liberándose de sí misma se elevaba hacia las alturas, llena de sosegada altivez, con el impulso del abeto, que, no obstante, está atado a la tierra. Difusa en ella había una tonalidad melancólica, parecida al gemir de una paloma silvestre. Era una profunda aspiración que nada desea [...]».<sup>137</sup> Notemos también cómo esta representación de la idealización femenina está cercana a la naturaleza, ya sea por comparación con el abeto o con una paloma. En cualquier caso, el predicamento del amor romántico es la distancia del objeto, su evanescencia, su misterio.<sup>138</sup>

El misterio de la Gradiva, sin duda, fascina incluso al Maestro cuando lo asocia a otros relieves que también significan un símbolo de la femineidad del XIX. El psicoanalista señala lo siguiente en una nota a pie de página agregada en 1912: «El relieve [al que se refiere Jensen] [...] se halla en el museo Chiaramonti. [...] Uniendo este relieve de la figura de Gradiva a otros fragmentos existentes en Florencia y en Múnich, resultan dos relieves completos con tres figuras cada uno, que representan a las diosas de la vegetación acompañadas de las divinidades del rocío fertilizador».<sup>139</sup> Mencionamos esta cita porque nos revela cómo la mirada de Freud está puesta en estas

---

137 S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, pp. 46-47.

138 Recuerda los propósitos de Kierkegaard en *Diario de un seductor*.

139 S. Freud, *El delirio y los sueños...*, pp. 1336-1337.

figuras míticas de la feminidad. En este caso, no solo de una mujer del pasado, sino también de las divinidades del rocío fertilizador, que coincide con lo que escribiera sobre la diosa de la vegetación por excelencia: Diana de Éfeso. Reconocemos en estos pensamientos el concepto de naturalización de la figura femenina, que caracteriza a la heterodesignación de la mujer por parte de la misoginia romántica, en cuanto a la cercanía de la mujer a lo inmanente, a la naturaleza, reviviendo los propósitos aristotélicos de materia y forma. Podemos observar en representaciones pictóricas del XIX innumerables lienzos que, contrarios a la realidad de las mujeres urbanas o campesinas, se empeñan en representar la figura femenina relacionada con guirnaldas de flores, con paisajes bucólicos, con flores y frutos, como, por ejemplo, las pinturas de D. G. Rossetti, de G. Klimt, de Mucha. En especial, nos llama la atención la Venus Verticordia (diosa del amor) o Astarté (diosa de la fertilidad) de Rossetti, que traen al presente a las diosas como modelo de feminidad, representadas con elementos que las asocian con la naturaleza, guirnaldas, flores y frutos.

También Freud se refiere a las diosas: en 1911, un año después de su escrito ya mencionado, «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre», artículo en el que define explícitamente su teoría acerca del *complejo de Edipo*, Freud redacta un pequeño artículo sobre Diana de Éfeso, «Grande es Diana Efesia». El mito de Diana es heredero de aquel de Cibele y de Artemisa, diosas cercanas al culto de la maternidad. Se dice que Artemisa, en la mitología griega (Diana, en la mitología romana) es hija de Zeus y Leto, hermana de Apolo y nacida al mismo tiempo que él, participando de la naturaleza de su hermano, constituyendo su forma femenina. De hecho, Diana, representación de la Artemisa griega, se caracteriza por su virginidad, por cuidar su castidad y por ayudar a las mujeres en su alumbramiento. Habría optado por la castidad frente al sufrimiento de dar a luz y sería la patrona de los partos difíciles. Su influencia está asociada a la luna. Artemisa-Diana dispara flechas con el arco, al igual que su hermano, y sus flechas son portadoras de muerte. Constituye parte del mito de las amazonas, cuya leyenda es que se cortaban un pecho para mejor tirar al arco. Sin embargo, las esculturas que representan a Artemisa-Diana lo hacen con varios pechos, en tanto madre nutricia y símbolo de la maternidad. También se encuentra Artemisa-Diana

asociada a la humedad, a la fertilidad de los campos y a la reproducción de los animales. Todos, símbolos de fertilidad. Se le atribuyó la caída de la humedad nocturna y, junto con el influjo lunar y las lluvias nocturnas, contribuiría a la renovación de los campos, a la vegetación y al cultivo. Se le encontraba cerca de fuentes y lagunas, aguas transparentes que simbolizaban su virginidad y, para griegos y luego romanos, Artemisa-Diana estaba llena de gracia, gentileza, belleza, dinamismo y compasión por los caminantes que protegía de noche, así como de las mujeres embarazadas y de los agricultores.

Se fusiona Artemisa con Diana, de los romanos, en la protección al alumbramiento de las mujeres, en su representación tanto en Roma como en Éfeso, constituyendo un mito único de la virgen que protege la maternidad, diosa de la naturaleza y de los bosques.<sup>140</sup> Se confundieron en el culto divinidades muy diferentes bajo el nombre común de Artemisa o Diana, como el mismo Freud refiere en su artículo al señalar que, en Éfeso, los jónicos que se habrían apropiado de la ciudad habrían descubierto el culto a una antigua divinidad materna, Oupis, a la cual identificaron con Artemisa. Le fue dado más tarde el nombre de Diana por los orfebres que diseñaban estatuillas de la diosa y que hacían de ello su comercio.<sup>141</sup> En su artículo, Freud rescata la grandiosidad con que era defendida Diana por los habitantes de Éfeso frente a la doctrina cristiana que predicara Pablo en el siglo I de nuestra era, cuando permaneció varios años en la ciudad y formó una comunidad autónoma de cristianos. Pablo sería sustituido por Juan, quien habría llegado a Éfeso con la madre de Cristo: la Virgen María, quien, a su vez, tomaría el relevo de la diosa Diana. De este modo expresa Freud lo que sucedió: «en Éfeso se erigió, junto a la iglesia del apóstol, la primera basílica en loor de la nueva deidad materna de los cristianos, de la cual se hallan ya testimonios en el siglo IV». Y agrega: «la ciudad había recuperado a su magna diosa, sin que, salvo el nombre, cambiara mucho en las condiciones anteriores [...]; solo la función de Artemisa, expresada en su atributo, el Koupotpios, se transfirió al santo Artemidorus, que

---

140 <<http://mx.groups.yahoo.com/group>>.

141 S. Freud, ¡*Grande es Diana Efesia!*, 1911, p. 1933.



asistía a las mujeres en los dolores del parto». <sup>142</sup> El artículo de Freud termina con un testimonio inquietante: la Virgen María se habría aparecido a una creyente muchacha alemana (presumiblemente virgen), describiéndole su viaje a Éfeso, el mobiliario de la casa en la que había vivido y en la cual falleció. La casa y la cama se habrían hallado tal cual la muchacha las describiera... Freud recoge esta leyenda el libro de F. Sartiaux, *Villes mortes d'Asie Mineure*, publicado en París el mismo año que él escribe el artículo sobre Diana.

Resulta significativo que el Maestro ponga de relieve a una diosa virgen, protectora de la maternidad, justamente después de haber teorizado sobre la importancia del apego a la madre en el complejo de Edipo. La maternidad elevada a categoría de protagonista en la subjetividad femenina, objeto de culto, de amor hacia los varones que desearían convertirse en un Edipo de no ser por la amenaza de la Ley del Padre. Lo que no explica Freud en esta reviviscencia de la subjetividad femenina, a través de la figura de María, es que las diosas que la preceden, ya fueran Cibeles, Artemisa o Diana, aun cuando no practicaran la sexualidad al igual que María, tenían poder por sí mismas. Artemisa-Diana era muy poderosa. Cuenta el mito que transformó en animal a Acteón, quien había osado mirarla cuando ella se estaba bañando sin su velo, varón que luego murió cazado por sus propios amigos para la evidente satisfacción de la diosa. Diana cazaba para su propio placer y se defendía con poder propio.

La diferencia con María es fundamental para un modelo de identificación de la subjetividad femenina de nuestra era. Mientras las diosas gozan de poder propio, la figura de la Virgen María no tiene poder por sí misma, sino que debe apelar a la misericordia divina: su poder proviene de ser madre de Dios y debe ser la mediadora entre los hombres y su Hijo y Dios Padre. <sup>143</sup> Esta mujer es una intercesora, no es una diosa. Resulta muy diferente el mensaje, para la construcción de la subjetividad de las mujeres, de la figura modélica de Diana, quien elige ser virgen y no madre, y de la figura de María, que no elige su destino puesto que es designada por Dios

---

142 Ib., p. 1934.

143 G. Lerner, *La creación del patriarcado*, p. 220.

para su inmaculada concepción. El fundador del psicoanálisis no parece reparar en ello y procede a asimilarlas en su artículo, como si la virginidad fuera el carácter dominante de ambos personajes. Además, la virginidad de Artemisa-Diana puede estar cercana de la virginidad de cualquier mujer mortal, ya que se trata solo de un rechazo a la sexualidad. Mientras que la maternidad de la virgen, su concepción desde la virginidad, la separan abismalmente de cualquier identificación humana, sin contar con que ella es sumisa a la voluntad divina («hágase según Tu Palabra»). La imposibilidad de seguir el modelo mariano (engendrar un hijo sin participación de la sexualidad) marcará para siempre la condena de las mujeres corrientes, al igual que fue marcada Eva en el mito de los orígenes. Solo la Virgen María se habría elevado sobre la condición «pecadora» (sexual) de la mujer. La mirada de Freud sobre el mito de la diosa y de María destaca un modelo superior de mujer a la que no interesa la sexualidad, sino la maternidad, sea en otras, como el caso de Artemisa-Diana, o en sí misma, en el caso de María. La virginidad es elevada al rango de superioridad al hacer hincapié en la importancia de la casta Diana y de la virgen madre. En efecto, más adelante, la teoría freudiana dirá que la mejor realización para la mujer como sujeto sexuado es la maternidad, compensación por no haber nacido varón, o sea, por haber nacido castrada o sin pene. Como señalamos anteriormente, en virtud de la ecuación pene=hijo, la mujer compensaría el sentimiento de inferioridad con la maternidad.

En el otro extremo de la mujer virginal, materna, mística o piadosa, se encuentra el estereotipo de *mujer y mal*. Un corto artículo de Freud, escrito en 1922, «La cabeza de la medusa», da cuenta de que sus reflexiones no estaban desprovistas de las influencias misóginas del XIX. En efecto, el concepto de mujeres castradoras atribuidas a las Gorgonas y a Medusa y revivido durante la recuperación decimonónica de los mitos, también le parece al psicoanalista digno de ser analizado en su obra. Como ya hemos visto, la participación de las mujeres en la Revolución francesa y más tarde en las revoluciones del 48 y de la Comuna de París de 1871, unida a la reivindicación por el sufragio y la igualdad sustantiva ciudadana de las mujeres modernas, produjeron en las elites masculinas un gran temor. La elite masculina de la cultura de la segunda mitad del siglo, de la

pintura, literatura, ciencias emergentes como la psiquiatría y la criminología (incluso la ópera y el teatro) «dice claramente que la mujer da miedo, que es cruel, que puede matar».<sup>144</sup> Un ejemplo ilustrativo lo constituye el libro de Alexandre Dumas hijo, de la Academia Francesa, que, en 1880, llevaba ya una segunda edición y cuyo título resume los propósitos del escrito claramente: *Las mujeres que matan y las mujeres que votan*.<sup>145</sup>

La amenaza que supone la mujer asociada al concepto del mal, que califica de este modo a mujeres luchadoras y reivindicativas, produce también un resultado ambiguo, mezcla de rechazo, temor y erótica atracción. No es de extrañar que las figuras míticas femeninas amenazantes, como las Gorgonas y la Medusa, reaparezcan con el Romanticismo, ya que la principal amenaza consistió en la reivindicación de las mujeres para su emancipación y liberación, lo que significaba metafóricamente «castrar» el poder detentado por los varones. La figura de la Medusa lleva serpientes en sus cabellos precisamente porque la castración significa una agresión al varón y, como expresa Anton Ehrenzweig, «es lógico que un simbolismo completo condense a la vez el poder fálico y su pérdida».<sup>146</sup> Para Freud, las serpientes contribuirían a mitigar el horror, porque sustituyen al pene y lo representan.<sup>147</sup>

El horror asociado a lo bello que caracteriza el arte del XIX, o *belleza medusea*, como lo denominan los críticos de arte, nos remite al mundo de lo mítico misógino y también a las interpretaciones psicoanalíticas. Medusa era una de las Gorgonas, la única humana y bella que fue violada por Poseidón en un templo dedicado a Atenea. Esta, tras descubrir la profanación de su templo, castiga a la mujer haciendo que sus cabellos se transformen en serpientes y que su mirada petrifique a quien la dirija. Atenea, hija solamente de Zeus, o sea, nacida sin madre, castiga a la mujer por el acto sexual cometido

---

144 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal...*

145 Alexandre Dumas, hijo, *Les femmes qui tuent, les femmes qui votent*, París, Calmann Lévy, 1880, en la Biblioteca de la Cámara de Diputados, París.

146 Anton Ehrenzweig, *L'ordre caché de l'art*, París, Gallimard, 1967, p. 294.

147 S. Freud, *La cabeza de Medusa*, 1922, pub. 1940, p. 2697.

que tuvo lugar... a pesar de ella. Mientras Medusa estaba embarazada por su violación, fue decapitada por Perseo con la ayuda de Atenea y Hermes. Perseo utilizó la cabeza de Medusa para rescatar a Andrómeda, matar a Polidectes y, en algunas versiones, petrificar al titán Atlas. La ofreció a Atenea, quien la colocó en su escudo, la égida. La cabeza de la Medusa se vuelve entonces contra los hombres, es decir, la Medusa violada; transformada en amenazante como sus hermanas Gorgonas, pasará, sin más, a perpetrar castigo sobre los hombres o, al menos, a provocar su horror porque simboliza la castración.

Mario Praz, en su análisis de la literatura romántica, ha escrito un capítulo muy ilustrativo sobre la *belleza medusea*. Praz revisa varios textos literarios que dan muestra de cómo la fascinación y «gusto perverso por lo horrendo invadió la cultura europea en el siglo XIX». <sup>148</sup> Trae como ejemplo a poetas europeos, Goethe, Shelley, Baudelaire, en los cuales se pone de manifiesto cómo «la musa romántica destila su veneno». <sup>149</sup> En efecto, la mujer pasaría a encarnar la amenaza del daño al varón, directamente relacionada con las Gorgonas que —como bien señala Anton Ehrenzweig en su obra *L'ordre caché de l'art*, son figuras femeninas castradoras, «símbolos reconocidos de la castración, llevan [...] serpientes en sus cabellos. Ya que la castración significa la agresión contra el falo, es lógico que un simbolismo de castración completo condense a la vez el poder fálico y su pérdida». <sup>150</sup>

Medusa pierde la cabeza como castigo por el ejercicio de la sexualidad. Según escribe Freud, en 1922, el solo hecho de decapitar remite a «castrar» y los cabellos de serpientes representarían el símbolo fálico, por lo tanto, lo masculino. Hecha esta asociación, la cabeza cortada de la Medusa estaría simbolizando para este autor la amenaza de la castración y, por tanto, produciría en los varones un horror, al mismo tiempo que la atracción por la belleza de la mujer. Como la teoría psicoanalítica considera que la amenaza de

---

148 P. Pedraza, *La bella, enigma y pesadilla*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. 227.

149 M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, p. 102.

150 A. Ehrenzweig, *L'ordre caché de l'art*, p. 294.

castración está ligada al mantenimiento de la exogamia, esto es, a la prohibición del incesto, podemos deducir que el símbolo de la castración con imagen de mujer remite, a la vez, tanto al deseo por la madre como a la amenaza del padre por este deseo, aun cuando el inicio del mito de la Medusa haya constituido un acto violento contra la mujer sin mayor relación con el incesto. Es más, Freud sugiere que no solo la castración remite a lo ya expuesto, sino que representa —unida a la imagen de una mujer— el órgano sexual castrado de la mujer (o el sexo castrado de la madre), el cual —precisamente por la amenaza mencionada— produciría tanto horror en el varón por ser algo inferior, mutilado, degradado, abyecto. Sugiere Freud<sup>151</sup> que el hecho de quedar rígido al mirar la cabeza de Medusa constituiría para el hombre a la vez un castigo y una seguridad, al sentir su pene erecto, confirmación, que la castración solo existía en la fantasía. El hecho mismo de que la cabeza cortada de la Medusa tenga serpientes erectas es, como reconoce Ehrenzweig, una relación con ambas cosas: poder y amenaza. Se amenaza aquello que es poderoso, como el simbolismo fálico. Pedraza señala que «Medusa, una de las tres Gorgonas conocidas por el mito clásico, es, después de la Esfinge, la Bella Atroz más egregia de la cultura occidental [...] Siendo la única mortal de la tríada, pero también la única fecunda, echó al mundo una raza ambigua, con dos ramas: la de los monstruos reptilianos como Equidna —la víbora— y la de los sublimes Pegaso y Crisaor».<sup>152</sup>

Agrega Freud que Atenea utiliza el signo de la Medusa para repeler a los hombres. A este respecto, señala que ella «se convierte así en la mujer inabordable que repele todo deseo sexual, ya que ostenta los genitales terroríficos de la madre». Y añade: «los griegos, fuertemente homosexuales, en general, no podían pasarse sin la representación de la mujer repelente por su castración». Párrafo digno de comentar, por lo que resulta de aplicable a toda sociedad patriarcal: lo abyecto que significa para los varones la ausencia de pene, representada por los genitales femeninos. Sería el signo del

---

151 S. Freud, *La cabeza de Medusa*, p. 2697.

152 P. Pedraza, *La bella, enigma y pesadilla*, p. 159.

espanto, para Freud («ostentación de los genitales como un acto apotropeico»), y lo refuerza recordando que en Rabelais «podemos leer cómo el Diablo emprende la fuga cuando la mujer le muestra su vulva». Finalmente, aclara el Maestro, así como la exhibición del genital femenino produce horror, la exhibición del pene —o cualquiera de sus sucedáneos— constituiría un reto, pues estaría significando «no te temo, te desafío».<sup>153</sup> Curiosamente, la interpretación que hace el psicoanalista de las serpientes (sucedáneos de pene) como cabello de la Medusa no es de desafío, sino de castración. Es decir, la figura fálica en propiedad de una mujer, sinónimo de castración, en propiedad de un hombre es un signo de bravura. En resumen, ambas significaciones referidas al poder masculino: la primera, en manos de mujer, amenaza dicho poder; la segunda, en manos de varón, lo refuerza.

Estos tres ejemplos de representación femenina en la obra de Freud que refieren directamente a la mitología muestran la influencia decimonónica en cuanto a la idealización de la mujer, por una parte, y a la abyección, por otra. Nos permitimos reflexionar de qué modo estos pensamientos freudianos tan relacionados con la misoginia romántica pudieron influir en su dificultad de teorizar acerca de la subjetividad femenina. En el año 1933, con 77 años de edad y seis antes de su muerte, después de más de treinta años de profesión psicoanalítica, declara incompleto su estudio acerca de la feminidad. Lo expresa como sigue: «Esto es todo lo que tenía que decir sobre la feminidad. Es, desde luego, incompleto y fragmentario, y no siempre grato. [...] Si queréis saber más sobre la feminidad, podéis consultar a vuestra propia experiencia de la vida, o preguntar a los poetas, o esperar a que la ciencia pueda procuraros informes más profundos y más coherentes».<sup>154</sup> Considerando que el artículo sobre «La feminidad» escrito en 1933 está encabezado por una dedicatoria: *Señoras y señores*, cuando habla de «vuestra propia experiencia», ¿se está refiriendo el Maestro a la experiencia de la vida de las mujeres? ¿Qué tendrán que decir las mujeres acerca de su propia subjetividad femenina? ¿Qué dirían las psicoanalistas mujeres acerca de

---

153 S. Freud, *La cabeza de Medusa*, p. 2697.

154 La cursiva es mía.

la subjetividad femenina? En el segundo párrafo de su escrito, Freud siembra la duda de sí, como en otras ocasiones, solo está considerando como interlocutores a los varones. En efecto, expresa lo siguiente: «sobre el problema de la feminidad han meditado los hombres en todos los tiempos [...]. Tampoco vosotros, los que me oís, os habréis excluido de tales cavilaciones. Los hombres, pues las mujeres sois vosotras mismas el enigma».<sup>155</sup> A pesar de que Freud ha reconocido las investigaciones de las psicoanalistas mujeres contemporáneas acerca de la sexualidad femenina (Ruth Mack Brunswick, Helen Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot),<sup>156</sup> parecería decir que las mujeres, siendo ellas «el enigma», no podrían meditar sobre sí mismas. La historia del psicoanálisis habrá de contradecirlo, ya que, en el último cuarto del siglo xx, las mujeres psicoanalistas y feministas han reflexionado profundamente sobre la feminidad y la subjetividad femenina.

Irene Meler, destacada psicoanalista que se dedica al estudio de la subjetividad femenina desde una perspectiva de género, señala que Freud explica la cultura en clave androcéntrica, «sin dejar lugar para la problematización de la reificación de la mujer, que no se constituye en objeto de análisis, ya que la considera “natural”».<sup>157</sup> Agrega que, de acuerdo con la ideología de la época, la mujer es representada ante todo como madre. E indica que, «por el hecho de que la mujer suele ser el objeto de deseo del hombre, Freud la asimila a la sexualidad, y confunde la percepción masculina acerca de ella con la subjetividad femenina. A partir de tal supuesto imagina que existe una tendencia estructural en las mujeres a ser hostiles, respecto a la sociedad, revelada en que pretenden retener a sus hombres en el interior del núcleo familiar, ya que su menor capacidad para producir e integrarse en la cultura las lleva a rivalizar con los intereses sociales masculinos. [...] La criatura femenina, reducida a su dimensión maternal, acepta con renuencia su postergación en

---

155 S. Freud, *La feminidad*, 1933, pp. 3164-3165.

156 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, 1931, pp. 3086-3088.

157 Irene Meler, «La familia, antecedentes históricos y perspectivas futuras», en Mabel Burin e Irene Meler, *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1998, 2006, p. 35.

aras de obtener amparo para su cría». Para Meler esta visión se asociaría a una escena conyugal de la Viena de los años veinte. En nuestra opinión, la visión de Freud va más allá que Viena y que los años veinte y se remonta a toda la construcción del andamiaje misógino romántico rigurosamente armado pieza por pieza desde la política, la filosofía, el arte, la literatura y la ciencia durante el siglo XIX como defensa ante la emergencia de la mujer moderna. Los propósitos freudianos sobre la subjetividad de las mujeres reflejan desde muchos ángulos la influencia decimonónica. Meler, asimismo, también se refiere al nuevo orden democrático establecido en la Modernidad cuando expresa que «Freud no ha considerado a las mujeres como sujetos sino solo en su función de objetos del contrato social y, según opina, los hombres, cuando se aman entre sí lo suficiente como para cooperar, están transformando en sociabilidad su deseo homoerótico originario»,<sup>158</sup> tal como habría sucedido según el mito de la horda primitiva cuando los hermanos de la fraternidad se alían para terminar con el padre y luego establecen el derecho, la moral y el tabú del incesto. Metáfora extrapolable al nuevo contrato social de la Modernidad entre los hermanos ilustrados. Resume de este modo Meler la idea freudiana: «este autor consideraba que el lazo social se establecía entre varones, mientras que las mujeres eran el objeto pactado, nunca su sujeto». Dada la hipótesis de la repetición de generación y generación del mismo patrón sociocultural, Freud consideraría, por lo tanto, que en la Modernidad sucede el mismo fenómeno: varones sujetos de la historia y del contrato social *versus* mujeres, objeto de dicho contrato.

Lo criticable de la posición freudiana no consiste en que sus investigaciones reflejen propósitos androcéntricos, muchos de los cuales pueden ser considerados como evidencias de los contenidos psicológicos de las personas de la época moderna, cuya lectura resulta acertada si relevamos el hecho de que Freud constata a nivel individual y general la influencia de la sociedad patriarcal en la construcción de las subjetividades. Lo que resulta criticable es precisamente su perspectiva acrítica y ahistórica con respecto a sus análisis. La

---

158 Ib., p. 36.



relevancia que otorga al complejo de Edipo y a su fundamento histórico, coloca a la situación de la dominación masculina como estructurante de toda cultura a lo largo de la existencia de la humanidad y como parte integrante intrapsíquica de los sujetos, lo cual la sitúa como un hecho irrevocable que no puede transformarse en el curso de la evolución social de los grupos humanos. Desde la perspectiva freudiana, las mujeres —desde el inicio de los tiempos y con excepción de un pequeño paréntesis matriarcal— habrían sido objeto de sometimiento por parte de los varones y estos se habrían constituido en los sujetos constructores de toda civilización. Visto de este modo, la subordinación femenina sería parte integrante de un patrón psicológico que se traspasaría de generación en generación, así como la dominación masculina sería inamovible y no cuestionable por esta misma razón: la pervivencia intrapsíquica en la subjetivación humana.

A este respecto podemos aludir a las críticas que el antropólogo Maurice Godelier (1990) realiza a los conceptos de Lévi-Strauss, críticas perfectamente aplicables a los propósitos psicoanalíticos.<sup>159</sup> Para Godelier, la interpretación de un contrato entre pares, al inicio de la civilización surgido del miedo y el odio, partiría de una extrapolación de las ideas ilustradas de Hobbes y Rousseau, lo que también influye en el pensamiento freudiano. De manera que la evolución se hubiera dado de otro modo: hordas y bandas de hombres y mujeres que controlaban un determinado territorio, para la supervivencia de la especie, habrían regulado la sexualidad, estableciendo la prohibición del incesto y la exogamia. Godelier cuestiona, asimismo, la naturalización de la dominación masculina. Critica que la subordinación social de las mujeres esté inscrita en la naturaleza biológica. La opresión de las mujeres habría aparecido como consecuencia de la división sexual del trabajo que se instauró para la mejor supervivencia de los grupos humanos. Esta situación habría tenido un comienzo en la historia<sup>160</sup> y, por lo tanto, también puede tener un fin. Por ello no constituye una situación estructural e inmodificable.

---

159 *Ib.*, pp. 40-42.

160 Asimismo lo expresa Gerda Lerner en su estudio sobre la creación del patriarcado.

Ningún acercamiento del psicoanálisis que llamamos clásico (Freud, Klein, Lacan) ha dejado de asumir que esta «estructura social» de dominación masculina y subordinación femenina no fuera inherente a la civilización humana. Es más, la relectura que hace Lacan de la teoría freudiana tiene mucha influencia del antropólogo estructuralista Lévi-Strauss quien refuerza la noción de una estructura de parentesco en las sociedades humanas en que el hombre constituye el sujeto y la mujer el objeto que es cedido, donado, circulado entre varones. De este modo, la teoría acerca de la subjetividad femenina se encuentra entre límites bien estrechos, ya que solo se podrá leer en los contenidos psicológicos de las mujeres que aportan, a la teoría en los divanes, aquello que coincide con este patrón, contenido en el canon, y resultará imposible la escucha de la emergencia de un sujeto mujer distinto de aquel ya considerado. Afortunadamente, como ya hemos señalado, mujeres feministas y psicoanalistas en el último cuarto del siglo xx han puesto de manifiesto un cuestionamiento de estas perspectivas que están aún ancladas en la misoginia decimonónica.



### CAPÍTULO 3

## FEMINIDAD Y SEXUALIDAD FEMENINA EN LOS PRIMEROS DESARROLLOS TEÓRICOS PSICOANALÍTICOS

[...] la vida sexual de la mujer adulta continúa siendo un *dark continent* para la psicología.

Sigmund Freud

Durante el siglo XIX y luego en el XX, de la sexualidad humana se ocupan no solo la psicología y la medicina, sino el arte, la filosofía y especialmente el psicoanálisis. Si bien, de la mano de Freud, la nueva ciencia realiza una ruptura epistemológica al separar la sexualidad de su fundamento puramente biológico y determina que es una construcción psíquica que posiciona al sujeto con respecto al deseo,<sup>1</sup> su discurso sigue homologando lo genérico humano con lo masculino y lo diferente es considerado como su complemento.<sup>2</sup> Algún párrafo del artículo de Freud, «Tres ensayos sobre la teoría sexual», escrito en 1905, ya insinuaba el desarrollo ulterior de la teoría sobre la sexualidad de la mujer: anuncia entonces que la niña sucumbe «a la envidia del pene, que culmina en el deseo, *muy importante por sus consecuencias*, de ser también un muchacho».<sup>3</sup> En el año 1926, el psicoanalista señala lo siguiente con respecto a la sexualidad femenina: «[...] hemos descubierto que la niña lamenta grandemente la falta de un miembro sexual equivalente al masculino; se considera disminuida por esta carencia, y experimenta una “envidia del pene” que

---

1 Silvia Tubert, *Sigmund*, p. 92.

2 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 95.

3 S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, 1905, en el segundo ensayo «La sexualidad infantil», p. 1208.

da origen a toda una serie de reacciones femeninas características». <sup>4</sup> Doce años más tarde, el Maestro vuelve a confirmarnos su pensamiento con respecto a la sexualidad de la niña: «la niña, después de un fracasado intento de *emular* al varón, llega a reconocer su falta de pene, o más bien la inferioridad de su clítoris, sufriendo consecuencias definitivas para la evolución de su carácter; a causa de esta primera defraudación en la rivalidad, a menudo comienza por apartarse de la vida sexual en general». <sup>5</sup> Debemos subrayar en la primera cita la frase *muy importante por sus consecuencias* para comprender que el Maestro no era ingenuo con respecto a «las consecuencias» adversas que trae para el ser humano el hecho de no nacer varón. Nos preguntamos por qué nuestro pensador jugó la complicidad con el sistema de dominación masculina (¿lo consideraría «natural»? ) y nunca hizo alusiones críticas, ni siquiera en su artículo «Malestar de la cultura» en el que analiza las relaciones de poder. Por el contrario, en la cita siguiente, tildando al clítoris de pene pequeño, contradiciendo todo conocimiento anatómico y fisiológico que hacen de ellos órganos diferentes y que el científico no podía ignorar, refuerza, casi al final de sus días, el consabido prejuicio de la inferioridad anatómica de la mujer con respecto de un sexo «único», al modo que lo hiciera toda la sexología del monismo sexual desde los griegos hasta el siglo XVIII. <sup>6</sup>

De manera que la diferencia sexual es analizada por la ciencia emergente sobre la base del *Uno*, que poseería el órgano sexual por excelencia, y con ello daría lugar a la organización del *Otro*, <sup>7</sup> cuya definición sería la carencia. Como señalan las historiadoras Anderson y Zinsser, «la psicología [el psicoanálisis], como todos los movimientos europeos anteriores, tomaba al varón como modelo y veía

4 S. Freud, *Análisis profano*, 1926, p. 2928.

5 S. Freud, *Compendio del psicoanálisis*, 1938, p. 3385. La cursiva es mía para subrayar la afirmación implícita en cuanto a que la niña desea imitar al varón, sin tener ella su propio desarrollo sexual sino como copia fallida del modelo masculino.

6 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*

7 Tomando la conceptualización de S. de Beauvoir o, si se prefiere, de la dialéctica amo/esclavo hegeliana.

a la mujer como una variante inferior». <sup>8</sup> La psicoanalista Lemoine-Luccioni observa que más bien en *sí misma* la mujer no carecería de nada, incluso tendría un órgano de más: el clítoris. Y esta autora añade: «descarto por el momento el hecho de que el hombre la vive como si estuviera así privada y le comunica este sentimiento, aunque este hecho no sea nada desdeñable». <sup>9</sup> Este cuestionamiento que hace Lemoine acerca de la percepción masculina de la anatomía femenina, ¿no estará cruzando la interpretación freudiana que acuñó la teoría del monismo sexual? En efecto, en sus escritos de *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud coloca su perspectiva desde el lado masculino y asegura que «para el niño [varón] es natural la suposición de que todas las personas que conoce poseen un órgano genital exacto al suyo y no puede sospechar en nadie la falta de este órgano». <sup>10</sup> Sin embargo, en 1920, el Maestro añade al texto una nota: «está justificado hablar del complejo de castración también con respecto a la mujer. Las niñas, al igual que los niños, construyen la teoría de que también la mujer tenía originariamente un pene, que ha perdido por castración. La convicción a que luego llegan, de que la mujer no posee pene alguno, deja en el individuo masculino, con extraordinaria frecuencia, un duradero menosprecio por el sexo contrario». Como veremos más adelante, será esta *episteme de lo mismo* lo que dividirá el pensamiento psicoanalítico sobre la sexualidad femenina, estableciéndose así quienes insisten en este monismo sexual y quienes abogan por un dualismo, es decir, por una especificidad masculina y una femenina según los sexos.

Freud, finalmente, reconoce que sus reflexiones se basan principalmente en el desarrollo sexual del varón: «a causa de las desfavorables circunstancias que presiden este género de investigaciones, nuestro presente trabajo se refiere casi exclusivamente al desarrollo sexual de individuos masculinos». <sup>11</sup> De manera que, efectivamente,

---

8 Bonnie Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, Barcelona, Crítica, vol. II, 1992, p. 249.

9 Eugénie Lemoine-Luccioni, *La partición de las mujeres*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 59.

10 S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, p. 1208.

11 S. Freud, *Teorías sexuales infantiles*, 1908, p. 1263.

muchas reflexiones que orientan su teoría tienen que ver con el pensamiento masculino acerca de la sexualidad humana y, por tanto, también acerca de la mujer, tal como había expuesto Lemoine-Lucioni ya citada. En un principio del desarrollo psico-sexual, el descubrimiento de su órgano haría que el niño proyecte en las mujeres la existencia de uno semejante. Al percibir la falta de pene en las mujeres, ignorando el niño la existencia de la vagina, elabora la teoría de la mutilación femenina y de ello se desprende que las considere castradas. Esta teoría infantil, aparentemente, subsistiría de forma inconsciente detrás de la perspectiva sexista de los varones, durante su vida adulta, como si el conocimiento ulterior de las características anatómicas femeninas no pudiera desmentir el prejuicio, y nos preguntamos si este desmentido es negado y, hasta renegado, por razones políticas de fidelidad hacia su colectivo dominante de género, tanto conscientes como inconscientes.

La visión masculinista no es ajena al Maestro del psicoanálisis, que indirectamente sugiere la existencia de un sexo homólogo entre hombres y mujeres, siendo en ellas menos desarrollado, lo que recuerda las afirmaciones de *sexo único* que se proclamaban en la Antigüedad con las teorías de Galeno.<sup>12</sup> Freud asegura que «la anatomía ha reconocido en el clítoris femenino el órgano homólogo al pene, y la fisiología de los procesos sexuales ha añadido que este *pene incipiente* y no susceptible de mayor desarrollo se conduce en la infancia de la mujer como un verdadero pene y constituye la sede de estímulos que incitan a la sujeto a maniobras de carácter onanista, prestando su excitabilidad un marcado carácter masculino a la actividad sexual de la niña y haciéndose necesario, en los años de la pubertad, un avance de la represión destinado a desvanecer esta sexualidad masculina y dar nacimiento a la mujer. La persistencia de la excitabilidad clitoridiana disminuye la función sexual de la mujer haciéndola anestésica para el coito. Inversamente, la represión antes indicada puede también resultar excesiva y quedar entonces parcialmente anulados sus efectos por la emergencia de productos sustitutivos históricos. *Todos estos hechos no contradicen,*

---

12 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, p. 21.

*ciertamente, la teoría sexual infantil de que la mujer posee, como el hombre, un pene*». <sup>13</sup> Es decir, Freud justifica la teoría sexual infantil por hechos anatómicos y fisiológicos que no son exactos. Resulta difícil pensar, como ya hemos señalado, que Freud no supiera que el clítoris no era homólogo a un pene pequeño, ya que el órgano del varón tiene la capacidad de evacuar orina y semen, mientras que el clítoris es solo centro de placer sexual. Al ser un centro de placer propiamente femenino, el considerar que la «excitabilidad clitoridiana» es una «sexualidad masculina» solo puede deberse a una extrapolación y proyección de la noción de genitales masculinos como modelo de ambos genitales. De manera que el concepto de mujer mutilada y castrada proviene de la teoría infantil de la universalidad de la existencia del pene y este concepto, si bien metafórico, prevalece en la teoría como si en realidad el modelo de los genitales humanos fuera únicamente masculino. En efecto, comprobamos que la conceptualización acerca de la sexualidad humana del psicoanálisis freudiano se apoya principalmente en el análisis de la sexualidad masculina. Con respecto a la masturbación, que sería una de las demostraciones por excelencia de la sexualidad infantil y luego puberal, Freud señala en 1912, con motivo de un simposio sobre la masturbación, que lamenta que «no hayamos podido considerar la masturbación de la mujer en la misma medida que la del hombre, y opino que aquella bien merece un estudio especial, pues precisamente la masturbación femenina traduce con particular claridad las modificaciones condicionadas por la edad». <sup>14</sup> Mucho más significativo es su artículo de ese mismo año, «Sobre una degradación general de la vida erótica», en el cual se refiere principalmente a la sexualidad de los varones. A lo largo de toda su obra, el autor habrá de reconocer sus limitaciones para teorizar acerca de la sexualidad femenina. Sin embargo, eso no le impedirá avanzar hipótesis que han condicionado fuertemente la psicología y en especial la práctica psicoanalítica, normativizante con respecto a la «normalidad de la mujer femenina».

---

13 S. Freud, *Teorías sexuales infantiles*, p. 1266. La cursiva es mía.

14 S. Freud, *Contribuciones al simposio sobre la masturbación*, 1912, p. 1704.



### 3.1. La teoría clásica sobre la construcción de la subjetividad femenina

Una de las aportaciones freudianas a la teoría de la sexualidad es —como ya señalamos— el cambio de paradigma: la sexualidad no es ya solo una cuestión biológica, sino una cuestión psíquica. El instinto (o la pulsión) estaría en la frontera entre estos dos ámbitos e iría construyendo un punto de encuentro. Por ejemplo, el instinto de supervivencia que se manifiesta en el hambre (perteneciente al ámbito de lo biológico) y que genera una acción alimentaria, se funde con el placer de la ingesta oral (perteneciente al ámbito de lo psíquico). Como bien señala el *Dictionnaire de la psychanalyse*, la ruptura teórica que inaugura Freud con la sexología del siglo XIX consiste en extender la noción de la sexualidad a una «disposición psíquica universal», extrayéndola de su fundamento biológico, incluso anatómico y genital, «para hacer de ello la esencia misma de la actividad humana»<sup>15</sup> en el sentido del deseo humano de un otro. Sin embargo, partiendo de la base de que los humanos son en primera instancia cuerpos biológicos, resulta complejo eludir la dimensión anatómica y fisiológica para dar cuenta de la construcción de la sexuación. En la obra freudiana este deslizamiento entre construcción psíquica y anatomía encuentra su ajuste en la dimensión simbólica que consigue Freud con su fórmula pene=hijo, refiriéndose a la posesión de un objeto valorado por el sistema patriarcal. No obstante, esta referencia ha traído consigo la polémica acerca de un órgano único por excelencia, el pene, porque se ha entendido este como referente exclusivamente anatómico, único para ambos sexos y responsable de toda la evolución de la sexualidad individual.

Sin embargo, no deja de ser una realidad que, en sus explicaciones, el Maestro recurre a la anatomía como apoyo para sus hipótesis con respecto a la sexuación psíquica y a la diferencia sexual subjetiva. En su famoso escrito *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud introduce la idea de una *bisexualidad psíquica* a partir de una bisexualidad anatómica original. El estudio de la inversión

---

15 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 992.

sexual le lleva a afirmar que «lo más importante de estas anomalías es que facilitan de un modo inesperado la comprensión de la constitución normal, a la cual corresponde cierto grado de hermafroditismo anatómico. En ningún individuo masculino o femenino, normalmente desarrollado, dejan de encontrarse huellas del aparato genital del sexo contrario que o perduran sin función alguna como órganos rudimentarios o han sufrido una transformación, dirigida a la adaptación de funciones distintas. La hipótesis deducible de estos hechos anatómicos, conocidos desde hace mucho tiempo, es la de una disposición bisexual originaria, que en el curso de la evolución se ha ido orientando hacia la monosexualidad, pero conservando algunos restos atrofiados del sexo contrario. De aquí no había más que un paso para transportar esta hipótesis al dominio psíquico y explicar la inversión como manifestación de un hermafroditismo psíquico».<sup>16</sup>

La idea de la bisexualidad no es original de Freud; él mismo reconoce que le precedieron los sexólogos E. Gley (1884), Chevalier (1893), Kraft Ebing (1895), Herman (1903) y, finalmente, Otto Weininger (1903).<sup>17</sup> Con respecto a la obra de Weininger *Sexo y carácter* Freud señala haber sido el primero que leyó su manuscrito, con el que no estuvo de acuerdo. Pero relaciona este texto con su propia teoría de la bisexualidad inspirada en el pensamiento de su amigo Fliess: «sobre dicha idea, construyó Weininger todo su libro»,<sup>18</sup> y añade algo que parece una respuesta a las críticas feministas al sexólogo: «en el manuscrito que Otto Weininger me dio a leer no había [...] crítica alguna de la mujer». Considerado Weininger uno de los pensadores misóginos por excelencia,<sup>19</sup> no deja de ser significativo que el Maestro no haya percibido esta faceta de la obra del sexólogo, especialmente cuando sus propósitos sostienen que no hay mujeres que

---

16 S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, p. 1176.

17 *Ib.*, p. 1177.

18 S. Freud, *Dos cartas a David Abrahamsen sobre Weininger, 1938-1939* [1946] p. 3429.

19 Como señala Alicia Puleo: «las primeras reivindicaciones del movimiento feminista en el siglo XIX y principios del XX generaron una reacción misógina muy profunda que alcanza su cenit con Otto Weininger», en A. Puleo, *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 50.

se destaquen en la vida cultural si no son «masculinas» y «viriles».<sup>20</sup> Quizás Freud, al emplear también el modelo de sexo único y superior —anatomía con pene, propia de los varones—, no se sorprendió de la asimilación de todo lo superior a lo masculino y viril que realiza Weininger, incluidas las mujeres que presentan destrezas más allá sus cualidades «femeninas». Sin embargo, no desdeñamos el salto epistemológico que consiguen las ideas freudianas con respecto a la sexualidad. La aportación freudiana tiene que ver con la especificidad psíquica de la bisexualidad, condición inaugural del camino de la sexuación que habrá de recorrer el individuo, por lo tanto, de su destino de feminidad y masculinidad consideradas como una construcción. Este enfoque constituye un salto epistemológico importante con respecto a la sexología, ya que transita desde lo natural a lo construido en los avatares de la vida infantil y puberal.<sup>21</sup>

Al igual que la sexología del XIX, Freud comienza por revisar todas las conductas sexuales atípicas, consideradas *perversiones*. No obstante y a pesar de que su teoría apunta a un proceso singular histórico en cada sujeto hasta constituirse como tal en deseo y sexualidad, perturba en la obra freudiana la persistencia de un cierto naturalismo de las hipótesis. Cuando se refiere a las perversiones, apunta a la bisexualidad como condición primera de la sexualidad, e indica que en ellas existe «algo que es congénito en todos los hombres» (pensamos que aquí *hombres* está usado como equivalente de *ser humano*), «se trata de raíces innatas del instinto sexual».<sup>22</sup> Más aún, cuando anuncia en 1905 un órgano sexual (el pene) como referencia imaginaria para la sexuación de los y las sujetos, el deslizamiento entre orgánico y psíquico se presta a una cierta ambigüedad. Este continuo deslizamiento entre lo innato y lo construido remite, en cierto modo, a la influencia naturalista del XIX.

Sin embargo, otra de las aportaciones importantes de la innovación freudiana y que da cuenta de una teoría constructivista y psíquica de la sexuación humana —no sujeta a la biología— es el devela-

---

20 O. Weininger, *Sex and character*.

21 S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*.

22 *Ib.*, p. 1193.

miento de la sexualidad infantil, lo que muestra que la pulsión sexual es independiente de la posibilidad de procreación. En su artículo de 1907, Freud afirma que «el niño aparece perfectamente capacitado para la vida erótica —excepción hecha de la reproducción— mucho antes de la pubertad, y puede afirmarse que al ocultarle sistemáticamente lo sexual solo se consigue privarle de la capacidad de dominar intelectualmente aquellas funciones para las cuales posee ya una preparación psíquica y una disposición somática».<sup>23</sup> Hasta este momento, el higienismo decimonónico consideraba las manifestaciones de sexualidad infantil como degeneración, y solo se comprendía la sexualidad desde la pubertad en adelante. Freud se encarga de probar la existencia de una disposición en la infancia para los comportamientos perversos y muestra cómo el pudor y la moral no están aún constituidos en esa etapa de la vida. Resulta interesante para esta investigación comprobar un pasaje en sus escritos que remite nuevamente a la visión que tiene Freud de la sexualidad femenina cuando compara al *niño perverso polimorfo* con un determinado tipo de mujer: «el niño se conduce en estos casos igual que el tipo corriente de mujer poco educada, en la cual perdura, a través de toda la vida, dicha disposición polimórfica perversa, pudiendo conservarse normalmente sexual, pero también aceptar la dirección de un hábil seductor y hallar gusto en toda clase de perversiones, adoptándolas en su actividad sexual. Esta disposición polimórfica y, por tanto, infantil es utilizada por la prostituta para sus actividades profesionales, y dado el inmenso número de mujeres prostitutas y de aquellas a las cuales hay que reconocer capacidad para la prostitución, aunque hayan escapado a su ejercicio profesional, es imposible no ver en esta disposición a todas las perversiones algo generalmente humano y originario».<sup>24</sup>

Esta digresión freudiana pasa a formar parte del dispositivo misógino desarrollado durante el siglo XIX a partir de los discursos sobre la sexualidad. Recuerda los propósitos de Schopenhauer cuando expresa que «[las mujeres] permanecen toda su vida como niños

---

23 S. Freud, *La ilustración sexual del niño*, 1907, p. 1244.

24 S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, p. 1206.

grandes, una especie de punto intermedio entre el niño y el hombre» y proporciona la imagen de una mujer «bailando y cantando todo el día».<sup>25</sup> Como bien señala Alicia Puleo en su *Dialéctica de la sexualidad*, el discurso sobre la sexualidad, clave de la filosofía schopenhaueriana y, más tarde, del surrealismo y del pensamiento de Georges Bataille (1897-1962) y André Breton, puede entenderse, al menos en parte, como una reacción al creciente discurso reivindicativo de las mujeres.<sup>26</sup> Como precursora del discurso surrealista aparece la afirmación freudiana mencionada, tanto de la figura de la *mujer-niña* de Breton (1896-1966) como del objeto erótico por excelencia de Bataille.<sup>27</sup> La infantilización de un cierto tipo de mujer, su perversión y su hipersexualización destacada por Freud refuerzan el discurso de la *mujer y mal* que la filosofía alemana instaurara en el siglo XIX. El artículo de 1912 parecería complementar el escrito de 1910 «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre», que hemos examinado anteriormente. En el texto del año 1912 desvela una dificultad común del erotismo masculino y es que, «si aman a una mujer, no la desean y si la desean, no pueden amarla». Porque «el hombre siente coartada casi siempre su actividad sexual por el respeto a la mujer, y solo desarrolla su plena potencia con objetos sexuales degradados, circunstancia a la que coadyuva el hecho de integrar en sus fines sexuales componentes perversos que no se atreve a satisfacer en la mujer estimada».<sup>28</sup> Propósitos estos que se reconocen en el pensamiento del erotismo y de la sexualidad transgresora, considerada por Puleo como el tercer momento del discurso filosófico sobre la sexualidad.<sup>29</sup> Este discurso cosifica a las mujeres como *la otra* que puede ser objeto de un deseo violento y de agresividad sexual. Según plantea Puleo, «el énfasis en la violencia del deseo y en los componentes agresivos de la sexualidad consagra, en realidad, un paradigma patriarcal, una visión esencialista de la sexualidad que encubre, bajo una interpretación metafísica, la dialéctica

---

25 A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 53.

26 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, pp. 29, 201 y 207, entre otras.

27 *Ib.*, pp. 74 y 163.

28 S. Freud, *Sobre una degradación general de la vida erótica*, 1912, p. 1714.

29 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 199.

conflictiva de los colectivos genéricos»,<sup>30</sup> como es el caso de la lectura freudiana de los fenómenos de la erótica masculina. Freud, en sus escritos finales, concreta esta idea expresando que «la mayoría de los impulsos de la vida sexual no son de naturaleza puramente erótica, sino producto de fusiones de elementos eróticos con componentes del instinto de destrucción». <sup>31</sup> El análisis freudiano refuerza esta tesis cuando expresa que, «aunque parezca desagradable y además, paradójico, ha de afirmarse que para poder ser verdaderamente libre [se refiere al varón], y con ello verdaderamente feliz en la vida erótica, es preciso haber *vencido el respeto a la mujer y el horror a la idea del incesto con la madre o con la hermana*». <sup>32</sup>

En otras palabras, la realización de una cierta erótica masculina se asociaría con deshacerse de los mandatos culturales de la prohibición del incesto y, sobre todo, con poder considerar a la mujer como un objeto al cual no habría que respetar sino vituperar y violentar. Los varones, en busca de su erotismo feliz, estarían propensos a realizar transgresiones sexuales en función de la búsqueda de placer. Las mujeres, según este mismo análisis, presentarían fenómenos «análogos» (?)<sup>33</sup> como consecuencia «de su educación y, además, a las resultantes de la conducta del hombre. Para ella es, naturalmente, tan desfavorable que el hombre no desarrolle a su lado toda su potencia como que la supervaloración inicial del enamoramiento quede sustituida por el desprecio después de la posesión», Y añade, «lo que no parece existir en la mujer es la necesidad de rebajar el objeto sexual, circunstancia enlazada, seguramente, al hecho de no darse tampoco en ella nada semejante a la supervaloración masculina». <sup>34</sup> Notemos que en este párrafo, Freud, de soslayo, reconoce que la cosificación que realiza el hombre de la mujer proviene

---

30 Ib., p. 207.

31 S. Freud, *Compendio del psicoanálisis*, 1938, p. 3405.

32 S. Freud, *Sobre una degradación general de la vida erótica*, 1912, p. 1714. La cursiva es mía para subrayar la relación de esta lectura freudiana de la vida erótica del varón con los propósitos de repudio, repulsa y abyección hacia la mujer que desarrolló el discurso misógino decimonónico.

33 Resulta contradictorio el término «análogo», cuando el texto lo que explica es más bien un fenómeno complementario en las mujeres.

34 Ib.

de una «supervaloración masculina». Añade su análisis que muchas mujeres necesitan de la relación clandestina para desarrollar su erotismo y «este requisito de la prohibición, que aparece en la vida erótica femenina, puede equipararse a la necesidad de un objeto sexual degradado en el hombre. Ambos factores son consecuencia del largo intervalo exigido por la educación, con fines culturales, entre la maduración y la actividad sexual y tienden igualmente a desvanecer la impotencia psíquica resultante de la no confluencia de las corrientes cariñosa y sensorial».<sup>35</sup>

No pensamos, aunque lo asegure el Maestro, que su análisis refleje fenómenos «análogos» para ambos sexos, sino más bien fenómenos complementarios. El texto deja sentada la asimetría de los deseos. Mientras él necesita degradar al objeto de su deseo, ella necesita corresponder desde la clandestinidad a acosos ilegítimos que, justamente, permitirían al varón un «desarrollo de su potencia» precisamente porque son ilegítimos y la degradan. La mujer respondería precisamente a dichos acosos porque para ella es «tan desfavorable» que su legítima pareja no desarrolle su máxima potencia, pues, «si aman a la mujer, no la desean», que ha de colocarse en dicha situación para ser objeto de deseo. Ambos transgreden los mandatos culturales, pero de forma diferente y con distintas consecuencias. Ellos actuarán como sujetos transgresores y ellas como objetos subordinados. Según el psicoanalista, esto se debería a que la mujer «no suele infringir la prohibición opuesta a la actividad sexual durante el período de espera, quedando así establecido en ella el íntimo enlace entre las ideas de prohibición y sexualidad. En cambio, el hombre infringe generalmente tal precepto, a condición de rebajar el valor del objeto, y acoge, en consecuencia, esta condición en su vida sexual ulterior».<sup>36</sup>

Según este esquema, se estaría reforzando la misoginia romántica partidaria de considerar a la mujer como un objeto a denigrar y a vituperar, y se justificaría la ausencia de deseo del hombre por su mujer legítima, por exceso de amor y respeto. Se perpetúa así,

---

35 *Ib.*, pp. 1714-1715.

36 *Ib.*

la división decimonónica de dos tipos de mujeres: la mujer respetable y respetada frente a la mujer abyecta y denigrada. Es decir, se remite al símbolo María/Eva, o a mujer idealizada frente a mujer perversa. De modo que este análisis que define el comportamiento libidinal («para que la libido alcance un alto grado es necesario oponerle un obstáculo»)<sup>37</sup> confirma la atracción erótica que sobre los románticos y los artistas simbolistas ejercían las mujeres «malvadas» o inalcanzables. Se explicaría de este modo el discurso de abyección y denigración que caracterizó gran parte de la literatura del siglo XIX según el estudio de Dottin-Orsini,<sup>38</sup> que menciona textos decimonónicos misóginos como los de los hermanos Goncourt, Maupassant, Wedekind, Huysmans, Champsaur, Mendès, Lombroso, Mirbeau, Proudhon, Zola, Flaubert, Rachilde, Uzanne, Lorrain, entre otros, con propósitos que van desde la comparación de la mujer con la perra y con el mono, hasta la metáfora de mujeres como «flores de fango» (Lorrain). El análisis del tercer momento del discurso filosófico sobre la sexualidad que realiza Puleo,<sup>39</sup> como ya hemos señalado, encuentra en esta lectura freudiana acerca de *la degradación general de la vida erótica* la confirmación de un desarrollo misógino del pensamiento del varón sobre la sexualidad, destinado, una vez más, a la subordinación de las mujeres, esta vez desde el erotismo. Avalado por filósofos (Breton, Bataille y la corriente surrealista) y por la psicología emergente del momento bajo la autoridad de Freud, este tipo de erotismo encuentra un lugar en el discurso del siglo XX, discurso perfectamente adecuado a la continuidad de la misoginia romántica —que se desarrollara en el XIX— con objeto de reforzar la dominación masculina que se veía amenazada por las demandas de liberación y emancipación de las mujeres.

La tesis freudiana del placer erótico masculino asociado a la denigración de la mujer nos hace pensar que tantos y tantos escritos misóginos tuvieron, además, un sesgo onanista para un beneficio secundario placentero de los autores: el juego erótico solitario con la

---

37 Ib, p. 1715.

38 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal*, pp. 239-273.

39 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 207.



representación de la mujer devaluada.<sup>40</sup> Estima el psicoanalista Cornelio Castoriadis, en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*, que la psiquis está disfuncionalizada ya que predomina el placer de representación por sobre la del órgano.<sup>41</sup> Esta representación de la «mujer y mal», que fue tan profusa en el arte del XIX, en la literatura y en las reflexiones filosóficas, sería precursora del tercer momento del discurso filosófico sobre la sexualidad, la transgresión soberana.<sup>42</sup> La representación de un objeto despreciable —sin embargo deseado— aparece una y otra vez en los propósitos misóginos románticos del arte y la literatura, debiendo haber constituido una satisfacción interior acompañada de una fantasía de dominio sobre «la mujer». El discurso de esta disociación misógina entre respeto y deseo erótico que se encabalga entre el siglo XIX y el XX, a partir de los análisis de la nueva ciencia psicológica y de la filosofía, origina una heterodesignación para la subjetividad femenina, de la cual nace la figura de la *femme fatale*. Se constituye así la figura polarizada de una mujer madre, en un extremo, de la mujer indiferente o malvada, en el otro. Sin embargo, más adelante en su análisis de la sexualidad femenina el Maestro afinará los conceptos y definirá la verdadera feminidad como cercana a la «mujer madre», como compensación a su desvalorización por no nacer con los atributos masculinos.

Como veremos a continuación, una construcción normal de la sexualidad femenina debería culminar en la maternidad según la teoría psicoanalítica y esta aportación a los mandatos de género de la Modernidad corrobora la heterodesignación de la subjetividad femenina y su deber ser en clave decimonónica. Para los pensadores del XIX, la mujer, presa de su inconsciente y de sus pulsiones, oscilaría entre los dos extremos, o bien la perversión polimorfa infantil (prostituta, mujer fatal), o bien la madurez materna. En su análisis de la construcción del dispositivo de la sexualidad como reacción a la reivindicación de las mujeres durante los siglos XIX y XX, Puleo

---

40 Para que la mujer resulte deseable es necesario el fetiche, señala Huysmans, fantaseando acerca de las pinturas de Moreau, en <<http://Dubhe.free.fr/peint/moreau2html>>.

41 C. Castoriadis, *L'Institution...*, pp. 411 y siguientes.

42 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 199.

señala que según la teoría de los filósofos alemanes Schopenhauer y E. von Hartmann, precursores de ciertos conceptos psicoanalíticos como por ejemplo del *Uno-Inconsciente*, «las mujeres se hallarían bajo el imperio directo de lo inconsciente, lo cual explicaría la existencia de un instinto maternal frente a la probable ausencia del instinto paternal. Ellas solo encontrarían la felicidad en el cumplimiento de las leyes naturales». Y añade: «Esta conceptualización de las mujeres como organismos sometidos totalmente a las exigencias reproductoras de la especie respondían, según han demostrado estudios recientes, a una voluntad de exclusión de las mujeres del nuevo ámbito político de la democracia inaugurado tras la caída del Antiguo Régimen».<sup>43</sup>

El psicoanálisis —con su teoría de la envidia del pene por parte de las mujeres y su compensación por medio de la maternidad— echaría por tierra el concepto de instinto maternal construido durante la incipiente democracia. Abordaría por otras vías el tema de la maternidad como eje de la mujer femenina, destino construido desde su percepción de inferioridad y como consecuencia de su «ser diferente del varón»: esta nueva definición de mujer-madre no implica un organismo sometido a su función biológica, sino un deseo y una subjetividad sometida, desde su inferioridad, a buscar la compensación en el deseo de hijo como sustituto del pene que no posee. En cualquier caso, ya sea desde la naturaleza instintiva de las mujeres del siglo XIX, así como desde el análisis de los avatares de la construcción de la subjetividad femenina del siglo XX, el destino «normal» de la mujer para el discurso androcéntrico es siempre el mismo: la maternidad.

Como bien señalan Anderson y Zinsser, la nueva disciplina emergente —el psicoanálisis— «para las mujeres [...] reiteró con un nuevo lenguaje las restricciones más viejas y represivas impuestas tradicionalmente sobre sus vidas. La psicología dio nuevo empuje a la tradición del dominio masculino con la autoridad que le daba el ser la más joven de las ciencias. Además, la psicología [el psicoanálisis],

---

43 *Ib.*, p. 201.

al pretender ser la ciencia de la mente humana y sus motivaciones, oponía a cualquier crítica un sistema cerrado. A aquellos que no estaban de acuerdo con algunos de sus axiomas se les ataca diciendo que no eran conscientes de sus propias motivaciones inconscientes». <sup>44</sup> Añaden las historiadoras una cita de Freud de su *Introducción al psicoanálisis*, que ilustra precisamente el sistema cerrado que no permite la apertura crítica de la teoría: «no nos sorprenderá demasiado —expresa el psicoanalista— si una mujer psicoanalista, que no ha llegado a convencerse del todo de la intensidad de su propio deseo del pene masculino, no llega tampoco a conceder la importancia adecuada a este factor en sus pacientes». <sup>45</sup> De este modo, el Maestro descalificaba todo intento de aquellas psicoanalistas mujeres y de cualquier mujer en general, de oponer otras interpretaciones a su teoría. Esto no impedirá que surjan disidentes, como Karen Horney y Melanie Klein, entre otras, como veremos más adelante.

Sin embargo, a pesar de las controversias sobre la sexualidad femenina y de las disidencias, la teoría clásica freudiana, más adelante revitalizada por Lacan, ha tenido una influencia fundamental para la construcción de la subjetividad femenina, la lectura de la misma, y, sobre todo, para los mandatos normativos desde la nueva ciencia que consagró —en un nuevo lenguaje— una lectura de lo normal y lo patológico de los sujetos. El sexo, como afirma la psicoanalista Emilce Dio Bleichmar, «es un sistema multifactorial en el cual el género es uno de los factores» <sup>46</sup> y añadiríamos a ello, desde la perspectiva de Foucault, que el discurso y las relaciones de poder son, también, factores fundamentales. <sup>47</sup> La psicoanalista Dio Bleichmar también señala que la «sexualidad humana es cultural: se trata de un sistema múltiplemente determinado y normativizado que denominamos sistema sexo-género, fórmula que encierra un giro copernicano para la teoría psicoanalítica, pues pone de relieve que es el género el que configura y normativiza a la sexualidad». <sup>48</sup>

---

44 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 249.

45 Ib.

46 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 27.

47 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté...*

48 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 25.

Habría que agregar que las instituciones de lo simbólico,<sup>49</sup> de las cuales el psicoanálisis ha pasado a formar parte, constituyen también influencias fundamentales para la constitución del sistema sexo-género y, por lo tanto, para la construcción de la subjetividad y de la sexualidad según sus predicamentos. De modo que podemos pensar que se crea un circuito cerrado entre la concepción acerca de la sexualidad humana y los mandatos del sistema sexo-género, en el cual están inmersos los sujetos de la investigación, así como los teóricos de la misma. Es decir, que el psicoanálisis clásico, línea que aún está vigente con la fuerza del pensamiento hegemónico, no puede escapar a una interpretación masculinista de la subjetividad femenina en virtud, como bien señala Puleo tanto en su *Dialéctica de la sexualidad* como en su *Filosofía, género y pensamiento crítico*, de un pensamiento antifeminista reactivo a la acción y movilización del movimiento de las mujeres que buscan su emancipación según la lógica de la democracia emergente. «Freud y la mayoría de sus seguidores bebieron en las fuentes de la cultura europea para confirmar sus teorías sobre la mente. La mayor parte de este legado cultural se aceptaba sin espíritu crítico y, con esta actitud, varias ideas anti-quísimas sobre las mujeres cobraron nueva vida», sostienen Anderson y Zinsser. De modo que habrá que considerar las afirmaciones freudianas acerca de la sexualidad femenina y de la construcción de la subjetividad de las mujeres desde la hermenéutica feminista de la sospecha.

### 3.2. Interpretación androcéntrica de la subjetividad de las mujeres

Desde los escritos de 1905,<sup>50</sup> en su apartado «Complejo de castración y envidia por la posesión del pene», Freud plantea que la hipótesis de los niños es la posesión universal del pene y que el varón, al ver los genitales de la mujer o la niña, elabora su teoría de la castración. Indica Freud, como ya hemos visto, que «la niña no crea una

---

49 C. Castoriadis, *L'Institution...*

50 S. Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, p. 1208.

teoría parecida al ver los órganos genitales del niño diferentes de los suyos», sino que la niña sucumbe a la envidia del pene y al deseo de ser un varón. Es interesante en este artículo la nota que introduce Freud en 1915, aclarando que el instinto sexual es siempre activo, para justificar su afirmación de que la libido es masculina e igual para ambos sexos. Los conceptos «masculino» y «femenino» se utilizan, indica el Maestro, como equivalentes a las ideas de «actividad» y «pasividad» y añade que refieren a una «significación [...], la única utilizable en el psicoanálisis». Podríamos, entonces, hacer la equivalencia entre masculino = actividad = posesión del pene. De modo que la envidia del pene se podría traducir como el deseo de la niña de ser un varón para formar parte de una dinámica humana activa, la que le está coartada por la cultura. Esta actividad, sin embargo, le es reconocida a la mujer en su tarea materna: «la madre es activa en cuanto al niño», asegurará Freud en su artículo sobre la feminidad, dieciocho años más tarde.<sup>51</sup> En otras palabras, el deseo de hijo como compensación de la falta de pene podría traducirse en el deseo de constituirse en un ser activo en su función materna, única aceptable para su condición de mujer.

Ya en ese año 1915, en su artículo «Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal», el psicoanalista profundiza el sentimiento de la envidia del pene como precursor del deseo de hijo. «Es como si estas mujeres hubieran comprendido —cosa imposible en la realidad— que la naturaleza ha dado a la mujer los hijos como compensación de todo lo demás que hubo de negarle».<sup>52</sup> ¿Qué le negó la naturaleza? Obviamente, tener el órgano privilegiado, o sea, el pene. Una vez más, comprobamos la predominancia de un imaginario de sexo único y de que el otro sexo es algo incompleto, pues la naturaleza «le negó» el pene, sin contar con que se ignora la vagina, precisamente en su papel reproductivo, y el clítoris en su función central del placer sexual. En otras palabras, la «naturaleza —para compensar esta falta— da a la mujer hijos» por

---

51 S. Freud, *La feminidad*, p. 3166.

52 S. Freud, *Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal*, 1915, p. 2035.

mediación del pene del varón. De modo que, indica Freud, el deseo de poseer un pene «sería idéntico, en el fondo, al de tener un hijo». La mujer aceptaría al hombre como «un elemento accesorio inseparable del pene» y lo haría su marido. Y añade que se posibilita así para estas mujeres «una vida erótica *adaptada a las normas del tipo masculino* del amor a un objeto [...] es el deseo de un hijo el que trae consigo la transición desde el amor a sí mismo narcisista al amor a un objeto. Así pues, también en este punto puede quedar el niño representado por el pene».<sup>53</sup>

La maternidad, tan encomiada durante el siglo XIX como propia de la naturaleza de las mujeres —a ojos de los análisis decimonónicos, «la mujer antes que nada es madre», señala Christine Bard—,<sup>54</sup> es interpretada por el psicoanálisis como consecuencia de la frustración femenina por ser mujer, carecer de pene y necesitar de la naturaleza una compensación por semejante inferioridad frente al varón. De modo que la maternidad no se considerará como deseo espontáneo de la mujer, sino desde una lectura de género, es decir, la maternidad como un valor frente a la jerarquía existente en el sistema sexo-género y un modo de colocarse en el lugar de sujeto activo de deseo. En otras palabras, el pensamiento psicoanalítico cierra un círculo: la mujer madre es valorada en función de haber compensado su falta de pene con un hijo. La valoración de la maternidad sería entonces un sucedáneo de la valoración de la masculinidad; en otras palabras, el sistema valora a los hombres por ser varones y a las mujeres cuando son madres. O sea, solo si han hecho suya la fantasía de poseer un pene a través de tener un hijo. Esta teoría freudiana, aun cuando asimila a ambos sexos la existencia de una libido única o masculina (activa), termina por volver a los presupuestos antiguos de que la mujer es en función de su matriz. Una vez su matriz «completada» por el hecho de engendrar y dar a luz a un bebé, la mujer compensa su desilusión por haber nacido «no hombre».

---

53 Ib. La cursiva es mía para señalar que el Maestro piensa que la vida erótica de las mujeres se adapta a «las normas» que son de tipo masculino, es decir, el amor a otro, que sería el hijo y no otro adulto. Como si el único lugar de sujeto deseante para las mujeres existiera a partir del deseo de hijo.

54 C. Bard, «Los antifeministas...», p. 45.

Su cuerpo incompleto por la falta de pene se completa con el hijo. Al final, el problema de la inferioridad femenina se resolvería a nivel de su matriz. Comprobamos que estos pensamientos no están lejos de Platón e Hipócrates, que caracterizan a la mujer por la preponderancia del útero.<sup>55</sup> Podemos, asimismo, constatar de qué modo el pensamiento freudiano se desliza de lo psíquico a lo anatómico y, de paso, involucra lo biológico. Así y todo, el discurso freudiano, por contradictorio que nos resulte, es el primer discurso acerca de la subjetividad de hombres y mujeres que construye un espacio psíquico independiente del biológico, aun cuando sea considerado dependiente de la percepción de la anatomía y de su significación en el sistema sexo-género patriarcal. Más todavía, pensamos que esta consideración trae implícito el reconocimiento de la dominación masculina, de los mandatos de género y de la construcción de la sexualidad a partir del sistema sexo-género. Llegados a este punto, aun cuando el Maestro no lo reconocería, su discurso nos aparece como precursor de los estudios de género ulteriores.

Complementariamente a estas consideraciones, la teoría refuerza la finalidad del nuevo contrato social/sexual de la Modernidad, porque lo que estaría señalando es que las mujeres aman al hombre solo en función de compensar su falta, y no como deseo de un objeto otro. En otras palabras, desde su lugar de objeto subalterno para poder compensar su supuesta inferioridad. El deseo de un objeto otro (la mujer como sujeto activo) solo cabría en el deseo de hijo, que, a su vez, representa el lugar de la maternidad como nicho valorado en el sistema sexo-género: el narcisismo herido les hace buscar a un hombre para obtener el pene y, por ende, un hijo. Agreguemos a esto que no solo su narcisismo está herido, sino, en las circunstancias de las mujeres de los siglos XIX y XX, es, asimismo, la supervivencia material la que las anima a aceptar protección a cambio de subordinación en el contrato mencionado. En 1925, Freud señala que, «una vez que la mujer ha aceptado su herida narcisística, desarróllase en ella —en cierto modo como una cicatriz— un sentimiento de inferioridad. Después de haber superado su primer intento de explicar su

---

55 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*

falta de pene como un castigo personal, comprendiendo que se trata de una característica sexual universal, comienza a compartir el desprecio del hombre por un sexo que es defectuoso en un punto tan decisivo, e insiste en su equiparación con el hombre». <sup>56</sup> De modo que también las mujeres despreciarían su pertenencia al género femenino que las significa como un sexo defectuoso. Y añade que «de tal manera el reconocimiento de la diferencia sexual anatómica *fuerza* a la niña pequeña a apartarse de la masculinidad y de la masturbación masculina [del clítoris] dirigiéndola hacia nuevos caminos que desembocan en el desarrollo de la feminidad», <sup>57</sup> es decir, en la búsqueda de la valoración por medio de la maternidad.

La reacción de la niña, al darse cuenta de la carencia de pene, sería volverse al padre para recibir el órgano de él y, en su defecto, un hijo. Constituiría esto la forma femenina del complejo de Edipo, y, como asegura el Maestro, «la niña pasa —podríamos decir que siguiendo una comparación simbólica— de la idea del pene a la idea del niño. Su complejo de Edipo culmina en el deseo, retenido durante mucho tiempo, de recibir del padre, como regalo, un niño, tener de él un hijo. Experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo es abandonado luego lentamente, porque este deseo no llega jamás a cumplirse. Los dos deseos, el de poseer un pene y el de tener un hijo, perduran en lo inconsciente intensamente cargados y ayudan a preparar a la criatura femenina para su ulterior papel sexual». <sup>58</sup>

Un año después de esta afirmación, Freud se muestra abiertamente antifeminista cuando afirma que «no nos dejamos apartar de estas conclusiones por las réplicas de los feministas de ambos sexos, afanosos de imponernos la equiparación y la *equivalencia* absoluta de los dos sexos». <sup>59</sup> ¿Cuáles son estas conclusiones de las que el Maestro no se apartará? Estas conclusiones tienen que ver con el resultado de

---

<sup>56</sup> S. Freud, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, 1925, p. 2899.

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 2901. La cursiva es mía para subrayar que solo «a la fuerza» la niña evoluciona hacia la feminidad.

<sup>58</sup> S. Freud, *La disolución del complejo de Edipo*, 1924, p. 2751.

<sup>59</sup> S. Freud, *Algunas consecuencias psíquicas...*, p. 2902. La cursiva es mía para señalar que, a ojos del Maestro, no hay igual valor entre hombre y mujer.



un complejo de Edipo diferente para ambos sexos que afectaría negativamente la instancia ética en las mujeres: «el nivel de lo ético normal es distinto en la mujer que en el hombre. El *superyó* [o instancia moral] nunca llega a ser en ella tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como exigimos que lo sea en el hombre. [...] la mujer tiene menor sentido de la justicia que el hombre [...], es más reacia a someterse a las grandes necesidades de la vida [...], es más propensa a dejarse guiar en sus juicios por los sentimientos de afecto y hostilidad [...]». <sup>60</sup> ¿Por qué se produciría este fenómeno según Freud? Precisamente porque la niña no se libera completamente del complejo de Edipo, como sucede en el varón. «La castración ya ha ejercido antes su efecto, que consistió precisamente en precipitar a la niña a la situación del complejo de Edipo. Así, este escapa al destino que le es deparado en el varón; puede ser abandonado lentamente o liquidado por medio de la represión, o sus efectos pueden persistir muy lejos en la vida psíquica normal de la mujer». <sup>61</sup>

De modo que la secuencia de la construcción de la subjetividad femenina en la mujer (niña) sería la siguiente: percepción de la ausencia de pene, interpretación de esta falta como inferioridad (castración), envidia del órgano, deseo de tenerlo y, al no poder hacerlo, sustituirlo por una compensación, un hijo. En medio de esta cadena de acontecimientos, se realiza la transferencia de los sentimientos de amor por la madre hacia el padre. Existiría rabia de la niña contra ella por haberla privado de pene a la vez que desprecio por ser ella también inferior, y recurriría al padre para que le diera el pene deseado o, en su defecto, un hijo. Un hijo que la valorizaría y compensaría en su inferioridad. Pero de ningún modo ella alcanzaría la verdadera autonomía como sujeto, su dependencia del padre se transferiría al marido como «un elemento accesorio inseparable del pene», y no terminaría nunca de desarrollar adecuadamente su instancia ética ni su sentido de la justicia. Seguiría, para siempre, cercana a reacciones emocionales, posiblemente en parte asociadas a la eterna disconformidad de haber nacido mutilada. En otras palabras,

---

60 Ib.

61 Ib.

toda la subjetividad de la mujer estaría en función de su lugar subordinado en el sistema simbólico de sexo-género, ya que, sin esa valoración *per se* del órgano masculino por el falicismo vigente en el sistema, la mujer no sufriría todos estos avatares... Frente a su inferioridad tempranamente percibida, la mujer busca la valoración por la maternidad. Este es el destino de la feminidad, un camino que recorre el siguiente proceso: de ser carente a ser madre.

Sin embargo, esta nueva teoría acerca de la maternidad tiene el mérito de romper el mito de la asociación ineludible de «mujer/naturaleza», ya que el deseo de hijo no sería una cuestión innata, esencial o instintiva. El deseo de hijo sería fruto de una construcción de la subjetividad femenina sobre la base de la percepción de la no equivalencia de su sexo con el opuesto. Por lo tanto, no una consecuencia natural, sino cultural. No podemos eludir que el órgano que «hace la diferencia» funciona para la teoría como un signo. Es el signo de pertenecer a un sexo-género dominante en el sistema patriarcal que nos ha regido por más de veinte siglos, y su carencia se convierte automáticamente en una inferioridad. Más adelante, siguiendo la línea freudiana, Lacan llevará este signo a categoría de significante universal: *el falo*. Por más que Lacan utiliza el término *falo* para designar el significante del deseo, o, dicho de otro modo, el significante de la falta de los sujetos tanto en hombres como en mujeres (incompletos, pues les falta el *otro* perdido al nacer, o sea, la madre), cuando sigue a Freud en la explicación del complejo de Edipo, su concepto *falo* se desliza en el significante *pene* cuando se refiere al proceso edípico en las niñas.<sup>62</sup>

En cualquier caso, con la teoría freudiana se pone en marcha un reforzamiento de lo masculino como eje de la formación de las subjetividades tanto para el hombre como para la mujer. Superando, es cierto, el discurso naturalista del siglo XIX, pero, a la vez, aportando un componente más a los mandatos de género para las mujeres, ya que «devenir femenina» es para la teoría construir el camino hacia el deseo de un hijo como compensación a su ser inferior. En cierto modo,

---

62 Jacques Lacan, *Seminario 5: Las formaciones de lo inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, p. 88.

esta lectura tiene un sustrato válido, ya que, efectivamente, el mandato para la valoración femenina revitalizado en el siglo XIX consiste en el destino de la maternidad, destino este, por naturaleza, es decir, al cual sería imposible sustraerse como mujer. El contrato social-sexual reinstituído con la democracia supone de modo natural, normal y deseable la subordinación de las mujeres al ámbito familiar, reproductivo y doméstico. Sería esta subordinación una consecuencia lógica de su naturaleza de mujer. Como señala Puleo, los ideólogos del higienismo del siglo XIX como, por ejemplo, Georges Cabanis (1757-1808), ven a la mujer como «a un ser totalmente determinado por su destino natural de madre», y añade que el discurso médico «no es ajeno a la voluntad de los demócratas de alejar a las mujeres de la nueva escena política abierta por la Revolución Francesa». <sup>63</sup> De modo que podemos pensar que —más allá de la envidia de un órgano— las mujeres, para obtener un lugar en el Nuevo Régimen y para construir su narcisismo, su autoestima y participar activamente de la comunidad, se ven presionadas al deseo de maternidad por mandatos de género acuñados desde el pensamiento hegemónico que no dejan duda o crítica al respecto. La maternidad será, entonces, la única situación que volverá a la mujer respetable a ojos de la comunidad y que le dará un estatus en la dialéctica de los sexos.

La lectura freudiana del destino de la maternidad agregará al discurso naturalista una fatalidad anatómica: sin pene, la persona no es valorada en el orden simbólico. La mujer debe obtener una compensación para ser equivalente del hombre. De modo que esta constatación refuerza aún más los propósitos decimonónicos, ya que, si no es por causas «naturales», el destino de la maternidad lo será por causas psíquicas y culturales. Lo que precisamente queda obviado en esta lectura es la construcción de un sujeto femenino que no esté al servicio de su reacción frente al sexo opuesto. En las reflexiones freudianas no aparece una lectura crítica a este estado de cosas. Aparece muy «comprensible» la reacción del pequeño varón de desvalorización y desprecio de las niñas y de las mujeres por su falta de pene, órgano-signo de pertenencia al colectivo dominante, y, por lo

---

63 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 29.

tanto, también muy «comprensible» la reacción envidiosa de la niña y más tarde su «aceptación» de la inferioridad con la tarea compensatoria de traer hijos al mundo. Por lo tanto, al argumento naturalista del siglo XIX se viene a sumar este argumento constructivista del siglo XX desde, ni más ni menos, una ciencia emergente que pretende saber la arquitectura psíquica de los sujetos. El dispositivo de la sexualidad instalado durante el siglo XIX en clave naturalista y biologicista se vuelve, de cara al siglo XX, una cartografía que marca los caminos hacia la normalidad o hacia su opuesto. Según esta teoría, las mujeres devienen «femeninas», en su destino de madres, o tienen destinos desviados en su sexualidad: se alejan de ella, o bien adquieren el complejo de masculinidad llegando hasta la homosexualidad si no renuncian a la rivalidad y a la envidia del sexo opuesto.

Los destinos de la construcción del sujeto mujer acontecerían, por lo tanto, en función de «no ser hombre», o sea, en función de su exclusión del *uno masculino universal* y estarían marcados por el deseo de ser equivalentes. Para Freud, «la vida sexual de la mujer se divide siempre en dos fases, la primera de las cuales es de carácter masculino, mientras que solo la segunda es específicamente femenina».<sup>64</sup> Dos años más tarde, reitera que «las fases más tempranas de la evolución de la libido parecen ser comunes a ambos sexos [...]. Hemos de reconocer que la mujercita es un hombrecito».<sup>65</sup> Es decir, para esta teoría, el ser humano se desarrolla primero en clave de masculinidad: su libido es activa y el objeto de amor para ambos sexos es la madre. La vagina no es percibida por la niña y es ignorada por el varón, y la niña hace del clítoris el homólogo del pene en sus fantasías masturbatorias. La mujer para devenir femenina no solo ha de cambiar de objeto de amor, o sea, de la madre al padre, sino también de zona sexual dominante, o sea, del clítoris a la vagina. «Lo que ahora debemos estudiar, señala el Maestro, son los caminos que recorre esta transformación, cuán íntegra o incompleta llega a ser y qué posibilidades evolutivas surgen en el curso de este desarrollo».<sup>66</sup>

---

64 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, p. 3079.

65 S. Freud, *La feminidad*, p. 3166.

66 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, p. 3079.

Según su teoría, existirían tres caminos evolutivos. Una vez que la niña «reconoce el *hecho de su castración*, y con ello también la superioridad del hombre y su propia inferioridad [...] se rebela asimismo contra este desagradable estado de cosas»,<sup>67</sup> puede tomar tres vías: la primera consiste en apartarse de la sexualidad; la segunda consiste en una «obstinada y desafiante sobreacentuación de la propia masculinidad»; la tercera alcanza la actitud femenina normal que conduce al complejo de Edipo y que culmina en el deseo del hijo.

La renuncia a la sexualidad por parte de las mujeres que eligen el primer camino, según Freud, tiene que ver con que «la mujer en germen, *asustada por la comparación de sí misma con el varón*, se torna insatisfecha con su clítoris, renuncia a su activación fálica y con ello a su sexualidad en general, así como a una buena parte de sus inclinaciones masculinas en otros sectores».<sup>68</sup> La segunda opción que tiene la niña masculina es insistir en su «complejo de masculinidad» y conservar a lo largo de la vida la fantasía de «ser realmente un hombre». Incluso puede, desde esta vía, desembocar en una elección manifiestamente homosexual. Finalmente, el camino «normal» de acceso a la feminidad pasa por que la niña admita «la universalidad de esta característica negativa de su sexo» con la consecuencia de desvalorizar «profundamente toda la feminidad y con ella también a la madre».<sup>69</sup> De ahí que se vuelva hacia el padre, transfiriendo sobre él los sentimientos de amor, ya que él posee un pene y se lo puede dar. A falta de pene, el padre le podrá dar un hijo y, más adelante, renunciando a tener un hijo del padre, recurrirá a un hombre, que la compensará en su infortunio de carencia de pene, por la ya mencionada ecuación simbólica pene = niño.

---

67 Ib. La cursiva es mía para subrayar el sinsentido del «hecho de su castración» ya que sería, más que un hecho, una teoría infantil errónea debida a una percepción de la diferencia de los órganos sexuales y a una falta de información sobre sus genitales, y, por ende, no constituiría esta interpretación equívoca un hecho que la niña deba «reconocer».

68 Ib., p. 3080. La cursiva es mía para subrayar el hecho de interpretar la castidad femenina como producto de la inhibición temerosa que acompañaría al hecho de saberse «no hombre».

69 Ib., p. 3082.

De modo que, según la teoría clásica psicoanalítica, tenemos varios destinos para la subjetividad femenina, al menos, cuatro: la mujer casta, la mujer masculina heterosexual, la mujer masculina homosexual y la mujer madre. Todos estos destinos, según la teoría, son producto del papel central que tiene el varón y sus atributos en nuestro sistema simbólico y en la construcción imaginaria de los sujetos. Incluso la maternidad, habitualmente considerada como la función femenina por excelencia, no es más que un resultado del deseo de la niña por ser varón, o de la mujer que desea un hijo para compensar su inferioridad como mujer. Esta lectura —en clave androcéntrica— de la subjetividad femenina refuerza la creencia, que ha perdurado durante más de veinte siglos, de la subordinación forzosa de la mujer: ya sea por tomar al otro sexo como modelo y adherir a un sentimiento de masculinidad, es decir, convertirse en una imitadora<sup>70</sup> del colectivo superior de la humanidad, o bien escoger un camino de maternidad, de cuidados domésticos, a partir del deseo de hijo que compensaría la inferioridad por pertenecer a un colectivo devaluado. En el caso de la renuncia a la sexualidad, y por lo tanto a uno u otro papel, masculino o femenino, quedaría el sujeto mujer, según la teoría, prácticamente anulado, refugiándose en una castidad temerosa.

En efecto, la mujer casta, habiéndose sentido temerosa frente a la diferencia sexual que interioriza, decidiría renunciar a la sexualidad, como también a «buena parte de sus inclinaciones masculinas en otros sectores», según Freud. ¿Se referirá el Maestro por «inclinaciones masculinas» a las inclinaciones culturales? Hete aquí que la historia de las mujeres contradice este perfil, si consideramos el gran número de mujeres místicas que se dedicaron «a la reflexión teológica, ejercicio reservado a los hombres», como le reprocha a Sor Juana Inés de la Cruz el obispo de Puebla, Manuel Fernández, en 1690.<sup>71</sup> Sor Juana se dedicó al estudio y a la escritura, su biblioteca (la que fue forzada a desmantelar) contaba en sus últimos años con

---

70 Como pensaba Proudhon de las mujeres intelectuales y poetas, en André Lau-gier, *Les femmes en poésie*, Échos Poétiques, 2005, en <<http://echos-poetiques.net>>.

71 <[http://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana\\_ines.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana_ines.htm)>.

más de 4000 volúmenes. De modo que para Sor Juana «sus inclinaciones masculinas» no desaparecieron después de su destino de castidad, si consideramos masculino el acceso a la erudición, como se ha venido reprochando durante siglos. Tampoco habían renunciado al saber Hildegarda de Bingen, Margherita Porete o Teresa de Ávila, entre otras. Como indica Celia Amorós, el claustro se transformó frente al matrimonio en «una alternativa más deseable para desarrollar un trabajo intelectual». <sup>72</sup> Los conventos y la opción de los beaterios, según señala Puleo, era una alternativa en el Renacimiento y en el Barroco español para las mujeres que querían trascender «más allá de los límites impuestos a su género». <sup>73</sup> Dicha alternativa llevaba aparejado el alejamiento de la sexualidad, del matrimonio y de la maternidad. De modo que la renuncia a la sexualidad no lleva consigo el ocaso de las consideradas «inclinaciones masculinas» de desarrollo de pensamiento, creatividad literaria y artística, precisamente porque se logra acceder a todo ello más fácilmente en esas condiciones.

El segundo camino para la construcción del sujeto femenino consiste en insistir en perpetuarse en la primera fase del desarrollo sexual, considerada masculina según el psicoanálisis freudiano. Esta insistencia puede conducir al extremo de la inversión sexual y, si no es así, en todo caso, a la fantasía de ser varón a lo largo de gran parte de la vida de las mujeres. De modo que tenemos un grupo de mujeres «masculinas» cuya elección de objeto sexual es una elección invertida, y otro grupo de mujeres «masculinas» heterosexuales.

En cuanto a las primeras, el Maestro, en su artículo «Sobre la psicogénesis de homosexualidad femenina», refiriéndose al rechazo de la feminidad de su paciente escribe la siguiente frase: «*se transformó en hombre* y tomó como objeto erótico a la madre en lugar del padre». <sup>74</sup> Esta «transformación en hombre» nos deja con el interrogante siguiente: ¿qué es para Freud un hombre o, para el

---

<sup>72</sup> C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 104.

<sup>73</sup> Alicia Puleo, «Pensadoras españolas», en G. Martino y M. Bruzzese, *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 543.

<sup>74</sup> S. Freud, *Sobre la psicogénesis de homosexualidad femenina*, 1920, p. 2552. La cursiva es mía.

caso, una mujer, cuando esta se puede «transformar en hombre»? Ello se acompaña —en el caso de esta paciente— de «indicios de masculinidad [como] algunas de sus cualidades intelectuales, tales como su penetrante inteligencia y la fría claridad de su pensamiento [...]»,<sup>75</sup> párrafo que nos aclara nuestra duda anterior. En efecto, para el psicoanalista las inclinaciones masculinas tienen relación con la cultura, el pensamiento y el intelecto. Describe Freud a la niña, futura homosexual, con las siguientes características en su infancia: «el análisis descubrió también que la muchacha integraba, desde sus años infantiles, un “complejo de masculinidad” enérgicamente acentuado. Animada, traviesa, combativa y nada dispuesta a dejarse superar por su hermano inmediatamente menor, desarrolló, desde la fecha de su primera visión de los genitales del hermano, una intensa “envidia del pene”, cuyas ramificaciones llenaban aún su pensamiento. Era una *apasionada defensora de los derechos femeninos*; encontraba injusto que las muchachas no gozasen de las mismas libertades que los muchachos y se rebelaba en general contra el destino de la mujer». De modo que, aunque el Maestro asegure que su paciente no era una enferma, le atribuye a su «transformación en hombre» sus cualidades intelectuales y su ética de justicia.<sup>76</sup>

Ahora bien, para gran turbación de quienes estudiamos la teoría freudiana, estos propósitos del psicoanalista no difieren mucho de los propósitos misóginos de Otto Weininger, cuando este asegura que: «hoy en día la verdadera mujer no pide la emancipación, más bien solo las mujeres más masculinas lo hacen, las que desconocen su propia naturaleza y no perciben los motivos de sus actos cuando creen que hablan en nombre de las mujeres»; y añade: «en lo que

---

75 Ib., p. 2550. La cursiva es mía para señalar que queda implícito para Freud que la «defensa de los derechos femeninos» es, paradójicamente, una actividad masculina... de una mujer «transformada en hombre». De mucha ayuda hubiera sido el conocimiento de los conceptos de género para la teoría, en orden a separar lo biológico de lo psíquico, el sexo del género.

76 Según concepto de Gilligan, para quien en los varones predominaría una ética de justicia que se traduce por la lucha de los derechos y de un lugar de equidad. Carol Gilligan, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982.



concierno a las mujeres emancipadas: es solo el hombre en ellas el que quiere emanciparse». Más aún: «el grado de emancipación de las mujeres es idéntico al grado de su virilidad». Con respecto a la homosexualidad femenina, Weininger piensa que «la mujer que está atraída sexualmente por una mujer, es, por supuesto, un medio hombre». <sup>77</sup> El primer grupo de la segunda opción que plantea Freud consistiría, entonces, en mujeres transformadas en hombres o, tal como afirma Weininger, en medio hombres.

Pero no forzosamente son lesbianas las mujeres masculinas. Pueden ser heterosexuales, como las colegas psicoanalistas de Freud, y también reivindicar en contra de los prejuicios androcéntricos. El mismo Maestro lo reconoce en su artículo sobre «La feminidad» del año 1933, cuando expresa: «la diferencia de sexos ha prestado a la discusión del mismo [el problema de “cómo de la disposición bisexual infantil surge la mujer”] un atractivo particular; pues cada vez que una comparación resultaba desfavorable a su sexo, ellas [las mujeres psicoanalistas] se apresuraban a expresar sus sospechas de que nosotros, sus colegas masculinos, no habíamos superado prejuicios profundamente arraigados contra la feminidad, prejuicios que, por parciales que fueran, invalidaban nuestras investigaciones. En cambio, a nosotros, la tesis de la bisexualidad nos hacía facilísimo evitar toda descortesía, pues llegado el caso, *salíamos del apuro* diciendo a nuestras antagonistas: “Eso no va con usted: usted es una excepción, pues en este punto concreto es usted más masculina que femenina”». <sup>78</sup> Frase, esta última, que señala que para Freud las características masculinas están más valoradas que las femeninas y que, indirectamente, expresa de otro modo lo que sostuvo Weininger sobre las mujeres capacitadas para la vida intelectual y/o pública como las que menciona en su escrito *Sexo y carácter*; es decir, que son mujeres masculinas (cualidades de varón). George Sand, Catalina de Rusia, la reina Cristina de Suecia son algunos de los ejemplos de mujeres-hombres a las que alude el texto del sexólogo.

---

77 O. Weininger, *Sex and character*.

78 S. Freud, *La feminidad*, pp. 3166-3167.

La tercera posibilidad para la teoría psicoanalítica es la que constituiría el complejo de Edipo para la niña, es decir, abandonar el amor por la madre y volverse hacia el padre buscando el tan ansiado órgano masculino. Agrega Freud: «con harta frecuencia la mujer no llega a superarlo [el complejo de Edipo, o sea, el apego al padre] [...]. Esta diferencia de la interrelación entre los complejos de Edipo y de castración es la que plasma el carácter de la mujer como ente social». <sup>79</sup> En otras palabras, se hace una mujer dependiente del varón como herencia del apego al padre. Como ya hemos mencionado precedentemente, la mujer femenina se encaminará hacia la maternidad para compensar su «inferioridad» a través de engendrar un hijo que será el sustituto del órgano masculino. Será este el único camino para devenir un sujeto activo en el amor por su hijo/a, y recuperar la posición privilegiada de libido única (activa/masculina) que vivió en su infancia. También hemos revisado cómo para Freud el *superyó* de la mujer o instancia moral no llega a ser tan riguroso como el del hombre, puesto que la mujer femenina conserva siempre una mayor inclinación por los afectos que por los aspectos de la realidad exterior, de la cual participa muy excepcionalmente, siendo esta un dominio de los varones. Por otra parte, si no llega a superar por completo el complejo de Edipo como sostiene la teoría, la mujer adulta tendría siempre con ella un sustrato infantil —no resuelto— de apego al padre, al que usaría como modelo para elegir a su marido. La mujer femenina y madre no lo sería por su naturaleza, sino por la construcción psicológica de su subjetividad en este sistema sexo-género, un sujeto subordinado al amor del hombre, a la valoración por medio de la maternidad, a los afectos, en general, de la vida privada y familiar.

Se apresura el Maestro a defenderse de cualquier crítica feminista en una nota a pie de página que versa de este modo: «cabe anticipar que los analistas con simpatías feministas, así como nuestros analistas del sexo femenino, estarán en desacuerdo con estas consideraciones. Seguramente objetarán que tales nociones son inspiradas por el “complejo de masculinidad” del hombre, estando

---

79 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, p. 3082.

destinadas a justificar teóricamente su innata propensión a despreciar y oprimir a la mujer. [...]. Los adversarios de quienes así razonan hallarán comprensible, por su parte, que el sexo femenino se niegue a admitir cuanto parezca contrariar la tan anhelada equiparación con el hombre». <sup>80</sup> Freud escribió esto cuatro años después del Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional en Innsbruck (1927), en el que se desarrolló un intenso debate sobre la sexualidad femenina: la preponderancia del pene en la sexualidad femenina así como el desconocimiento de la vagina fueron cuestionados por Melanie Klein, Josine Müller y Ernest Jones. Un año antes, la psicoanalista Karen Horney argumentaba que la ignorancia de la vagina por parte de la niña se debía a una represión y que el clítoris servía como fin defensivo. <sup>81</sup> Corriendo el riesgo de reavivar nuevamente el debate sobre la sexualidad, en parte extraído por Freud del biologicismo del siglo XIX, las y los detractores del Maestro se rebelan contra el «monismo» sexual, el recurso al sexo único y contra el principio organizador masculino.

### 3.3. ¿Estrategia antifeminista?

Ahora bien, es necesario apuntar que toda la teoría del complejo de Edipo freudiano tiene su base en la prohibición del incesto, dicho de otro modo, en la Ley del Padre en un sistema de parentesco patriarcal. Si el niño interpreta el genital de la niña como castrado es porque teme un castigo por parte del padre por su deseo sexual por la madre, castigo que consistiría en la pérdida de su miembro. Centrar el desarrollo sexual de ambos sexos en la primacía del órgano masculino significa reconocer implícitamente que tanto hombres como mujeres construyen su sexuación con respecto a un sistema sexo-genérico dominado por una estructura de parentesco en que lo central es el protagonismo del varón y su separación de la madre y de las hermanas, o sea, la prohibición del incesto destinada a la circulación de las mujeres y a la creación de lazos de parentesco.

---

<sup>80</sup> Ib.

<sup>81</sup> E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 994-995.

Las teorías psicoanalíticas disidentes, especialmente las relacionadas con la Escuela Inglesa de Klein y Jones, consideran el complejo de Edipo como una etapa más en el desarrollo infantil y no como un efecto de una ley fundadora de las relaciones sociales y sexuales, es decir, no lo consideran como una estructura «determinante fundamental del sujeto».<sup>82</sup> Es necesario reconocer que, si bien la teoría freudiana refuerza el sistema patriarcal, tal como comentara Lacan,<sup>83</sup> también destaca el papel fundador que el sistema simbólico de sexo-género imperante tiene sobre la subjetividad de hombres y mujeres y, de este modo, sin quererlo, denuncia la fuerza de dicho sistema masculinista. Este abandono de la naturalización de los sujetos que señala un terreno común en la infancia, no ya como «varones», como lo plantea la teoría, sino simplemente como seres humanos, y la conformación por los mandatos de género de una sexuación diversa para hombres y mujeres, entendiendo por sexuación el destino del deseo, es un paso decisivo para el análisis de la diferencia de los sexos. En otras palabras, la consecuencia en las sexualidades no proviene ya de la fisiología, de las glándulas, de la función reproductora, sino de una construcción psíquica singular que se desarrolla —con los avatares individuales correspondientes— bajo una ley: la Ley del Padre, que caracteriza el sistema patriarcal. En definitiva, esta nueva perspectiva deja abierta la posibilidad de que en la medida en que se erosione el sistema patriarcal o se flexibilice el sistema sexo-género vigente, la construcción de las sexualidades no responderían ya a destinos tan predecibles, sino que se podría esperar de ella una diversidad como la que está, efectivamente, sucediendo en nuestro siglo XXI.<sup>84</sup> Es en este sentido donde los estudios feministas pueden incorporar el pensamiento freudiano desde una perspectiva crítica al sistema sexo-género y también poner en cuestión la frase de Ernest Jones: «Dios los creó hombre y

---

82 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 78.

83 E. Roudinesco, *Lacan, esbozo...*, pp. 221-222.

84 Léase fenómenos transgénero, transexualidad, bisexualidad, familias homoparentales, en Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes: Género y transgénero*, Buenos Aires, Gráfica Integral, 2003.

mujer». <sup>85</sup> Al menos, el planteamiento freudiano leído desde el pensamiento feminista permite cuestionar que hombres y mujeres tengan que desarrollarse a imagen y semejanza de los mandatos de género del sistema hegemónico. Si el destino psíquico de unos y otras es construido a partir del sistema sexo-género y la diferencia (y desigualdad) no ha sido creada «por Dios», caben entonces deconstrucciones, cuestionamientos y, al fin, alguna modificación en el ámbito de las subjetividades.

Sin profundizar aún sobre las teorías disidentes con respecto a la sexualidad interpretada por Freud, ya se perfila el conflicto. Abandonar el modelo de una sexualidad original común para todo ser humano, la que tendría que ver con la erotización de niños y niñas con la madre a partir de sus cuidados primeros y del apego del *infans* al pecho y a la figura materna, y no observar en hombres y mujeres su camino disímil de sexuación empujado por la ley del padre, representa arriesgarse a esencializar. «Dios los creó hombre y mujer», como señalamos que expresa Ernest Jones, defensor de la causa del dualismo sexual junto a Melanie Klein, podría significar, en rigor, admitir que mujeres y hombres son disímiles desde su nacimiento y por constitución biológica. Es decir, equivaldría a colocar la influencia cultural del sistema sexo-género como secundaria a la diferencia. Admitir el dualismo sexual y eludir la construcción de la sexuación como una consecuencia del sistema sexo-género vigente que polariza lo masculino y lo femenino significa, en parte, no reconocer la cultura y las relaciones de poder como responsables de la subjetivación. El problema del monismo sexual no consiste en el planteamiento de un origen común de la sexualidad de los seres humanos, valga decir un conocimiento de amor y erotismo primario con el adulto que está a su cuidado (por lo general, una mujer), que se transformaría en el objeto de deseo y objeto fantasmático; sino que lo que caracteriza a esta lectura como androcéntrica es el hecho de que a la primera existencia humana de amor y deseo se la denomine «masculina». Resulta evidente, entonces, que la perspectiva está

---

85 Silvia Tubert, «Introducción», en Jane Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 13.

centrada en el *uno universal masculino* y vuelve a colocar a la mujer en un espacio prestado, el espacio del varón que ella compartiría en la primera infancia y que más tarde usurpará si no se convierte normalmente en «femenina» y renuncia a todo excepto a la maternidad.

Psicoanalistas contemporáneas, tales como Juliet Mitchell y Silvia Tubert, insisten en dar una importancia clave a los postulados freudianos, y su punto de vista puede unirse a los argumentos a favor de la teoría del monismo sexual, que se puede resumir según palabras del *Dictionnaire de la psychanalyse*, que se expresa de este modo sobre la teoría de la libido única: «se parece en cierto modo a aquella, jurídica, de Antoine de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), el gran teórico de la emancipación de las mujeres. A más de un siglo de intervalo, se trataba para el filósofo francés como para el sabio vienés de mostrar que el ámbito de lo femenino debía ser pensado en tanto parte integrante del universal humano y, por lo tanto, bajo la categoría de un universalismo, único capaz de dar un fundamento verdadero al igualitarismo. Para Freud, en efecto, la existencia de una diferencia anatómica de los sexos no desemboca en una concepción naturalista ya que esta famosa diferencia, ausente en lo inconsciente, testimonia para el sujeto una contradicción estructural entre el orden psíquico y el orden anatómico. Se ve cómo, por su teoría del monismo y de la no concordancia entre lo psíquico y lo anatómico, Freud se une a los ideales del igualitarismo universalista, desde Descartes hasta las Luces».<sup>86</sup> En efecto, Freud en su última conferencia acerca de la feminidad recomienda que «es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano».<sup>87</sup>

Si el concepto de *género* hubiera sido precisado entonces, durante el desarrollo de la teoría clásica sobre la sexuación y la subjetividad de los seres humanos, los textos freudianos podrían haber tenido una claridad mayor. Puesto que, si para Freud la niña homosexual «se transformó en hombre y tomó como objeto erótico a la madre en

---

86 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 996.

87 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.

lugar del padre»,<sup>88</sup> estamos frente a una aseveración equívoca de transexualismo biopsíquico, de transformación de mujer en hombre, afirmación que resulta confusa si no se apela a las sensaciones o sentimientos íntimos del sujeto, independientes de la información que le presta su cuerpo y su anatomía sexuada. Esta afirmación freudiana quedaría explicada desde el concepto de género que el psicoanalista Robert Stoller<sup>89</sup> definió como la creencia o el sentimiento del individuo de pertenencia a uno de los géneros, independientemente de su realidad biológica.<sup>90</sup> En efecto, Stoller usó la expresión a partir de 1963, y, como señala Dio Bleichmar, «dio origen a la expresión núcleo de la identidad de género [...] para dar cuenta del sentimiento íntimo de saberse varón o mujer, sentimiento estructurado por identificación al igual y complementación con el diferente, proceso a su vez circular, del niño/a con sus padres y hermanos o familiares y de estos hacia el niño/a».<sup>91</sup>

Mientras tanto, otras afirmaciones freudianas dan muestras de una cierta intuición sobre la perspectiva de género en la conformación de los sujetos hombres y mujeres. En efecto, poco tiempo después de su texto *Tótem y tabú*,<sup>92</sup> en el cual da una interpretación antropológica de la evolución de la humanidad en clave patriarcal, Freud escribe en su artículo «Múltiple interés del psicoanálisis» lo siguiente: «el concepto de “instinto” se nos impone como concepto límite entre las concepciones psicológica y biológica, y hablamos de cualidades y tendencias anímicas “masculinas” y “femeninas”, aunque las diferencias de sexo no pueden aspirar, en realidad, a una característica psíquica especial. Aquello que en la vida llamamos

---

88 S. Freud, *Sobre la psicogénesis de homosexualidad femenina*, p. 2552. La cursiva es mía.

89 Nos referimos aquí al concepto *género* elaborado desde la medicina, en 1955, por el endocrinólogo John Money a raíz de investigaciones en las que descubrió que el sexo biológico en ciertos casos no se correspondía con la identificación psicológica sexual correspondiente. Money y luego Robert Stoller pusieron de manifiesto la influencia preponderante de los factores adquiridos, después del nacimiento, en la creación de la identidad sexual.

90 Jean Laplanche, *El género y Stoller*, Anexo I, *Alter On Line*, ISSN 1885-5660.

91 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 79.

92 Al que nos hemos referido anteriormente.

masculino o femenino se reduce, para la consideración psicológica, a los caracteres de actividad y pasividad, esto es, a cualidades que no pueden atribuirse a los instintos mismos, sino a sus fines. En la constante comunidad de tales instintos “activos” y “pasivos” en la vida anímica se refleja la bisexualidad de los individuos, postulado clínico del psicoanálisis». <sup>93</sup> Veinte años más tarde, el Maestro, intentando definir la feminidad insiste en este punto: «pudiéramos pensar en caracterizar psicológicamente la feminidad por la preferencia de fines pasivos; preferencia que, naturalmente, no equivale a la pasividad, puesto que puede ser necesaria una gran actividad para conseguir un fin pasivo». Y agrega un párrafo que reafirma la teoría de la construcción de la feminidad a partir de un sistema sexo-género, es decir, de la influencia de lo social y lo cultural: «lo que acaso sucede es que en la mujer, y emanada de su papel en la función sexual, una cierta preferencia por la actitud pasiva y los fines pasivos se extiende al resto de su vida, más o menos penetrantemente, según que tal prototipicidad de la vida sexual se restrinja o se amplifique. Pero, a este respecto, debemos guardarnos de *estimar insuficientemente la influencia de costumbres sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas*. Todo esto permanece aún muy oscuro. No queremos desatender una relación particularmente constante sobre la feminidad y la vida instintiva». <sup>94</sup> Después de todo el recorrido que ha hecho Freud a estas alturas de su vida (más de cuarenta años en el ejercicio de la profesión) y de la influencia que ha recibido de las críticas feministas a su teoría, aún no logra reconocer abiertamente que la feminidad (así como la masculinidad) es una construcción cultural y se sustenta aún su argumento en la «vida instintiva», como si le costara abandonarlo. Esta misma contradicción se advierte en otro párrafo de este mismo artículo, con respecto a la formación de la feminidad: «el sojuzgamiento de su agresión, constitucionalmente prescrito y *socialmente impuesto a la mujer*, favorece el desarrollo de intensos impulsos masoquistas, los cuales logran vincular eróticamente las tendencias destructoras

---

93 S. Freud, *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913, p. 1861.

94 S. Freud, *La feminidad*, p. 3166. La cursiva es mía.



orientadas hacia el interior. Pero cuando, como sucede con frecuencia, encontramos el masoquismo en sujetos masculinos, ¿qué podemos decir si no es que tales hombres integran precisos rasgos femeninos?». <sup>95</sup> Esta afirmación muestra que hombre y masculinidad, así como mujer y feminidad, no son conceptos respectivamente análogos, sino que la feminidad y la masculinidad son características que se adquieren en los avatares de la vida en el sistema sexo-género y dentro de una cultura determinada. Agrega: «con todo esto supondréis ya que tampoco la psicología habrá de resolver el enigma de la feminidad. Tal solución habrá de venir de otro lado, y no podrá venir antes de que hayamos averiguado cómo nació, en general, la diferenciación de los seres animados en dos sexos [...]. En esta última época hemos logrado averiguar algo sobre ello gracias a varios de nuestros excelentes colegas femeninos que han comenzado a ocuparse analíticamente de este problema». Colegas mujeres que el Maestro considera más masculinas que femeninas, lo cual, en boca del psicoanalista, es un cumplido para ellas.

De modo que una y otra vez en los escritos de Freud, los que servirán de eje constructor de toda la teoría ulterior sobre la subjetividad humana —se aleje más o menos de este pensamiento—, la valoración simbólica de lo masculino, o el significante fálico predominante, no dejarán de reforzar la visibilidad de la construcción cultural de los varones como referente privilegiado.

Pensamos que tanto la teoría de Weininger, que fue muy popular a principios de siglo (en 1923, *Sexo y carácter* alcanza veinticinco ediciones y se ha traducido a seis idiomas, pero no al francés), <sup>96</sup> y la teoría de Freud de un sexo único en la psiquis humana tienen que haber influido no solo en la lectura de ciertos comportamientos femeninos, sino, incluso, en dichos comportamientos. En 1922, dos años después de publicado por Freud el artículo «Sobre la psicogénesis de homosexualidad femenina», aparece en Francia la novela que constituirá una heterodesignada representación de la mujer

---

95 Ib. La cursiva es mía.

96 C. Bard, «Los antifeministas...», p. 64.

nueva: *La garçonne* de Victor Margueritte.<sup>97</sup> El pensamiento freudiano revisa el desarrollo de la sexuación en la niña e insiste en la posición masculina de la primera infancia, asociada con actividad, con cualidades intelectuales y con reivindicación de los derechos de las mujeres a igualarse con los hombres. En otras palabras, ya se establecía claramente el «complejo de masculinidad» asociado a la «transformación de una mujer en hombre».<sup>98</sup> En efecto, la concepción de la «mujer nueva», como señalan las historiadoras Anderson y Zinsser, encuentra su modelo en la androcéntrica construcción del personaje de Monique Lerbier, en *La garçonne*: «se ha cortado el pelo, lleva maquillaje y falda corta, hace deporte, baila, asiste a clases de la Sorbona y tiene un trabajo interesante. Disgustada con la decisión de su prometido de seguir manteniendo a su amante, ella se toma la revancha en París teniendo relaciones con hombres y mujeres, bebiendo y tomando drogas».<sup>99</sup> Sin embargo, el personaje representa a una mujer decente, cuya moral ha sufrido el embate de las circunstancias del engaño del hombre y termina construyendo una vida matrimonial feliz. El libro visibilizaba los cambios que se habían producido «en las mujeres privilegiadas», como expresan las historiadoras, «y que los contemporáneos encontraban tan inquietantes: nueva ropa, nuevas maneras y nuevas costumbres sexuales». Y a esto agregaríamos: mayor organización del movimiento de las mujeres para luchar por su emancipación y liberación.

Sin embargo, no todas las autoras están de acuerdo en que *La garçonne* de Victor Margueritte haya sido una aportación para las mujeres. Bard y Thébaud opinan que esta es una de las mayores heterodesignaciones que ha surgido de la mujer moderna, que vitupera a las mujeres por mostrarlas hipersexuales y que, finalmente, «no provoca ninguna simpatía ni termina de provocar entre las lectoras ningún tipo de identificación positiva». Por otra parte, «está considerada como una obra pornográfica a la que no se le concede

---

97 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 235.

98 Nos hemos referido a este capítulo en páginas precedentes.

99 Ib.

ninguna cualidad literaria». Finalmente, el desenlace conduce nuevamente a una lección patriarcal: será un hombre quien salvará a la protagonista de su decadencia.<sup>100</sup> No obstante esta crítica que resulta muy válida, estimamos que el personaje de la *garçonne*, en cierto modo, legitima la afición de las mujeres modernas por igualarse en los comportamientos cotidianos con los varones.

El contexto de la emergencia de la ciudadanía para las mujeres, en el cual surgen estas interpretaciones que masculinizan el quehacer de las mismas, muestra, por una parte, la dominación de lo masculino como referente de todo comportamiento que acontece fuera de la situación de subordinación en el hogar, la familia y el cuidado de los hijos; por otra parte, se refiere también a la resistencia del poder dominante masculino de reconocer a las mujeres como plenos sujetos de derechos sin tener que asimilarlas a una «transformación en hombres». De acuerdo con la tesis que desarrolla Puleo con respecto al siglo XIX en su *Dialéctica de la sexualidad*, sostenemos que la importancia adjudicada a la sexualidad es una escaramuza defensiva contra el despertar emancipatorio de las mujeres. La diferencia sexual adquiere, de este modo, una especial relevancia en su definición «científica» para encubrir el planteamiento político sobre la igualdad de derechos; señala la autora que, posteriormente en el siglo XX, este estado de cosas se intensifica, y «tiene que ver con una dinámica conflictiva de los sexos, con un proceso de reivindicación de derechos por parte de las mujeres, el cual está relacionado, a su vez, con la implantación de las democracias modernas».<sup>101</sup>

En efecto, la guerra europea de 1914-1918 permite a las mujeres privilegiadas multiplicar sus tareas fuera del hogar. En Inglaterra y Alemania, las asociaciones sufragistas de mujeres se transforman en «organizaciones de servicios de guerra».<sup>102</sup> En Inglaterra surge el Cuerpo Femenino de Servicio Activo y, en Alemania, la Liga

---

100 C. Bard y F. Thébaud, «Los efectos antifeministas de la Gran Guerra», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 141.

101 A. Puleo, comunicación acerca de su obra *Dialéctica de la sexualidad*, inédita, 2008.

102 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 227.

de Asociaciones de Mujeres Alemanas. De la demanda de participación, las mujeres pasan efectivamente a participar de la situación socio-política. Las mujeres prestaron servicios incluso en el frente de batalla, lo que las colocó, indudablemente, junto a los soldados. Las mujeres conducían ambulancias, organizaban hospitales, incluso colaboran en el espionaje y en las ayudas clandestinas. En Rusia, las mujeres organizaron batallones de combate, en 1917, y, en Francia, se destacó una mujer piloto. Como señalan las historiadoras citadas: «las mujeres demostraron su competencia en trabajos tradicionalmente desempeñados por hombres y, de esta forma, demostraron también su igualdad con ellos. En algunos países, esto dio lugar a que se les concediera el voto».<sup>103</sup> Las mujeres rusas consiguen el derecho al voto en 1917, las alemanas en 1919. En Inglaterra, las mujeres mayores de treinta años comienzan a votar en ese mismo año. En los Países Bajos y en Suecia se concede el sufragio femenino en 1918 y 1919, respectivamente.

Los cambios en la vida y representación de las mujeres se suceden: en Glasgow, por ejemplo, se publicita el hecho de contratar a las primeras cobradoras de tranvía, y los medios de prensa europeos de la época se refieren a los cambios de la moda; se documentan en los medios de comunicación los deportes femeninos; la moda impone el uso de faldas cortas y de pantalones en las muchachas. Las imágenes de la «mujer nueva» invaden las revistas de la época.<sup>104</sup> Estas representaciones de las mujeres que son interpretadas como «masculinas» conviven aún con la figura de la *femme fatale* de finales y principios de siglo. La tecnología de género<sup>105</sup> que se impondrá en esta primera mitad del siglo en los medios de comunicación, en la publicidad, en el cine, unida a los *años locos* de entreguerras, reforzarán el antifeminismo europeo y el temor de que las mujeres lleguen demasiado lejos en su búsqueda de equidad con los hombres.

---

103 Ib., vol. II, p. 230.

104 «The 20th Century», *Hello*, vol. I, Londres, Market Force/Madrid, Polestar Hispánica, 2000.

105 Concepto acuñado por Teresa de Lauretis, «La tecnología del género», en C. Ramos (comp.), *El género en perspectiva*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.

A la búsqueda de libertad en el vestir, de comodidad del cabello corto y de los trajes amplios, incluso a lo práctico de los atuendos deportivos de las mujeres, se les calificará de masculinos, con respecto a los valores «femeninos» tradicionales: el uso del corsé, del cabello largo, de las crinolinas y de las faldas hasta el suelo. El atuendo decimonónico está relacionado con la pasividad y con la construcción de un sujeto femenino inmanente y destinado al cuidado del hogar, de su marido y de sus hijos, o sea, en la quietud doméstica, o bien, en su destino de musa del amor y del erotismo. Desde la medicina se intenta alejar a las mujeres de los deportes con el pretexto de riesgo de esterilidad. Asegura Christine Bard que «decenas de miles de jóvenes que reúne la Federación de Sociedades Femeninas Deportivas de Francia, en 1917, caen en desgracia». Pierre de Coubertin rechazó categóricamente las «Olimpiadas de las hembras; el deporte, visto desde su lógica elitista y aristocrática, debe ser monopolio masculino».<sup>106</sup>

La participación en el ámbito público trae estos cambios que se interpretan como la masculinización de las mujeres, en circunstancias en que era el único modelo de referencia para la realización de ciertas actividades, como la guerra, la política, el trabajo industrial, el deporte, entre otras. Como señalan Anderson y Zinsser, «al reclamar libertad de acción en el vestir y en el deporte, las mujeres estaban conquistando dos terrenos anteriormente vedados para ellas. Por una parte, reivindicaban privilegios masculinos: pelo corto, pantalones, libertad de movimientos. Pero también estaban reivindicando la libertad física de su niñez, cuando llevaban las faldas cortas y el pelo suelto. Todo esto asustaba a sus contemporáneos, que habrían de inquietarse aún más con el nuevo uso de los cosméticos y una mayor libertad de las mujeres en asuntos sexuales».<sup>107</sup>

Tal como indica Christine Bard, los esfuerzos de las mujeres por la igualdad con los varones son interpretados como una inversión de papeles entre ambos.<sup>108</sup> Desde los últimos años del siglo XIX y a lo largo

---

106 C. Bard, «Los antifeministas...», p. 64.

107 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 233.

108 C. Bard, «Los antifeministas...», p. 62.

de la primera mitad del xx, la búsqueda de los derechos ciudadanos por parte de las mujeres es visto como una usurpación del espacio masculino: siendo el ámbito ciudadano hasta el momento un sector exclusivamente en poder de los varones, las mujeres se ven empujadas a utilizar representaciones masculinas para demostrar su deseo de entrar en el mundo del cual son excluidas. Desde 1800, como señala Bard, en Francia existía una ordenanza prohibiendo a las mujeres usar atuendos masculinos, salvo si se solicitaba un permiso especial a la prefectura de policía. Indica la historiadora que el travestismo femenino provocó muchos escándalos en la bohemia parisina, y añade: «esto se presta fácilmente a una lectura antifeminista, porque se dice: las mujeres que están intrigando para tener los mismos derechos de los varones van, sin embargo, a adoptar su forma de vestir».<sup>109</sup> De modo que el juicio sobre la *virilización* de la mujer es también esgrimido a favor de su exclusión social y política. Por una parte, se considera un siglo *feminizado*<sup>110</sup> y se le desprecia por ello: en otras palabras, se halaga y se prefieren los valores masculinos. Por otra parte, al colectivo de mujeres se le critica por intentar hacer suyos dichos valores como muestra de su deseo de estar incluidas en el movimiento social, cultural y político del que los varones son dueños. Se les insta a seguir en su identificación con *la femme fatale*, figura de mujer objeto, pasivo, inmanente, muy conveniente para los propósitos de dominación masculina. Los logros obtenidos por las mujeres a partir de la guerra del 14 amenazan la hegemonía masculina y abundan los negros presagios para un futuro en el cual participen más activamente las mujeres.<sup>111</sup>

La reacción europea masculina antifeminista no tardará en dejarse sentir: en Alemania, los decretos de «desmovilización» de 1919 y 1923 del Gobierno socialista fijaban prioridades para los despidos de los trabajadores. Las primeras en perder el trabajo serían las mujeres cuyos maridos trabajaran y, en segundo lugar, las mujeres solteras y jóvenes; a ellas les seguirían las mujeres que

---

109 Ib., p. 64.

110 O. Weininger, *Sex and character*.

111 Eugène Weber, «Fin du siècle», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 64.

solo tengan a su cargo una o dos personas y, por último, todas las demás mujeres. En Alemania esta situación de discriminación de las mujeres en el trabajo se prolongó hasta los años treinta. Por su parte, Inglaterra, durante los años veinte, presionó a las mujeres para que abandonaran el mercado laboral. Se cerraron las puertas a las mujeres al estudio de la medicina, espacio que había estado abierto durante la guerra. Desde 1923 a 1935, el Ayuntamiento de Londres estableció que las profesoras que contrajeran matrimonio debían dejar su trabajo. A esto se unió el hecho de que la norma de «igualdad de salario para hombres y mujeres a trabajo igual», aprobada en el Tratado de Paz de Versalles en 1919, solo fue suscrita por los países escandinavos. En los años treinta, desde el Vaticano y desde los gobiernos fascistas que aparecerían en Italia y Alemania, y desde el sistema ruso después de la Revolución de 1917, se retomó el mandato de que las mujeres volvieran a sus tareas tradicionales, es decir, a la maternidad, la domesticidad y al cuidado de la familia como principal actividad. La maternidad adquirió nuevamente una valoración desmedida por parte de los gobiernos y los más progresistas se embarcaron en inversiones para favorecer la reproducción de las familias. En general, expresan Anderson y Zinsser, «los gobiernos del siglo xx se basaron en la legislación europea sobre la maternidad de los últimos años del siglo xix y primeros del xx, establecida para facilitar que las mujeres más desfavorecidas tuvieran más hijos».<sup>112</sup>

No solo la política europea y las instituciones dificultan el avance de la emancipación de las mujeres, sino que coinciden en el tiempo con el desarrollo de las definiciones acerca de la subjetividad femenina del psicoanálisis en Europa y las definiciones acerca de la inferioridad intelectual de las mujeres desarrolladas por la psicología en Estados Unidos. Esta última había revivido los principios de Darwin acerca de *la variabilidad de la inteligencia para los varones y la escasa variabilidad para las mujeres*,<sup>113</sup> lo que

---

112 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 242.

113 Carmen García Colmenares, «Autoridad femenina y mecanismos de exclusión. Reflexiones desde la psicología», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de*

recuerda los propósitos freudianos acerca de la *inmutabilidad psíquica* temprana en la mujer en comparación con la flexibilidad de los hombres.<sup>114</sup> La escasa variabilidad de la inteligencia en las mujeres señalaba que las mujeres se sitúan en mediciones medias de inteligencia, sin poder acceder —sino excepcionalmente— a lugares intelectuales superiores. La inmutabilidad psíquica freudiana apuntaría a una menor flexibilidad psíquica y podría interpretarse como causal para la dificultad de aprendizaje y de habilidades para diferentes funciones en el ámbito público. Ambos supuestos de líneas psicológicas diametralmente opuestas como el conductismo y el psicoanálisis refuerzan los propósitos de conservar el papel predominante de los varones en el ámbito público y de segregar a las mujeres al ámbito doméstico. A esto se une el hecho de que venían muy bien para el conocimiento profano los propósitos de Freud acerca de que la única normalidad femenina se asocia a la maternidad y que otro tipo de sujeto femenino no es tal, sino que son mujeres que sufren del «complejo de masculinidad», es decir, que desean usurpar el lugar de los varones. No solo continúa la tradición simbólica de la dicotomía de la madre frente a la mujer rebelde (María y Eva), sino que se populariza, como en el caso del libro *La garçonne* —libro que fue traducido a doce idiomas y del cual se vendieron más de un millón de ejemplares—, la polarización de mujeres femeninas *versus* mujeres masculinas. En otras palabras, se refuerza en este nuevo siglo la pertenencia de la mujer «femenina» al ámbito privado y doméstico, mientras que se rechaza a la mujer «masculina» que pretende ocupar lugares masculinos en el ámbito público.

Los propósitos freudianos constituyeron una lectura androcéntrica del fenómeno de emancipación de las mujeres, guardando para la feminidad un lugar muy borroso, como el mismo Freud reconoce: tampoco la psicología habrá de resolver el «enigma de la feminidad». La solución tendrá que venir de otro lado: ¿serán los estudios feministas los que vendrán a auxiliar esta debilidad de la teoría?

---

*género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 327.

114 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.



Habrá que esperar aún un cuarto de siglo para que las voces de las pensadoras se hagan oír.

Por el momento, el Maestro ya ha sentenciado en su artículo final sobre «La feminidad», en 1933 —contemporáneo al desarrollo creciente de los renovados prejuicios masculinistas de los gobiernos europeos—, que en las mujeres «sus intereses sociales son más débiles y su capacidad de sublimación de los instintos menor que los de los hombres»,<sup>115</sup> sin tener en cuenta los logros, precisamente sociales, que alcanzaron las mujeres, su participación activa en la Gran Guerra, sus movimientos sufragistas y la adquisición de nuevas profesiones que les estaban permitidas. ¿Ignoraría Freud la admiración que suscitó la acción de la enfermera inglesa Edith Cavell que dirigía un hospital en Bélgica cuando ayudó a escapar a soldados aliados del país intervenido por los nazis? Cavell fue ejecutada por los alemanes en 1915 y mereció la siguiente frase del ministro británico Asquith, «existen miles de mujeres así, pero hace un año no lo sabíamos».<sup>116</sup> A raíz de la colaboración socio-política de las mujeres durante la guerra, este ministro —anteriormente opuesto al sufragio femenino— contribuyó a la futura admisión de las mujeres inglesas como ciudadanas.

Asimismo, en el artículo citado, como ya hemos mencionado, Freud añade una característica de rigidez a la interioridad psíquica de las mujeres que, pensamos, en su texto no hace más que reforzar la tesis sobre los «débiles intereses sociales» y su «menor capacidad de sublimación», lo que implicaría menor capacidad cultural. Explica el psicoanalista: «la capacidad de sublimación está sujeta a máximas oscilaciones individuales [...]. Un hombre alrededor de los treinta años nos parece un individuo joven, inacabado aún, del que esperamos aprovechará enérgicamente las posibilidades de desarrollo que el análisis le ofrezca. En cambio, una mujer de igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad de inmutabilidad psíquica. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz

---

115 Ib., p. 3177.

116 Citado en B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, p. 230.

de cambiarlas por otras». <sup>117</sup> Si extrapolamos al ámbito socio-cultural este desaprovechamiento del diván analítico en la mujer de más de treinta años —como si su posibilidad de proyectarse estuviera ya terminada—, el planteamiento freudiano no haría más que reforzar los propósitos segregacionistas de las instituciones europeas, ya sea en la educación, en la Administración Pública o en las empresas de esta época. Como acabamos de ver, esto se relaciona con la teoría norteamericana de la *escasa variabilidad intelectual* en las mujeres. Las mujeres, así descritas, no serían de utilidad —más allá de los treinta años— para la labor socio-política y cultural. A su vez, las mujeres de menos de treinta años, animadas por el mandato de género de la época, estarían dedicadas a la crianza de hijos. De modo que se excluye a una gran cantidad de población femenina de la posibilidad de integración en los proyectos del ámbito público. Aludimos nuevamente a los propósitos de Lacan de 1938 cuando celebra que el Maestro haya contribuido a la resistencia frente a la feminización de la sociedad europea del siglo xx. <sup>118</sup> En efecto, en lo que concierne a las mujeres y su emancipación, puede leerse gran parte de la teoría freudiana como antifeminista y heredera de la misoginia decimonónica.

### 3.4. Variaciones teóricas sobre la feminidad: ¿análisis o refuerzo misógino?

Casi al final de su vida, el Maestro escribe, en *Análisis terminable e interminable*, acerca de las dificultades en el ejercicio terapéutico del análisis cuando se refiere a ciertas resistencias por parte de los sujetos analizados tanto de hombres como de mujeres, y en ambos casos parece tener que ver con la diferencia sexual y, en particular, con la dificultad de lidiar con la feminidad, presente —como influencia negativa— en ambos sexos. Expresa lo siguiente: «[...] dos temas se presentan con especial preeminencia y proporcionan al análisis una cantidad desmedida de trabajo. En seguida resulta evidente que

---

117 S. Freud, *La feminidad*, pp. 3177-3178.

118 E. Roudinesco, *Lacan, esbozo...*, pp. 221-223.

aquí actúa un principio general. Los dos temas se hallan ligados a la distancia entre los sexos; uno es característico de los varones; el otro, de las mujeres. A pesar de las diferencias de su contenido, existe una clara correspondencia entre ellos. Algo que los dos sexos tienen en común ha sido forzado, por la diferencia entre los sexos, a expresarse de distinta forma». <sup>119</sup> Antes de continuar con la cita freudiana, anticiparemos que lo que *los dos sexos tienen en común* no es ni más ni menos que el «rechazo de la feminidad».

Añade el psicoanalista: «los dos temas, que se corresponden, son: en la mujer, la envidia del pene —una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino— y en el varón, la lucha contra su actitud pasiva o femenina frente a otro varón. Posteriormente, Alfred Adler introdujo en el lenguaje corriente el término de “protesta masculina”. Se acomoda perfectamente al caso de los varones; pero pienso que desde el comienzo *repudiación de la feminidad* habría sido la correcta descripción de este notable hecho en la vida psíquica de los seres humanos». <sup>120</sup> Para Freud, la actitud de repudio de la feminidad tendría que ver con el complejo de castración, es decir, en el varón, con el temor a perder el órgano tanpreciado, en la niña, con la envidia del órgano cuya «ausencia es tan penosa para ella». <sup>121</sup> Como hemos explicado, según la teoría, tanto varones como niñas despreciarían lo femenino como inferior y desprovisto del órgano que lo hace valioso, es decir, el órgano masculino.

Por su parte, la línea disidente de Melanie Klein y Ernest Jones señala que la fase primaria para niño y niña sería *femenina* y estaría cruzada por avatares de angustia de incorporación y de miedos de la destrucción interna del cuerpo a causa de lo incorporado (sea el pecho de la madre o el pene del padre). <sup>122</sup> Lo femenino se caracterizaría por la apropiación voraz del objeto deseado por el niño o

119 S. Freud, *Análisis terminable e interminable*, 1937, p. 3363.

120 Ib. La cursiva es mía.

121 Ib., p. 3364

122 Dominique-J. Arnoux, «Les origines de l'angoisse du féminin chez l'homme», conferencia de introducción a *Análisis de adulto*, 21 de noviembre de 2002. En la Red: Société Psychanalytique de París, 2002.

la niña cuando son pequeños. La psicoanalista Dominique Arnoux argumenta que, según esta variable psíquica que pone de manifiesto la línea de Klein y Jones, existiría un conocimiento primario del peligro de la destrucción de los objetos internos por la voracidad de la incorporación y consiguiente amenaza al cuerpo. Queda así asociada la tríada: incorporación/femenino/destrucción. Para esta teoría, la incorporación se refiere a la voracidad oral de niños y niñas, a la vez que a la receptividad vaginal de las mujeres. De modo que incorporación, pasividad, penetración y amenaza al interior del cuerpo son fantasías que quedan vinculadas a nivel imaginario.

Por otra parte, Arnoux señala que, como consecuencia de la referencia mitológica sobre el destino de la mujer («parirás con dolor»), se asociaría lo femenino con el dolor y el sufrimiento. De modo que *lo femenino, dolor, pasividad y destrucción corporal* estarían asociados para ambos sexos desde las fases más primarias del desarrollo psíquico y constituirían objeto de repudio. A su vez, las tesis sobre el masoquismo femenino impulsadas por Freud y retomadas por Helen Deutsch, con respecto a la función reproductiva de la mujer,<sup>123</sup> refuerzan la relación de lo femenino con el sufrimiento y, en definitiva, con un placer buscado a través del dolor. Como señala Deutsch, «el parto es para la mujer una orgía de placer masoquista, y el temor y la premonición de la muerte que preceden a este acto se deben a la percepción de una amenaza de liberación de los instintos de destrucción».<sup>124</sup> Tal como muestran Anderson y Zinsser, analistas seguidoras de Freud resultaban a veces más dogmáticas que el propio maestro: tanto la princesa Marie Bonaparte en París, seguidora y protectora del movimiento psicoanalítico, como Helen Deutsch en Berlín «afirmaban que, puesto que la biología había hecho necesario que las mujeres sintieran dolor en varios momentos de su vida (la menstruación, la ruptura del himen, el parto), la capacidad de obtener placer a través del dolor era un ajuste de madurez femenina a

---

123 Helen Deutsch, «La psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción», en J. Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985, p. 54.

124 *Ib.*

la realidad. Ambas psicoanalistas subrayaron el carácter innato del masoquismo femenino». <sup>125</sup> Como señaláramos anteriormente, para Freud la presencia del masoquismo en los varones se debe a los «precisos rasgos femeninos» que integran la psiquis del hombre. <sup>126</sup> Como refiere Arnoux, Freud hará un proceso «que va a distinguir [...] lo femenino de la mujer, inaugurando así un campo que sus sucesores enriquecerán y problematizarán». <sup>127</sup>

Por más que el psicoanálisis distinga *femenino de mujer*, no lo explicita suficientemente como para romper la asociación construida desde la Antigüedad por la cual se denomina femenino a lo que es propio de las mujeres, y que ha constituido una cualidad humana de segundo orden dentro de un sistema en que el colectivo de las mujeres ha estado subordinado al colectivo de hombres y considerado un grupo inferior. La perspectiva psicoanalítica, sea clásica o disidente, tiende a atribuir a lo femenino la pasividad, la receptividad, la incorporación, asociando dichas situaciones con la destrucción, el dolor, el sufrimiento y, finalmente, la muerte. Lo que no consideran los y las autores/as es que «lo femenino» ha sido asociado, sobre todo, a la inferioridad desde los griegos hasta hoy y que la mitología que asocia *mujer* y *mal* es una consecuencia del sistema patriarcal. Desde que lo genérico humano es pensado como *lo neutro* y lo neutro ha sido asumido por *lo masculino*, lo femenino queda del lado de lo diferente, de *lo otro-de-lo-neutro*, y, por lo tanto, se volverá *lo no-pensado*, como indica Celia Amorós en la presentación de la *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. <sup>128</sup> El conjunto de estos textos deja en evidencia la jerarquización de lo masculino sobre lo femenino acuñada desde el pensamiento generador de nuestra civilización occidental y reflejada en los mitos, en el discurso filosófico y en las obras literarias. Aristóteles clasifica a la humanidad en dos tipos, los que «por naturaleza mandan y los que son mandados». Los primeros serían los varones libres y los segundos, las mujeres,

---

125 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 252.

126 H. Deutsch, «La psicología de la mujer», p. 54. La cursiva es mía.

127 D.-J. Arnoux, «Les origines de l'angoisse...».

128 Celia Amorós, «Presentación», en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. VII.

los esclavos y los niños.<sup>129</sup> Desde entonces y hasta la actualidad, en nuestra cultura patriarcal se construye la asociación entre «masculino» y superioridad, y «femenino» e inferioridad. ¿No sería esto suficiente para que lo femenino fuera, finalmente, despreciado por ambos sexos? ¿No sería esto suficiente para que el varón abyectara lo femenino tanto en sí mismo como en las mujeres? ¿No constituiría lo femenino una suerte de estigma social que se debe rechazar?<sup>130</sup>

Sin embargo, Freud se apresura a responder de antemano a esta insinuación, es decir, se niega a considerar el temor del varón por sus rasgos femeninos como consecuencia de percibir la feminidad como un estigma social o cultural. En una nota a pie de página de su artículo de 1937 nos señala: «no hemos de ser extraviados por el término “protesta masculina”, suponiendo que lo que el hombre repudia es su actitud pasiva (como tal), lo que podríamos llamar el aspecto social de la feminidad [...] lo que rechaza es la pasividad frente a un varón. En otras palabras, la “protesta masculina” no es en realidad más que angustia ante la castración». Esta nota, por más que pretende lo contrario, se desliza hacia la interpretación que hemos dado precedentemente, en el sentido de que el varón evitaría, con angustia, ponerse en una posición femenina frente a otro varón, ya sea por miedo a la castración, ya sea porque no tolera sentir en sí mismo lo femenino abyectado en cuanto algo desechable y negativo como atributo: en resumen, evita ponerse en una posición de inferioridad. En otras palabras, el varón evitaría la posibilidad de ser rechazado por otro varón (perteneciente al colectivo dominante) en el caso de asumir elementos femeninos. La posición de las mujeres frente a la masculinidad no entra en juego en dicho análisis.

---

129 Salvador Mas y Ángeles Jiménez Perona, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 82.

130 El varón rechazaría en sí mismo la feminidad y la heterodesignaría como complemento proyectándola en la mujer. Lacan indica que *la mujer es un síntoma de un hombre*, en el sentido de que una mujer solo puede entrar en la economía simbólica como objeto de deseo del hombre. La posición femenina constituiría, entonces, estar colocado/a en una posición de objeto. En D. Evans, *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, pp. 133-134.

A su vez, Ernest Jones, discípulo y disidente de la teoría freudiana, coincide con el Maestro en este punto cuando se refiere al desarrollo de la homosexualidad femenina, que provendría, precisamente, de una censura de los deseos femeninos: «Para reforzar esta censura la mujer *se obliga a creer* que todos los hombres en el fondo de sí mismos desaprueban la feminidad. Esto coincide, desgraciadamente, con la realidad, pues muchos hombres denigran efectivamente la sexualidad femenina al mismo tiempo que temen el órgano femenino. No hemos de precisar aquí las diferentes razones de tal actitud; están todas relacionadas con el complejo de castración del hombre. No obstante, la mujer homosexual se apodera ávidamente de las manifestaciones de esa actitud y puede, gracias a ellas, *transformar su creencia profunda en un sistema delirante completo*. Aun en sus formas atenuadas es muy corriente ver a hombres y mujeres imputar toda “la así llamada inferioridad de la mujer” [en nota al pie: “de hecho, su inferioridad como mujeres”] a las influencias sociales, que tendencias profundas han explotado del modo que acabamos de describir».<sup>131</sup> De modo que, de acuerdo con Jones, las mujeres que perciben la denigración de lo femenino por parte de los varones son mujeres homosexuales y también delirantes.<sup>132</sup> En otras palabras, todo el colectivo de sufragistas de la época y más tarde todas las reivindicadoras de los derechos de las mujeres y feministas. El delirio de todas ellas consistiría en interpretar estas «manifestaciones» adversas contra la mujer como repudio, en lugar de «comprender» que se trata únicamente de signos del temor masculino a la castración. Por último, también hombres y mujeres parecen estar en el error cuando suscriben que la supuesta inferioridad de la mujer es consecuencia de influencias sociales (¿se deduce de ello que su «inferioridad como mujeres» sería del orden de lo natural?). Así como Freud pretende distinguir

---

131 Ernest Jones, «La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina», 1927, en J. Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985, p. 40. La cursiva es mía para subrayar la interpretación sesgada del juicio femenino frente a su situación de subordinación.

132 No podemos evitar ver en este discurso un parentesco con el escrito misógino de Otto Weininger con respecto a las mujeres-hombres que reivindican su emancipación solo porque son hombres, o «medio hombres», como califica el sexólogo a las mujeres homosexuales.

*femenino de mujer*; Jones, por el contrario, refiere directamente a la feminidad como sinónimo de sexualidad femenina y de mujeres.<sup>133</sup>

En cualquier caso, atribuir únicamente al miedo a la castración por parte del varón el desprecio de lo femenino y no tomar en cuenta que el estigma social de lo femenino-abyecto provee al imaginario de contenido suficiente como para representarse la «castración» asociada con lo femenino y, por lo tanto, asociada a un término negativo no sería dar cuenta de todas las variables que el sistema sexo-género ha construido para calificar la diferencia de los sexos. Lo femenino, asociado al temor a la castración, sería un atentado al narcisismo del varón, puesto que lo destronaría de su lugar superior. No solo, entonces, el estigma social podría estar en juego como amenaza a su autoestima, sino también el contenido imaginario al que remite el lugar simbólico que ocupa la feminidad en el sistema sexo-género, lugar que se asocia con la pasividad, la debilidad, el dolor y la muerte. Por último, lo femenino se vincula antes que nada con «ser mujer»; la castración se asocia, por ende, con la ausencia de pene, o de órgano masculino por excelencia. Se cierra el círculo con el argumento psicoanalítico y hace aún más difícil pensar en una subversión al sistema sexo-género en cuanto a deshacer las dicotomías jerárquicas clásicas.

Por más que existan esfuerzos por disociar lo *femenino de mujer*, una y otra vez se ven asociados y se refuerza, por ende, el origen de lo negativo de lo femenino, es decir, su asociación con la inferioridad de la mujer. Particularmente, en lo que se refiere el presente trabajo, la mujer y lo femenino se asociaron en la misoginia romántica con el mal (mujeres activas) y con la inmanencia (mujeres pasivas). Estos componentes asociados construyeron la imagen de la *femme fatale*, objeto sexual entregado, lánguido, pero malvado, al fin, tal como

---

133 Esta visión de Jones resulta altamente preocupante en cuanto al sesgo que puede estar influyendo en la práctica clínica, cuando pensamos que él, junto con Melanie Klein, fundaron la Escuela Inglesa, que fue precursora de la Teoría Intersubjetiva (Winnicott), que, a su vez, cuenta con muchos y muchas seguidoras que ejercen como terapeutas en la actualidad, y esta línea de pensamiento es preponderante en muchas asociaciones psicoanalíticas.



hemos indicado antes. Nuevamente podemos asociar esta abyección de lo femenino con los pensamientos misóginos de la filosofía decimonónica. Valcárcel y Puleo señalan el pesimismo schopenhaueriano como la perla misógina por excelencia cuando da por sentado que el mal del hombre (varón) y la perdición de su espíritu son causados por la mujer y su sexualidad.<sup>134</sup> El concepto de Schopenhauer, *La voluntad de vivir*, voluntad ciega de perpetuar la reproducción «de la horripilancia del mundo [...] y la suciedad de la naturaleza humana»,<sup>135</sup> hace uso de lo femenino que suscita el erotismo para hacer sucumbir al varón, puesto que «su única razón de ser es la propagación de la raza».<sup>136</sup> Pero, la naturaleza, así asociada al deseo que suscita la mujer en el varón, terminará por tornarse contra ella: en efecto, comenta el filósofo que «las perfecciones de este ser [la mujer] son falsas y utilitarias. Mientras que los varones tienen madurez, las mujeres florecen y se agostan. La naturaleza, que las utiliza, se venga de ellas».<sup>137</sup> Curiosa reacción que le atribuye el filósofo a la naturaleza ¿tan insidiosa como la mujer misma? Esto no debe de extrañarnos puesto que Mujer es Naturaleza para la misoginia romántica.

De modo que los varones maduros, los que están asociados a la cultura y al espíritu, tal como dice Freud, han de abyectar lo femenino que trae consigo tanta desgracia. El temor a la castración sería entonces un fenómeno mucho más amplio que la amenaza de pérdida del órgano en cuestión, si no una metáfora para designar la horrible sombra que proyecta lo femenino incardinado en «la mujer». Resulta, por lo tanto, perfectamente comprensible la abyección de lo femenino, fuente y reservorio de todo lo malo. La psiquiatría de Jean Charcot ya lo anuncia, al poner especial énfasis en las crisis histéricas que, históricamente, asociaban sexualidad femenina y posesión demoníaca. Como ya hemos mencionado, resulta muy representativo el archivo de fotografías del Hospital psiquiátrico de La Salpêtrière en París, donde ejerció Charcot, quien con sus colaboradores Désiré-Magloire

---

134 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*

135 A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 23.

136 A. Schopenhauer, en E. Bosch, V. Ferrer y M. Gili, *Historia de la misoginia*, p. 41.

137 A. Valcárcel, «La memoria colectiva y los retos del feminismo», en <www.geocities.com>, p. 11.

Bourneville, Albert Londe y Paul Regnard perpetuaron actitudes corporales de las pacientes (y solo de mujeres), todas ellas desnudas o semidesnudas que pretenden resaltar el erotismo y el mal, en medio de crisis, según Foucault, producidas por el célebre Charcot con nitrato de amilo a modo de experimentación. No se trata solo de interpretar las figuras como portadoras de erotismo y locura, sino que existe la apoyatura de los títulos de las fotografías o grabados: *Enfermedades epidémicas del espíritu: brujería, magnetismo, morfismo, delirios de grandeza* (Regnard); *Actitudes pasionales* (Londe); *Posesión demoníaca* (Bourneville).<sup>138</sup> Según indica Dottin-Orsini, para Aragón y Breton, la histeria sería una invención poética y, como señala el *Diccionario Grasset* de 1889, es «la exageración del temperamento femenino convertido en neurosis».<sup>139</sup> De modo que la histeria sería una hipertrofia de la personalidad de toda mujer o, en otras palabras, toda mujer es una histérica en potencia. Es una cuestión de grado. La histérica exhibe su desnudez sin pudor desde el escenario de La Salpêtrière, se muestra en toda su hiperestesia sexual y no le importa perder la compostura en el lenguaje y en la actitud. Los médicos (hombres) investigan y conocen a «la mujer» a partir de la histeria.

Como ya señalamos, la representación de «la mujer» por parte del arte hizo hincapié en la figura de *mujer y mal*, no solo en revitalizar las figuras míticas malvadas como Salomé, Judith, Lilith, sino representaciones que los simbolistas llevaron a categoría de metáfora, como es el caso de la obra de G. A. Mossa (1883-1971), que perpetúa este discurso hasta muy entrado el siglo xx. El cuadro más

---

138 Georges Didi-Huberman consagró un importante estudio a la iconografía fotográfica de La Salpêtrière de París. Como él mismo señala, el fenómeno se produce cuando una práctica médica relativa a la histeria se vuelve invención figurativa, «gracias a ese diabólico instrumento del saber que es el aparato de fotos». Para Didi-Huberman, en cierto modo la histeria ha sido reinventada gracias a la iconografía. La iconografía fotográfica de La Salpêtrière constituye un lugar de representación de la mujer histérica, de la cual se pretende hacer resaltar la hipersexualidad, el erotismo y, en cierto modo, la belleza. En George Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de La Salpêtrière*, París, Macula, «Scènes», 1982, p. 90.

139 M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal...*, p. 293.

ilustrativo del artista se denomina *Ella*: mujer desnuda, gigantesca, con expresión infantil e inocente, está arrodillada encima de su botín, cientos de cuerpos de hombres, varones muertos, que yacen bajo su cuerpo. Según Dottin-Orsini, «se banaliza así la imagen de la dominación femenina, sacando a la mujer de una humanidad de “talla mediana” incluso simplemente de la humanidad. La “mujercita” de 1900 es de hecho desmesurada y el fantasma de la mujer niña no se vuelve a escapar».<sup>140</sup> Es la «Otra», de tamaño que no es humano, figura terrorífica, infantil y cruel que pisotea a los hombres. Para Dottin-Orsini esta obra de Mossa representa el eterno femenino en clave de crueldad, destino y fatalidad. Encima de su frente coloca una identificación latina como *Messalina* y sus ojos abiertos y fijos le dan un «aspecto de un ídolo inquietante aunque un poco ridículo».<sup>141</sup> El gigantismo de *Ella* remite una vez más a las idénticas: representada una mujer, representadas todas. Mientras que los hombres están individualizados bajo ella, la mujer se impone en su generalidad, su naturaleza sexual y su aspecto pueril. Gigante única y sin nombre, como la llama Dottin-Orsini, el cuadro de Mossa bordea lo caricaturesco.

Otra obra, con la misma modelo o al menos con el mismo rostro, representa a *La sirena saciada*, cuadro en el que aparece la mujer desnuda con la expresión infantil, mitad mujer, mitad ave de rapina con alas y garras, también gigantesca, posicionada en un paisaje marino rodeada de barcos casi hundidos, que representaría el resultado de su cacería. Otra de las pinturas notables de Mossa es *Salomé*. Al igual que *Ella*, su semblante infantil está mordiendo un sable, mientras una muñeca traspasada de alfileres figura a sus pies, y toda ella enmarcada por grandes rosas que encierran en el centro cabezas sanguinolentas, presumiblemente de San Juan, su víctima. En cualquier caso, en el siglo XIX se reviven los mitos que directa o indirectamente asocian lo femenino a la muerte y, a su vez, se representa lo femenino con rostro y cuerpo de mujer (como en el caso de la Esfinge de Lucien Rops, Moreau y Rossetti).

---

140 Ib., pp. 109-110.

141 Ib., p. 111.

Valga esta descripción de la representación de lo femenino a principios del siglo xx para concluir, con Freud, que la feminidad es aquello que abyectan tanto hombres como mujeres, pues contiene implícita una amenaza. Esta amenaza, según el texto de Freud y las representaciones de todas las figuras malvadas femeninas en el arte de la época, es una amenaza que tiene destinatario: el varón. En el otro lado de la moneda, esta cara amenazante de la feminidad estaría basada, precisamente, en el repudio de la misma por parte de las mujeres y su transformación en sujetos reivindicativos.

En todas estas pinturas mencionadas, sexualidad y mal, erotismo y atracción están asociados a la figura femenina, desconociendo, por supuesto, la realidad de «las mujeres» de la época, muchas de ellas trabajadoras y activistas políticas, tal como lo fueron las sufragistas. En resumen, la actitud misógina romántica desconoce la realidad de las mujeres de la época y construye una representación de la mujer emancipada de la Modernidad como una figura asociada al mal. Si hacemos un seguimiento a partir de la primera versión de Salomé de Moreau y culminamos en la sirena saciada de Mossa, pasando por Rossetti y su Venus verticordia, las numerosas Esfinges y finalmente los cuadros de Rops, podemos constatar un proceso de hipersexualización de la representación de la mujer, rayando en la caricatura pornográfica.

Sin embargo, a esta obsesión de mostrar la maldad femenina (figura de mujer temida y deseada a la vez) se une la representación, en varios de los mismos artistas mencionados, de la feminidad en el misticismo sufriente, en el dolor y en la inmanencia y entrega lánguidamente erótica, lo que ilustra el análisis de Freud, en su artículo «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre» (1910), como ya hemos indicado, acerca de la dicotomía del deseo femenino entre los dos extremos: mujer malvada, mujer angélica. En los dos casos, se representa la hiperfeminización e hiper sexualidad tanto en las pérfidas *femmes fatales*, que enumeramos anteriormente, como en las mujeres «místicas, lánguidas y entregadas» (Klimt, Mossa, Rossetti, Watts, Burne Jones, Millais, Lefebvre), todas ellas debidamente asociadas a la naturaleza, rodeadas de guirnaldas de flores, yaciendo en prados y lagunas.

Como afirmamos al principio de este estudio, la literatura decimonónica se encargó de complementar las representaciones del arte y el discurso filosófico sobre la feminidad. Se preocupó de hacer de las mujeres seres cercanos a la abyección, al horror, si no al dolor y al sufrimiento, sin por ello descartar el erotismo y su papel de objeto de deseo. Cuando Oscar Wilde retoma el mito de Salomé llevándolo a la dramaturgia, la rodea de símbolos que asocian a la mujer la muerte y la belleza. El inicio dice así: «Mira la luna. Qué extraña parece la luna. Es como una mujer levantándose de una tumba. Apostaría a que está buscando objetos muertos»,<sup>142</sup> y a continuación: «qué bonita luce la princesa Salomé esta noche». Cleopatra será otras de las figuras de la Antigüedad a la que recurrirán los escritores, como Théophile Gautier, que, en uno de los párrafos de su obra *Mademoiselle de Maupin*, expresa: «¡Ah, Cleopatra! Ahora comprendo por qué hacías matar, por la mañana, al amante con quien habías pasado la noche. ¡Sublime crueldad! [...] y cuánta profundidad hay en esta barbarie».<sup>143</sup> Por su parte, Alejandro Dumas revive la figura de Margarita de Borgña en *La Tour de Nesle*, desde donde precipitaba a sus amanes al río Sena. Baudelaire, en *Flores del mal*, en su poema «Mujeres condenadas», exclama: «¡Oh, vírgenes! ¡Oh, monstruos! ¡Oh, demonios!». Émile Zola describe a su célebre Nana con «crines sueltas de pelo amarillo que cubren su espalda como el pellejo de una leona [...] es una lasciva criatura de la jungla [...] [posee] ijada y una grupa equina».<sup>144</sup> Lord Byron parecería resumir el pensamiento de la época hacia las mujeres modernas: «El estado actual [de las mujeres], resto de la barbarie feudal de la Edad Media, es artificial y contrario a la naturaleza. Las mujeres deberían ocuparse en los quehaceres de su casa [...] no mezclarlas en la sociedad [...] ignorar la poesía y la política, no leer más que libros religiosos y de cocina».<sup>145</sup> Obras literarias como estas y muchas otras.<sup>146</sup>

---

142 Oscar Wilde, *The complete stories, plays and poems*, Londres, Tiger Books International, 1990, p. 531. Traducción propia.

143 En M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, p. 380.

144 En Bram Dijkstra, *Ídolos de perversión*, Madrid, Debate, 1994.

145 Citado en A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 60.

146 Ver la excelente investigación de M. Dottin-Orsini, *La mujer fatal*.

De modo que tanto varones como mujeres de la Modernidad recibieron un discurso reforzado por la misoginia decimonónica en el que lo femenino estaría asociado al dolor, al sufrimiento, al mal y a la muerte. De hecho, en el año 1913, Freud se había referido a la asociación entre mujer y muerte, mujer y mitología, mujer y leyendas de silencio, mudez y abnegación, relacionada con el deseo masculino. En su artículo «El tema de la elección de un cofrecillo», Freud menciona a Cordelia, la hija del rey Lear (Shakespeare), a Afrodita, a Cenicienta y a Psiquis. Cuatro leyendas en las cuales se trata de tres hijas y de la más pequeña como la excelente. En estas leyendas la tercera de las hijas, preferida siempre del hombre (padre o pretendiente), se presenta «pálida», «silenciosa» o «muda», lo que la asocia con la muerte.<sup>147</sup>

Al igual que los artistas decimonónicos, el Maestro se refiere a los mitos funestos de las figuras de mujeres: Moiras, Parcas o Normas. También se refiere a la relación mujer-naturaleza, acogiendo de lleno el pensamiento decimonónico heredero de la filosofía aristotélica: «las Horas pasaron de este modo a ser las guardadoras de la ley natural y de aquel orden sagrado que hace retornar en la Naturaleza las mismas cosas en sucesión inmutable. Este conocimiento de la Naturaleza influyó sobre la concepción de la vida humana. El mito de la Naturaleza se transformó en el mito del hombre y las diosas del tiempo pasaron a ser las diosas del destino. Esta faceta de las Horas halló su expresión primera en las Moiras, que guardan el orden necesario en la vida humana tan implacablemente como las Horas la normatividad de la Naturaleza. El ineluctable rigor de la ley y la relación con la muerte y con la caducidad, que habían sido evitados a las amables figuras de las Horas, imprimieron su sello a las Moiras, como si el hombre solo sintiera toda la gravedad de la ley natural al tener que subordinar a ella su propia persona. Los nombres de las tres hilanderas han sido también interpretados por los mitólogos. Láquesis parece representar “lo casual dentro de la normatividad del Destino”, Átropo, lo ineluctable, la muerte; Cloto, la disposición congénita fatal».<sup>148</sup>

---

147 S. Freud, *El tema de la elección de un cofrecillo*, 1913, pp. 1869-1871.

148 *Ib.*, p. 1872.

Más adelante, en su artículo, Freud deja entrever una lectura de la psiquis masculina que explicaría el fenómeno romántico del erotismo suscitado por las figuras femeninas cercanas a la crueldad y la muerte. Señala el psicoanalista que el hombre se habría rebelado contra el sometimiento a las Moiras y habría transformado —«para satisfacer aquellos deseos que la realidad deja incumplidos»— la diosa de la Muerte en la diosa del Amor, o «figuras humanas a ella equiparables». Y agrega que este desplazamiento data desde una antigua ambivalencia: «todas las grandes divinidades maternas de los pueblos orientales parecen haber sido tanto genitricas como destructoras; diosas de la vida y de la generación y, al mismo tiempo, de la muerte. De este modo, la sustitución por una antítesis optativa en nuestro tema se refiere regresivamente a una identidad primordial». En su texto, Freud propone una interpretación de relatos —tanto mitológicos como literarios— de la figura femenina representada por tres personajes mujeres, de las cuales la menor sería la predilecta, siendo esta una fusión de amor y muerte. De ello concluye que «para el hombre [varón] existen tres relaciones inevitables con la mujer, aquí representadas: la madre, la compañera y la destructora. O las tres formas que adopta la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada, elegida a su imagen, y, por último, la madre tierra que le acoge de nuevo en su seno». Y resume de este modo el destino del rey Lear, que a su vez sería una interpretación de lo que sucede con el deseo de los varones: «pero el anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como primero lo obtuvo de su madre, y solo la tercera de las mujeres del Destino, la muda diosa de la muerte, le tomará en sus brazos».<sup>149</sup>

Veinticuatro años separan los dos escritos de Freud mencionados: *El tema de la elección de un cofrecillo* y *Análisis terminable e interminable*. Sin embargo, se puede establecer un vínculo entre la interpretación que da Freud a la unión de muerte y erotismo en la mitología en el deseo masculino a la que se refiere, en el escrito de 1913, y el repudio a la feminidad que él interpreta en las reacciones negativas al tratamiento psicoanalítico, en el texto de 1937.

---

149 Ib., p. 1875.

Lo interesante es la relación entre ambos textos: el primero, asocia a lo femenino (la excelencia de la menor de las mujeres que erotiza el deseo del varón) con la muerte. En su último artículo, lo femenino estaría asociado, para las mujeres, con la falta de pene, y su resistencia al análisis sería un resultado de la desilusión que le causa saber que «la cura» no se lo proporcionará. Para los varones, la pasividad femenina, que tanto les horroriza, causaría una dificultad en la relación con el analista en su figura de padre. El segundo escrito alude a la castración: castración «de hecho» para la mujer y posibilidad de castración para el varón (amenaza de pérdida del órgano en manos de un padre vengativo). A su vez, de acuerdo con el texto del año 1913, lo femenino, el erotismo y la muerte se encuentran asociados para el imaginario de los varones. Por lo tanto, el miedo del varón a la castración estaría atravesado por el erotismo con la madre y la asociación con la muerte, dando por resultado una representación de un cuerpo castrado (por castigo) como el cuerpo de las mujeres. Mujer, castración y muerte estarían así en un circuito imaginario que las asocia. La teoría clásica no se refiere explícitamente al imaginario social, con excepción de la nota a pie de página de Freud que hemos citado anteriormente. La interpretación ve a esta asociación —que deriva en la representación de una castración— como fundamento de la evolución de la masculinidad en el hombre y de la envidia del pene de la mujer. Nos preguntamos, entonces, por el lugar que ocupa la construcción de lo simbólico en el desarrollo de la psiquis. Nos preguntamos si la dominación del colectivo de los varones sobre el colectivo de las mujeres y la construcción de la subjetividad, tanto en hombres como mujeres, no participarían de una mutua retroalimentación por mediación de las instituciones de lo simbólico en el sentido que define Castoriadis.<sup>150</sup> En otras palabras, se repudia lo femenino porque es considerado inferior y es considerado inferior porque es repudiable. En cualquier caso, según las últimas conclusiones freudianas sobre la subjetividad moderna, tanto de hombres como de mujeres, el repudio a la feminidad estaría presente y activo para ambos sexos.

---

150 C. Castoriadis, *L'Institution...*, pp. 174-197.



Otra perspectiva de la subjetividad humana, desarrollada por la línea disidente de la Escuela Inglesa (Klein, Jones), apunta, de algún modo, en la misma dirección. Esta línea psicoanalítica, que aboga por el dualismo sexual frente al monismo freudiano, sostiene que la pasividad de los/as sujetos está asociada a la incorporación, entre otras cosas, del pene. En este punto la tesis de Klein y Jones vendría a completar la elipse: niño y niña, equiparando, a nivel fantasmático, el pecho de la madre con el pene del padre, querrían incorporarlos ávidamente y tendrían miedo de la destrucción interna por parte de la retaliación de la madre, que posee ambos objetos. Es decir, en este caso, pasividad, incorporación, muerte y madre también se encuentran asociados por otra vía que, en cierto modo, reúne en su planteamiento los dos artículos de Freud. Niño y niña, querriendo poseer el objeto, en un primer momento de pasividad, desean su incorporación. Esta incorporación amenaza el cuerpo desde una supuesta intención mortífera prestada a la madre. La diferencia entre la teoría freudiana y kleiniana es que, en la primera, la amenaza de muerte para el varón viene del padre y, en la segunda, la destrucción vendría de la madre. Por una suerte de pirueta, el varón freudiano asocia, entonces, madre, erotismo y muerte causada por la venganza del padre (amenaza de castración en castigo por su deseo por la madre). A su vez, la niña, desde la teoría kleiniana, asocia madre y muerte por la venganza de esta si desea apropiarse del pene del padre. Klein, contrariamente a Freud, afirma que el odio de la niña a la madre no es por haberla privado de pene, sino que tiene que ver con la rivalidad por el pene del padre. En cualquiera de los dos casos, nos volvemos a encontrar con el órgano masculino en el centro de la escena y con atributos negativos asociados a la feminidad. En ambos casos, por lo tanto, lo femenino y la muerte quedan relacionados.

Helen Deutsch en su estudio sobre el masoquismo femenino elabora una suerte de síntesis entre estos términos que remite, una vez más, a la asociación mujer y destrucción: «en su papel de órgano de succión y de incorporación, la vagina se vuelve el receptáculo no del pene, sino del hijo [...] [que sería] la “prolongación” del acto sexual. Así llega a ser el “segundo yo”, el yo en miniatura, al cumplir el papel que tiene el pene para el hombre. La mujer, al instaurar esta función maternal de la vagina y abandonar la pretensión del clítoris

de representar al pene, alcanza la meta del desarrollo femenino, *que es llegar a ser una mujer*». <sup>151</sup> Deutsch señala que, según Freud, «los instintos sádicos de destrucción alcanzan su pleno desarrollo cuando los instintos sexuales eróticos dejan de actuar. El instinto de muerte puede entonces actuar libremente y cumplir sus fines sin encontrar resistencia [...]». Para Deutsch, el parto constituye para las mujeres el verdadero fin del acto sexual, y no el orgasmo en que culmina el coito. La incorporación del pene se proyecta y continúa en el hijo y el parto pondría fin al erotismo y sería entonces cuando se libera el instinto de muerte en la madre. Agrega Deutsch: «los casos de psicosis postpuerperales se caracterizan por una tendencia particularmente fuerte al suicidio y a impulsos criminales para con el recién nacido».

Lo que pretende buscar esta enumeración de pensamientos divergentes en cuanto a la feminidad no es lograr una coherencia o una explicación unívoca en el devenir psíquico del *infans* con respecto de la madre o del hombre con respecto a la mujer en lo relativo a la asociación de feminidad y repudio. Es mostrar cómo, desde diversos pensamientos psicoanalíticos, se concluye en un discurso que asocia a la madre con la muerte, a lo femenino con lo destructivo y se caracteriza la feminidad como amenazante. Es más, en su último artículo (de 1937), después de su célebre trabajo sobre *La feminidad* en el año 1933, Freud consolida su pensamiento al respecto con una frase que nos remite al biologicismo, del cual, supuestamente, su teoría había escapado en su mayor parte. Señala el Maestro, en *Análisis terminable e interminable*, que «la repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad». Esta frase, que deja en entredicho una vez más a lo femenino como parte de una naturaleza repudiable, corona el argumento de la envidia del pene por parte de la mujer y del miedo a la pasividad por parte del varón. «Con frecuencia —expresa Freud—, tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y *hemos llegado a la roca viva*, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad,

---

151 H. Deutsch, «La psicología de la mujer...».

puesto que para el campo psíquico *el territorio biológico* desempeña en realidad la parte de la *roca viva subyacente*.<sup>152</sup> En conclusión del Maestro —en su último artículo escrito—, el repudio de la feminidad sería una consecuencia de la biología. Queda en su escrito el perturbador interrogante acerca de su concepto de feminidad: ¿Es la capacidad de parir de las mujeres lo que constituye aquello biológico que se repudia? ¿Encontraría en esta reflexión un asiento real la tesis de Schopenhauer en que la mujer es repudiable porque instiga la voluntad de vivir? En todo caso, después de recorrer la obra de Freud en busca de una explicación de la feminidad, el último capítulo, con su mención a la «roca viva» que constituye el territorio biológico, echa por tierra el edificio que levantara acerca de la feminidad como lugar de llegada de un proceso construido por el orden simbólico.

Haciendo el balance de los escritos freudianos, nos preguntamos qué es la feminidad para la teoría fundadora del psicoanálisis. ¿Un defecto anatómico? ¿Una construcción psicológica? ¿Un campo psíquico determinado por lo biológico? Cuando el Maestro se refiere en su artículo sobre la feminidad a la inmutabilidad psíquica de las mujeres de más de treinta años, como ya hemos explicado, añade que parecería consecuencia de «la ardua evolución hacia la feminidad». Nos preguntamos: ¿Evolución psíquica? ¿Biológica? ¿Bio-psíquica? Insiste el Maestro en que la descripción que aquí hace de la mujer es en cuanto «su ser es determinado por su función sexual», y corona su texto con la siguiente frase: «esta influencia llega, desde luego, muy lejos, pero es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano».<sup>153</sup> De modo que el ser humano mujer, por su evolución hacia la feminidad (léase hacia el deseo de hijo como sustituto del pene faltante), se vuelve inflexible e inmutable psíquicamente, pero, afortunadamente, sigue «integrando lo generalmente humano». ¿Es de este estigma de la feminidad que aqueja a las mujeres del que el varón se quiere librar? ¿Es la feminidad en su vertiente de masoquismo, destrucción, castración e inferioridad lo que hay que

---

152 S. Freud, *Análisis terminable...*, p. 3364. La cursiva es mía para subrayar el propósito biologicista de esta afirmación tardía.

153 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.

repudiar? ¿Es la asociación de la feminidad/maternidad y muerte lo que espanta y angustia? En cualquier caso, un hilo conductor heredero de la misoginia romántica acompaña los escritos freudianos hasta el final, en su último eslabón de 1937, es decir, el repudio de la feminidad como clave (enigma, señala el Maestro) de la sexualidad.

### 3.5. La feminidad como defensa para aplacar la misoginia

Anderson y Zinsser señalan que «la nueva sofisticación que trajo consigo el psicoanálisis»,<sup>154</sup> especialmente con su teoría sobre la bisexualidad psíquica, logró el efecto cultural de una mayor atención de la inversión sexual, especialmente de las mujeres que hasta ese entonces gozaban de invisibilidad en cuanto a sus relaciones homosexuales. Es más, la atribución de masculinidad para todos aquellos comportamientos de las mujeres que no coincidieran con los estereotipos femeninos decimonónicos fueron, en cierto modo, interpretados como inversión. Afirman las historiadoras que «ya en los años veinte [...] una forma de vestir o de comportarse, e incluso la “nada femenina” ambición de triunfar en una profesión masculina se interpretaban como signos de “inversión sexual”. De manera que para el desarrollo de su subjetividad las mujeres modernas se encontraban atrapadas en la alternativa de seguir siendo femeninas y, por lo tanto, toleradas —aunque despreciadas por inferiores y subordinadas al espacio doméstico— o de correr el riesgo no solo de ser calificadas de masculinas, sino también, ni más ni menos, de homosexuales, si aspiraban a la emancipación y a la ciudadanía. No olvidemos que el término de inversión sexual estaba asociado a la degeneración (conducta *anti-natura*), a la perversión y, en el mejor de los casos, a una patología sexual.

¿Cómo hacer entonces del sujeto mujer un término en la dialéctica de los sexos no vituperado constantemente? En 1929, dos años después de haberse iniciado la controversia sobre la sexualidad femenina entre analistas seguidores de Freud y disidentes, Joan Rivière, psicoanalista de la escuela kleiniana, paciente de Jones y

---

154 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 254.

luego de Freud, elabora una hipótesis que resulta, hasta el día de hoy, validada por estudios clínicos de la subjetividad femenina.<sup>155</sup> Se trata de la feminidad como mascarada. Este texto, en parte autobiográfico, muestra, a partir de un caso clínico, cómo las mujeres intelectuales exitosas, tanto en su vida profesional como personal y conyugal, se ven obligadas a mostrar una feminidad exacerbada, como una máscara, con el fin de disimular su poder y disminuir la angustia frente al miedo de una posible retaliación masculina.<sup>156</sup> Rivière afirma lo siguiente: «trataré de demostrar que las mujeres que aspiran a una cierta masculinidad pueden adoptar la máscara de la feminidad para alejar la angustia y evitar la venganza que temen por parte del hombre».<sup>157</sup>

Esta cita de Rivière contiene en sí misma un diagnóstico de la subjetividad de las mujeres de la época: intentar ingresar en el mundo social, espacio público y político, se interpreta como una aspiración de masculinidad. Esta aspiración es sentida por las mujeres (¿a partir de los propósitos misóginos desarrollados en el siglo precedente?) como usurpación del espacio de los hombres, lo que causa angustia y temor frente a una posible venganza de estos últimos. Podemos ser menos cautelosas en la interpretación de esta cita y decir que las mujeres perciben que su incursión fuera del espacio privado es sentida por los hombres como una usurpación, lo que causa en ellas angustia, miedo a la retaliación masculina, y se esfuerzan, para evitarlo, en comportarse lo más femeninamente posible, es decir, hacen de la feminidad estereotipada —heterodesignada— un disfraz, una máscara. En este punto, recordamos la interpretación que hace Karen Horney entre los años 1923 y 1926,<sup>158</sup> otra disidente freudiana considerada más culturalista que psicoanalista, que razona de este modo: la psicología de la mujer sería un depósito de los

---

155 Como podemos comprobar en los estudios de Irene Meler, «Psicoanálisis y género, aportes para una psicopatología», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 248.

156 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 925.

157 Joan Rivière, «La feminidad como máscara», en Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985, p. 8.

158 En S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 80.

deseos y desengaños de los hombres; se le atribuyó validez y objetividad gracias a la posición privilegiada y ventajosa de aquellos. Las mujeres, según la hipótesis de Horney, se habrían adaptado a los deseos de los hombres y creerían encontrar en ello su propia naturaleza. En otras palabras, Horney estaría señalando que las mujeres modernas han hecho suya la heterodesignación de la feminidad construida por el colectivo de varones. «Se ven tal como lo exigen los deseos de los hombres; inconscientemente se pliegan a la sugestión del pensamiento masculino», según refiere Tubert acerca del pensamiento de Horney.<sup>159</sup> De modo que podemos estimar complementario el artículo de Rivière cuando sugiere que desarrollando la feminidad (heterodesignada) las mujeres pretenderían aplacar la rivalidad masculina que suscitan cuando incursionan en el mundo público del cual han sido secularmente excluidas. En resumen, el mensaje que enviarían las mujeres a sus compañeros varones sería algo así como «no porque hayamos irrumpido en el ámbito masculino, dejamos de ser objetos de deseo vuestros: vuestras subordinadas como mujeres. Observad nuestra feminidad, es la que vosotros deseáis. Esta es una prueba de que os tenemos en consideración como sujetos de deseo y como los dueños y señores de la masculinidad».

El mismo año que Joan Rivière publica en Inglaterra el artículo de la «Feminidad como máscara», Virginia Woolf está terminando de escribir su ensayo *Una habitación propia*, en el cual también desarrolla la idea de que las mujeres estarían en una relación especular con el varón, en el sentido de un espejo con la «virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural».<sup>160</sup> Desde la feminidad como máscara, la mujer moderna pretendería seguir reflejando la masculinidad: adoptar la representación de una feminidad deseada por los varones, al modo de las mujeres que describe Rivière, significaría demostrarles que se acomodan a «ser para ellos el objeto», colocando al varón en el lugar de sujeto de deseo, por lo tanto, en el lugar dominante de las relaciones entre los sexos. Como hemos señalado, de este modo, según la

---

159 Ib.

160 V. Woolf, *Un cuarto propio*, p. 38.

psicoanalista, estarían aplacando la ira de los varones al verlas «competir» en el ámbito público. En el mismo año 1929, ambas inglesas se están refiriendo desde lugares distintos (literatura y psicoanálisis) a la construcción de la subjetividad femenina como respuesta a la exclusión de las mujeres del espacio de la educación, de la política y de la economía. Woolf sabe de las limitaciones de la época para el advenimiento de las mujeres corrientes al mundo intelectual, al mundo universitario —que en sus ensayos llamará irónicamente Oxbridge (Oxford y Cambridge)— y en especial a cualquier oficio que implique autonomía económica e independencia en cuanto al trabajo doméstico, fatigoso y monótono, que en ese momento era el único posible para las mujeres de su clase. Rivière, por su parte, escribe: «no hace mucho que las carreras intelectuales eran casi exclusivamente del patrimonio de un cierto tipo de mujeres, manifiestamente masculinas».<sup>161</sup> Woolf expresa que mujeres aun «dotadas de talento» tienen «instintos contradictorios». Y añade, refiriéndose a las mujeres que ocultaron sus escritos bajo un nombre masculino (Sand, Elliot, etc.): «rindieron tributo a la convención tan pródigamente fomentada por el otro sexo (la gloria principal de una mujer es que no hablen de ella) [...] todavía las domina el prurito del anonimato en la sangre. Todavía las domina el deseo de permanecer ocultas».<sup>162</sup> Woolf estaría refiriéndose a una reacción aparentemente contradictoria de las mujeres, pero que ilustra una angustia similar. Aunque parezca contradictorio, la escritora aporta al análisis de Rivière una razón para la *masculinización* de las mujeres, y considera que, efectivamente, adoptaban características masculinas para pasar desapercibidas en un mundo que solo pertenecía a los hombres. El deseo de permanecer ocultas, sin duda, también respondía a la hipótesis de Rivière en cuanto a la posible venganza del mundo de los varones si una mujer se atrevía a traspasar los límites del género. De modo que nos encontramos, en este primer tercio de siglo, con dos extremos de expresión de la apariencia de las mujeres que incursionan en el mundo de la cultura:

---

161 J. Rivière, «La feminidad como máscara», p. 8.

162 V. Woolf, *Un cuarto propio*, p. 53.

camuflar su feminidad en un atuendo masculino y actuar bajo un nombre de hombre (recordemos, también, que Bertha Pappenheim publicaba sus libros con seudónimo masculino), o bien exacerbar su feminidad en la mascarada, para halagar a los varones. Ambas manifestaciones dan testimonio de lo mismo: la búsqueda de estrategias de las mujeres modernas para remediar su exclusión del mundo de la cultura y de la producción intelectual y profesional.

Rivière, desde su experiencia como psicoanalista, afirma que en estos tiempos (finales de los años veinte) las mujeres que tienen la posibilidad de acceder a profesiones liberales «parecen responder a todos los criterios de una feminidad realizada»,<sup>163</sup> aunque su estabilidad no es tan perfecta como parece a primera vista. La psicoanalista encuentra en sus pacientes que son mujeres exitosas angustia, ansiedad y comportamientos que interpreta como consecuencia de la culpa por estar en un lugar que no les corresponde, o sea, en el lugar de la masculinidad. La interpretación sería que la mujer que tiene éxito en la vida pública habría querido usurpar el lugar del hombre, en concreto del padre. Rivalidad con él y envidia de su posición habría sido la tónica infantil y, más tarde, el triunfo en el ámbito masculino. Sintiendo culpable y temerosa de la retaliación por parte «del padre» (de los varones, en general), desarrollaría un comportamiento hiperfeminizado, incluso llegando a conductas de seducción para comprobar el afecto y la aceptación. Podría leerse esta conducta, según la autora, como una demostración a los varones de que, en efecto y a pesar de todo, ella —la mujer exitosa— sigue, a pesar de todo, siendo «una mujer». Todo el análisis, por lo tanto, gira en torno a la envidia del pene de las mujeres y en clave dicotómica: masculinidad *versus* feminidad. Señala Joan Rivière que «durante la niñez ambos padres poseen un talismán del que carece la hija: el pene paterno. De aquí proviene su rabia, pero también su terror y su sentimiento de impotencia».<sup>164</sup> La usurpación del poder paterno traería consigo la apropiación voraz e indebida de ambos padres y, con ello, el temor

---

163 Ib.

164 J. Rivière, «La feminidad como máscara», p. 19.



a la retaliación de cualquiera de ellos. Con respecto a la madre, la mujer trataría de ignorarla, negándola. Con respecto al padre, ella desplazaría la reparación a conductas aparentemente femeninas, que demostrarían su inocencia y ocultarían la apropiación del talismán masculino.

Una vez más, la interpretación psicoanalítica gira en torno a la envidia del pene. Pero en Rivière, por los relatos de los casos que refiere, el «talisman masculino» está claramente referido a potencialidades intelectuales o al menos a la participación en el mundo público. En palabras de la psicoanalista: «la feminidad podía de este modo ser asumida y llevada como una máscara, a la vez para disimular la existencia de la masculinidad y evitar las represalias que temía si se llegaba a descubrir lo que estaba en su posesión: exactamente como un ladrón que da vuelta a sus bolsillos para probar que no tiene los objetos robados», y añade: «el lector puede preguntarse cómo distingo la feminidad verdadera y el disfraz. De hecho, no sostengo que tal diferencia exista. La feminidad, ya sea fundamental o superficial, es siempre lo mismo». Afirmación que da que pensar en cuanto a la conocida frase de Lacan de 1970: «No hay la mujer»;<sup>165</sup> si consideramos que, hasta este momento, «la mujer» se entendía como sinónimo de «feminidad», al poner el énfasis en el artículo definido, parece indicar la multiplicidad de formas de ser mujer que se diferenciaría de lo hasta ahora definido como «feminidad», que «es siempre lo mismo». En otras palabras, una diversidad de mujeres podría acceder a dicha *feminidad*. Es decir, estaríamos entrando en un terreno contemporáneo de interpretación de la feminidad como *performance*, concepto que desarrolla la filósofa Judith Butler. En efecto, Butler entiende de este modo el análisis de Rivière: «Rivière pone en duda estas tipologías naturalizadas mediante un llamado a que el psicoanálisis dé cuenta y ubique el significado de atributos de género mixtos en la interacción de conflictos», en otras palabras, la interiorización de elementos de identificación masculinos y femeninos. La adquisición de atributos femeninos, según explica Butler refiriéndose a la teoría de Joan Rivière, se produciría mediante

---

165 J. Lacan, *Seminario 20*, p. 89.

«la resolución de conflictos que tienen como objetivo la supresión de la ansiedad».<sup>166</sup>

Lo relevante de esta teoría de Rivière, que ha sido punto de partida de múltiples reflexiones, es que da cuenta de la feminidad como construcción subjetiva que consigue aplacar la misoginia de los varones. Sin embargo, esta construcción subjetiva se referiría a una representación «siempre la misma» acuñada por la cultura, o heterodesignada en función de otro deseo. La psicoanalista contemporánea Irene Meler desde su perspectiva de género lo resume así: «el concepto de feminidad [...] puede entenderse como una abstracción creada para denominar el posicionamiento subjetivo de quienes se identifican con el lugar asignado a las mujeres, cualquiera que sea su sexo biológico», y añade: «“Lo mujer” seduce, desesperándose por agradar y en esa búsqueda apela a una sexualidad alienada, que responde al deseo masculino como una mascarada encubridora de su inmadurez, propia del enclaustramiento y la censura secular».<sup>167</sup> Es decir, para el psicoanálisis contemporáneo la situación de subordinación de las mujeres ha dejado una huella que marca la construcción de la feminidad como un lugar de alienación. Esta amplitud de análisis que hoy tiene el psicoanálisis contemporáneo que adopta la perspectiva de género no fue conseguida en la construcción clásica de la teoría, y en ella se analiza al sujeto sin tomar en consideración la dimensión psicosocial y las instituciones de lo simbólico en el sistema sexo-género.

Asimismo, podemos reconocer en el texto de Rivière la teoría de Ernest Jones, por la cual las mujeres se dividen en heterosexuales y homosexuales, en su artículo de 1927: «La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina».<sup>168</sup> Rivière explicita que se refiere a «una forma intermedia» de mujeres,<sup>169</sup> formas intermedias que el propio Jones aceptaría. En estos propósitos, tanto de Jones como de

---

166 Judith Butler, *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001, p. 85.

167 I. Meler, «Psicoanálisis y género...», p. 247.

168 E. Jones, «La fase precoz...», p. 25.

169 J. Rivière, «La feminidad como máscara», p. 7.

Rivière, se aprecia una confusión entre sexo y género, en el sentido de polarizar a las mujeres en homo y heterosexuales, correspondientes a los términos masculino y femenino. Jacques Lacan, años más tarde, retomará el tema cuando, después de traducir el artículo de Rivière en 1957, señala: «por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte *esencial* de la feminidad, concretamente todos sus atributos, en la mascarada. Es por lo que no es, por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien dirige su demanda de amor. Sin duda, no hay que olvidar que, por esta función significativa, el órgano que queda revestido de ella toma valor de fetiche».<sup>170</sup> El matiz que observa Lacan pone una distancia significativa con la sombra del escrito de Weininger que se intuye en los propósitos de Jones y Rivière, por cuanto la singularidad diversa de las mujeres es calificada de femenina (heterosexual) o masculina (homosexual) y, en el mejor de los casos, «formas intermedias». De manera que las mujeres, una vez más, son definidas de acuerdo con la distancia que toman con «lo masculino» y según ello serían más o menos mujeres. Aun así, Lacan no llega tan lejos como Butler y distingue la mascarada de la feminidad. Sería un resultado tras el que la mujer *rechaza una parte esencial de la feminidad*. De manera que, para el heredero del Maestro, feminidad y sus atributos no son sinónimo de mascarada. Nos preguntamos, con cierta perturbación, qué será aquello *esencial* a lo que se refiere el psicoanalista con respecto a la feminidad.

En cualquier caso, en todos estos argumentos, el pene como *talismán*, en palabras de Rivière, es tomado como lo que es en la realidad, un órgano que se quiere poseer o que se teme perder. No será hasta la relectura de Freud hecha por Jacques Lacan, especialmente en sus seminarios del año 1958, en que el «órgano» será comprendido a un nivel simbólico, como el asiento de un significante que daría valor al fantasma imaginario de la posesión universal de este atributo, por

---

170 Citado por Laura Aschieri, «La feminidad como máscara», en *Psicoanálisis y feminismo*, <[www.fundacióntehuelche.htm](http://www.fundacióntehuelche.htm)>.

lo tanto, también de su ausencia. Para él constituye el «significante fundamental por el cual el deseo del sujeto se hace reconocer como tal, ya se trate del hombre o de la mujer».<sup>171</sup> El falo para el niño varón representará un significante de su masculinidad, de lo «que le permitirá volverse padre algún día», y desde el momento en que se reconoce una «mutilación fundamental gracias a la que el falo se va a transformar en el significante del poder, el significante, el cetro, pero también eso gracias a lo cual esta virilidad puede ser asumida». Lacan explica de este modo la posición masculina de la niña a partir de la observación de Freud acerca de que el primer objeto de amor para niño y niña es la madre: la niña se coloca en la posición masculina, creyéndose portadora del falo y también asume que la madre lo tiene. Son las representaciones del pene y del pecho. «Ella cree que su madre está provista de falo, y lo que esto quiere decir es que la evolución natural de las pulsiones hace que, de transferencia en transferencia a través de las fases instintivas, a algo que tiene la forma del pecho, por intermedio de otras formas, llega al fantasma fálico, en el cual, a fin de cuentas, es en posición masculina que la niña se presenta con respecto a la madre».

Algo complejo deberá suceder para conseguir la posición femenina.<sup>172</sup> Como veremos más adelante, en este seminario de 1958 Lacan definirá la posición femenina recurriendo a la antropología de Lévi-Strauss, y señalará que la mujer alcanza dicha posición cuando es capaz de aceptarse como objeto de intercambio en el sistema de parentescos. En otras palabras, cuando acata la ley del patriarcado que coloca a los varones a cargo de los intercambios (prohibición del incesto) y a las mujeres como las mercancías intercambiadas.<sup>173</sup> Este análisis de Lacan, nueve años después de la publicación de *El segundo sexo* de Beauvoir, expresa veladamente que devenir femenino («No se nace mujer: llega una a serlo»)<sup>174</sup> significa acomodarse a la

---

171 Jacques Lacan, seminario 5, 12 de marzo de 1958, transcripción original y publicación en pdf. La traducción es mía. En <[www.ecole-lacanienne.net/steno/seminaireV/1958.03.12](http://www.ecole-lacanienne.net/steno/seminaireV/1958.03.12)>, p. 49 y 51. La cursiva es mía.

172 Ib., p. 52.

173 Ib.

174 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, p. 13.

dominación masculina dentro del sistema sexo-género vigente. En otras palabras, aceptar ser «lo otro» del uno, del sujeto por excelencia, del varón. Como ya hemos señalado, Irene Meler se refiere a la feminidad como «lugar asignado a las mujeres», y este lugar, según estaría reconociendo Lacan en 1958, sería el de objeto de intercambio entre los varones, en el sistema de parentesco. Dicho de otro modo, las mujeres modernas devienen femeninas cuando aceptan asumir características heterodesignadas por los varones que han redefinido la feminidad, como ya hemos visto, desde la filosofía, el arte y la medicina en el siglo XIX y primera mitad del XX, con la intención de seguir perpetuando la sujeción de la mujer.

De este modo, como señala Irene Meler, siguiendo el pensamiento de Dio Bleichmar, «la histeria [...] y la depresión constituyen la modalidad subjetiva que caracteriza a la feminidad, en función de la ubicación asignada a las mujeres durante la historia conocida de las sociedades humanas». Y añade, «*lo mujer* se entristece cuando desearía enojarse», «*lo mujer* está devaluado, y responde a esa situación con una mezcla variable de aceptación, delegación de sus anhelos en otros (hombre o hijo) y rebelión». El psicoanálisis contemporáneo no está tan lejano a lo que analizó Lacan en el año 1958. Hoy lo traduce, según la perspectiva de género, mucho más claramente: la feminidad es una construcción que tiene que ver con un discurso social y, más exactamente, con un discurso construido por las instituciones de lo simbólico. Martha Rosenberg, psicoanalista contemporánea, cuestiona el análisis de Joan Rivière por la naturalización que supone, acriticamente, de los papeles sociales masculino y femenino.<sup>175</sup> En efecto, según refiere Rivière en el fenómeno de la mascarada de la feminidad como manera de aplacar a los varones, es la suposición que incursionar en el ámbito de la cultura consiste en un comportamiento ilegítimo y usurpador (robo) de un lugar que no le corresponde a la mujer. Lo que no señala Rivière es de dónde procede esta representación de usurpación y de intrusión. La misoginia románti-

---

175 Martha Rosenberg, «Representación de la diferencia sexual», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000, p. 70.

ca, que tan recientemente en la historia de Occidente refuerza el lugar subordinado de la mujer, porque la instalación de la democracia moderna amenaza con «autorizar» su emancipación, estaría en la base del discurso sobre la feminidad que conviene que las mujeres adopten. Como indica Rosenberg, «en el juego de la mascarada se produce lo que la mujer es, aunque se la vea jugando, algo que no es sino su máscara, concreción del encuentro entre lo que puede ser pronunciado porque ha sido vivido y lo que puede ser escuchado por otros [...], porque entra en los códigos vigentes [...]».<sup>176</sup>

De modo que la subjetividad femenina es analizada por estos autores y autoras mencionados como aquello que se estructura a partir de un sistema de sexo-género en que lo predominante es el término varón dentro de la dialéctica de los sexos. Sea como máscara a partir de la envidia del pene, sea como posición femenina en la dinámica de parentescos, el destino de la subjetividad femenina está dependiendo de una construcción simbólica. Reconoce, asimismo, Lacan que no solo la mujer «se hace», sino también el varón. En otras palabras, nuestro sistema simbólico ha construido a lo largo de los siglos una posición femenina a la cual tienen que plegarse las mujeres y una posición masculina que permitirá a los varones devenir padres y perpetuar el sistema. Al menos, esta perspectiva constituye un avance frente a las conclusiones de Jones, que, según palabras de Lacan, señalarían que la «mujer nace como tal en una posición que de ahora en más es una posición de boca».<sup>177</sup> La aventura de la etapa fálica de la niña, es decir, su placer clitoridiano, constituiría para Jones un paréntesis fóbico en un camino de placer vaginal que está determinado de antemano, por naturaleza, y que consiste en la incorporación del pene a modo de una introyección oral.

La crítica a la interpretación de la construcción de la subjetividad femenina en función de un determinismo femenino arriesga naturalizar el discurso sobre la diferencia sexual. Las personas que nacen con los atributos masculinos pasan a formar parte de

---

176 *Ib.*, p. 71.

177 J. Lacan, seminario 5 mencionado, refiriéndose a que Jones asegura que la mujer transfiere a la vagina el deseo de incorporación oral del pene.

un estatus privilegiado en función de la dominación masculina, de la posibilidad de acceso a la cultura, de su relación con el *logos*. Pretender que las personas que nacen sin los atributos masculinos y con atributos femeninos tienen en la cultura un lugar particular que les pertenece es, forzosamente, referirse a la biología, a la función reproductiva, a la naturaleza, en lugar de a la cultura. La lectura posible de la construcción de las subjetividades remite, de un modo u otro, al sistema sexo-género, y el estatus de sujeto solo se podría alcanzar en una posición crítica frente las designaciones de lo femenino y de lo masculino alienado desde el sistema. Aceptar que los seres humanos nacen psíquicamente con las mismas posibilidades y que su destino psicológico, identitario y subjetivo es construido por el sistema simbólico del sexo-género imperante significa abandonar los propósitos naturalistas de la Ilustración. Abordar el sujeto femenino desde una perspectiva de género implica sostener que los mandatos de la dominación masculina, la heterodesignación de «la mujer», la segregación en la categoría de «las idénticas»<sup>178</sup> son los componentes que mantienen la subordinación. La subjetividad de las mujeres puede entonces ser revisada desde una visión crítica y deconstructiva.

---

178 Concepto desarrollado por Celia Amorós para señalar que, a diferencia de los varones, las mujeres son consideradas entre sí sin diferenciación. Mientras que los hombres serían iguales en derechos, pero con diferenciaciones individuales. En Celia Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Madrid, 1987, pp. 113-128.

## CAPÍTULO 4

# CRÍTICAS Y CONTROVERSIAS EMERGENTES EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA

Así, la mujer madre tiene un rostro tenebroso: Es el caos del que todo ha nacido y al que todo volverá algún día; es la Nada.

Simone de Beauvoir

Una de las características que nos llama la atención, con respecto a las nuevas teorías del primer cuarto del siglo xx sobre la psicología de las mujeres, es el efecto pendular que sufre la interpretación psicoanalítica: de la importancia fundamental del órgano masculino como el pivote para la construcción de la diferencia de los sexos, la teoría disidente se inclina por la importancia de los órganos femeninos; de la afirmación de Freud sobre un estadio primitivo masculino para niños y niñas, la nueva teoría afirma un estadio primitivo femenino para ambos sexos; la figura predominante del padre y su ley de la prohibición exogámica pierde protagonismo en favor de la figura preponderante de la madre.<sup>1</sup> La maternidad, tan elogiada por la Modernidad, e interpretada desde las escuelas psicoanalíticas como una compensación al hecho de no haber nacido hombre, pasará a constituir —gracias a las nuevas lecturas de la realidad psíquica— una matriz fundamental para la construcción de la subjetividad, en tanto será la madre la que marcará los primeros pasos de la vida infantil. La teoría freudiana, cuyo eje principal

---

1 Julia Kristeva, *El genio femenino*. 2. *Melanie Klein*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 137 y 261.



es el proceso *intrapsíquico*, esto es, el desarrollo de la subjetividad según etapas que a su vez están marcadas por el sistema simbólico de sexo-género,<sup>2</sup> se verá controvertida por la línea emergente de la Escuela Inglesa (Jones, Klein y otros/as), que instalará la concepción de *las relaciones objetales*, en un principio concebidas como dinámica intrapsíquica, teoría que, posteriormente, dará lugar a una *concepción intersubjetiva* del proceso constructor de subjetividades (Winnicott y seguidores/as). Asimismo, el monismo sexual freudiano, que consiste en una energía libidinal común para niño y niña, se verá controvertido por la teoría de la diferencia constitucional de los sexos. Más que una inscripción en el orden patriarcal, la subjetividad se construiría —según esta nueva escuela psicoanalítica— en el contexto de los avatares fantasmáticos (teoría kleiniana) en dialéctica con los avatares interactivos de la relación del sujeto con la madre y con sus objetos de amor (inclusión de «la madre suficientemente buena» de Winnicott), sin tener en cuenta un referente cultural simbólico, como lo insinuara Freud. La diferencia sexual sería constitucional (percepción inconsciente de la vagina en la niña) y el destino de esta se jugaría en las relaciones con los adultos más inmediatos. Esta perspectiva separa a la línea disidente del pensamiento freudiano, más amplio este último, ya que considera para la construcción de los/las sujetos todo el peso del orden simbólico, ya sea filogenéticamente o transmitida por la comunidad humana. De este modo, entran en juego los mitos y fantasmas originarios, lo que nos remite a la posibilidad de un posicionamiento crítico de género y permite concebir diversidades sexuales y genéricas más allá del binarismo constitucional.

Freud revisa los mitos que asocian lo femenino con el erotismo y la muerte, como hemos estudiado en el capítulo precedente. En su artículo de 1913 «El tema de la elección de un cofrecillo» revive —para el beneficio del pensamiento romántico— los mitos que asocian lo femenino con el erotismo y la muerte, el retorno a la tierra como metáfora materna, y finalmente, en 1937, en el texto

---

2 Establecimiento de la diferencia sexual según la Ley del Padre, prohibición del incesto y mandato de exogamia transmitidos por la cultura y, en cierto sentido, por la filogénesis.

de *Análisis terminable e interminable*, se refiere abiertamente al repudio de lo femenino por parte de hombres y mujeres como aquel «hecho biológico» que se asocia con el *enigma de la sexualidad*.

Podríamos decir que el «enigma» de la diferencia sexual y de la construcción jerarquizada de los géneros, en relación con los mitos, será explorado años más tarde por Simone de Beauvoir. Esta autora señala que «la historia nos ha mostrado que los hombres siempre tuvieron todos los poderes concretos; desde los primeros tiempos del patriarcado consideraron útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus leyes se construyeron contra ella; así es como se convirtió concretamente en Alteridad».<sup>3</sup> De este modo se fueron distribuyendo las simbologías a lo largo de la historia de la humanidad: el Sol y la Luna; el Día y la Noche; el Bien y el Mal; lo Masculino y lo Femenino. Para Beauvoir, lo *femenino* es una construcción del hombre, que necesita un otro de sí: «el Otro es el Mal, pero es necesario para el Bien; se incorpora al Bien, gracias a él accede al Todo».<sup>4</sup> Más adelante, la filósofa indica que el hombre siente horror de su propia contingencia carnal y la proyecta en la mujer. Desde el momento en que proyecta y deposita en ella su horror a la muerte, a la finitud, en definitiva a la castración, el varón abyecta<sup>5</sup> a la mujer y, por ende, repudia lo femenino. Lo que diferencia el pensamiento de Beauvoir del pensamiento freudiano es que el primero se afirma como reflexión crítica, analizando este efecto como un beneficio del sistema patriarcal. En otras palabras, Beauvoir aclara lo que no hace el Maestro: la dominación masculina construye las leyes, crea los mitos, estructura el orden simbólico y de ello resulta la instalación de la mujer en el lugar del *otro*.

Si entendemos feminidad como *alteridad*, se explica así el fenómeno al que se refiere Freud cuando habla de repudio a la feminidad. Para los varones, sería el repudio a la contingencia carnal que

---

3 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 225.

4 *Ib.*, p. 229.

5 Empleamos el término «abyectar» en lugar de «rechazar» al modo de Julia Kristeva, que sostiene que, para rechazar a la madre, primero es necesario volverla un ser abyecto. Ver Julia Kristeva, *El sol negro, depresión y melancolía*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 1991.

está proyectado en un semejante que es visto como *otro* y esta investidura subordinada iría haciendo de lo femenino algo a abyectar por ambos sexos. La *alteridad* haría del sujeto que se encuentra en esa posición un subordinado, un inferior y un excluido del lugar del *uno* que detenta la legitimidad. Años más tarde Lacan «denuncia [...] la complementariedad sexual de lo femenino a lo masculino como fantasma fálico en el orden patriarcal», según señala Rosenberg.<sup>6</sup> Lacan sugiere que los varones proyectan *la falta* —que en sus términos se trataría de la castración simbólica que sufren tanto hombres como mujeres al entrar al orden simbólico— en la mujer.<sup>7</sup> Proyectando la carencia en ella, sintiéndose él completo, por la posesión del falo (en tanto que la mujer deseada también puede representar este bien tanpreciado), el varón mitiga la angustia que le procura la finitud de la existencia. En otras palabras, como expone Laura Aschieri,<sup>8</sup> en el análisis de la feminidad hay algo que es dominante y que es «el registro del tener y de la falta». La feminidad es construida, entonces, como la alteridad en la cual se puede disociar y proyectar la falta, la finitud, la muerte. También se puede proyectar en ella la pertenencia de los humanos a la naturaleza, de este modo el hombre puede vivir en la mujer como cuerpo, como matriz, como objeto en el cual depositar y negar su carnalidad.

Por su parte, la línea emergente de Melanie Klein, aunque coloca a la madre como centro neurálgico de la construcción de la subjetividad, también asegura que solo gracias a su abyección el sujeto deviene tal. Como señala Julia Kristeva, «el culto de la madre (y esto es esencial) en Klein se invierte para convertirse en *matricidio*. La capacidad simbólica del sujeto se organiza a partir de la pérdida de la madre que, para lo imaginario, equivale a la muerte de la madre [...]. Paradójicamente, *el culto de la madre es en Klein un pretexto para el matricidio*. [...] tanto el culto de la madre como el matricidio son salvadores. Pues sin matricidio el objeto interno no

---

6 M. Rosenberg, «Representación de la diferencia sexual», p. 64.

7 En términos de Beauvoir, la falta para el varón la constituiría la limitación de ser carnal o mortal y sería depositada en la mujer-naturaleza. A través de ella, él trascendería.

8 L. Aschieri, «La feminidad como máscara».

se constituye». <sup>9</sup> En otras palabras, es en la medida que el *infans* se vuelve autónomo de la madre y diferente de ella (para ello necesita abyectarla y separarla de sí), que se constituye en sujeto. Pero ello «depende mucho de los azares de la envidia, o más bien de la capacidad de desprenderse de la envidia de la madre, o para decirlo más brutalmente, de la capacidad para sacarse de encima a la madre», añade Kristeva. La envidia es, para esta línea analítica, no ya la envidia del pene que señalaba Freud, sino, para ambos sexos, la envidia de la madre, quien a ojos del *infans* lo posee todo: su pecho y el pene del padre que le pertenece. Kristeva resume que lo que Melanie Klein «tuvo el coraje de anunciar» consiste en que es necesario «alzar el vuelo a partir de ella [la madre] y contra ella, [lo que] sería una condición indispensable para que se alcance la libertad psíquica del sujeto». <sup>10</sup>

#### 4.1. La principal disidencia al pensamiento freudiano

El psicoanálisis emergente, disidente de la línea freudiana, eleva a la madre a su máxima expresión, para luego hacer de ella un objeto que hay que rechazar, como bien señala Kristeva. De la vulgarización de estos conceptos ha surgido en la práctica clínica un prejuicio generalizado sobre la influencia negativa de las madres en la construcción psíquica de sus hijos/as, y, como esta nueva línea de pensamiento pone en juego a la madre no solo como instancia simbólica, sino como una persona interactuante, se ha ido acuñando desde 1945 el concepto de «la madre suficientemente buena», o *good enough mother*; en terminología de Donald Winnicott, seguidor de Klein. Una madre de estas características será aquella que mantiene un equilibrio entre dar satisfacción a las demandas del *infans* y, a la vez, frustrarlo y ponerle límites para que vaya consiguiendo su independencia. «La inmadurez del *ego* se ve compensada de modo *natural* por el apoyo del *ego* proporcionado por la madre. Con el tiempo, el individuo introyecta la madre sustentadora del *ego* y de esta

---

9 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 149. El paréntesis y la cursiva es del texto original.

10 *Ib.*, p. 150.

forma se ve capacitado para estar solo sin necesidad de buscar con frecuencia el apoyo de la madre o del símbolo materno», señala Winnicott. Y apunta más adelante: «todos los procesos de una criatura viva constituyen una continuidad existencial, una especie de programa o plan detallado para la existencia. La madre que sabe entregarse durante un breve período a esta su *misión natural* sabe igualmente proteger la continuidad existencial de su hijo».<sup>11</sup>

Hemos entrado de lleno en una línea de pensamiento que apoya fuertemente la idealización de la maternidad que se inició para el desarrollo de la democracia en la Modernidad, así como su cercanía a la naturaleza. Sin una «madre suficientemente buena», no habría sujeto, el *infans* se desarrollaría en clave psicótica. Ponemos en contraste esta exigencia de la virtud de las madres con la obra de Elizabeth Badinter *¿Existe el amor maternal?*,<sup>12</sup> en la cual la autora da cuenta del mito del instinto materno y de los mandatos de género al respecto, que sucedieron como reacción a la baja demografía europea del siglo xvii. En otras palabras, esta nueva línea psicoanalítica originada en la Escuela Inglesa de Jones y Klein no solo hace de la mujer una candidata a madre para compensar su «no haber nacido varón», sino que le deposita una «misión» que cumplirá por «naturaleza»: construir no tan solo buenos ciudadanos, sino sujetos cuerdos y normales, autónomos y sanos. Constatamos la línea directriz que proviene de los nuevos presupuestos de la Modernidad con respecto a las mujeres mediante el elogio a la maternidad, así como de los propósitos decimonónicos de idealización de la misma. La idealización de la «buena madre» implica su opuesto: el vituperio de la «mala madre». Una «madre suficientemente buena» implica que existen mujeres que no lo son, lo que atentaría contra la misión que le señala su naturaleza. Una vez más nos encontramos frente a la dicotomía construida durante la

---

11 Donald W. Winnicott, *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1975, pp. 35 y 103. La cursiva es mía para llamar la atención sobre los dos conceptos «misión» y «natural». O sea, puede leerse que «por naturaleza» el cometido de la mujer es ser una madre suficientemente buena. De aquí que se escuche tan corrientemente el vituperio a las «madres desnaturalizadas».

12 E. Badinter, *¿Existe el amor maternal?*

misoginia romántica por el colectivo de los hombres: mujeres idealizadas y mujeres vituperables.

En efecto, la omnipotencia de la figura de la madre que señala Klein hace que la clase médica (en este caso, psicoanalítica) se vea en la obligación de teorizar el *deber ser* de las madres. Una vez teorizado el *ser* —matriz fundante de subjetivación de los hijos/as—, es necesario recurrir al higienismo y teorizar el modo de ser de esta matriz fundante: una «madre suficientemente buena». Los mandatos de género, que se iniciaron en la Modernidad con el pensamiento político y el nuevo contrato social-sexual, llegan ahora a las mujeres modernas por la vía del psicoanálisis, que influyó ampliamente en la pediatría y en la psicopedagogía de Europa y América y dio lugar a múltiples escritos acerca de cómo ser una «buena madre». Una vez más, desde un lugar hegemónico, según el modelo del pacto decimonónico para impulsar la democracia, se designa el ser y el deber ser de las mujeres, su destino por excelencia: la maternidad como culminación de la feminidad.

El análisis de Beauvoir, en su capítulo primero de la tercera parte del primer volumen de *El segundo sexo*,<sup>13</sup> recorre rigurosamente el modo en que los hombres necesitan a la mujer como un testigo de su masculinidad y cuya posesión significa, en cierto modo, la superación de la muerte, o, dicho en términos psicoanalíticos, de la castración. La mujer madre, nos plantea Beauvoir, es asimilada a la tierra, a la magia y a la muerte. Las tres formas que adopta la imagen de la mujer para el hombre en el curso de la vida, según Freud en el artículo de 1913, son: la madre misma, la amada —elegida a su imagen— y, por último, la madre tierra que lo acoge de nuevo en su seno. Como reconoce Simone de Beauvoir, cuando la magia erótica de la esposa se ha disipado, el hombre la percibe solo como la madre de sus hijos. «Desde el momento en que la madre está santificada y sometida, se la puede encontrar sin temor en la compañera, también santificada y sometida. Rescatar la madre es rescatar la carne, es decir, la unión carnal y la esposa».<sup>14</sup> Es muy significativa la frase de

---

13 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, pp. 225-289.

14 *Ib.*, p. 265.

Michelet que cita Beauvoir en su obra para ilustrar la tercera representación de la madre que señala Freud. Mientras el pensador toma baños de barro en unas termas exclama: «¡Querida madre común! Somos uno: ¡De vos vengo y a vos retorno».<sup>15</sup> Conocemos los propósitos misóginos de los textos de Michelet y su objeción a la emancipación de las mujeres. Resulta coherente, entonces, que las representaciones de maternidad, feminidad, naturaleza, muerte —finalmente en cuerpo de mujer— sean las que se han privilegiado en cada momento histórico que necesitaba de una reafirmación del sistema patriarcal, lo que constituye un refuerzo de la representación de la mujer como *otro*. Como indica Beauvoir en su obra, la mujer erótica dejó paso a la representación de la mujer madre en las dictaduras europeas nazi y fascista. El cristianismo, por su parte, instituyó la virginidad y sobre todo «la madre virgen» como la única redención de Eva, la mujer que causó la perdición del hombre y de la humanidad. El discurso masculino, por lo tanto, ha inventado la alteridad<sup>16</sup> y ha creado la feminidad, que coloca, como un ropaje, a «la mujer». Expresa Simone de Beauvoir: «es como decir que la mujer es necesaria en la medida en que siga siendo una Idea en la que el hombre proyecta su propia trascendencia, pero que es nefasta como realidad objetiva, existente para sí y limitada a sí [...]. El mito de la mujer planteada como alteridad infinita atrae inmediatamente a su contrario».<sup>17</sup>

¿Cómo se articulan entonces estas representaciones sobre *mujer, madre, sexualidad femenina y feminidad*? Tanto los discursos psicoanalíticos como filosóficos se deslizan de uno al otro, jugando con la ambigüedad de confundirlos y asociarlos en un todo mitificado. Para la psicoanalista contemporánea Silvia Tubert, «los conceptos de *mujer, feminidad y sexualidad femenina* son construidos de muy diversas maneras por diferentes autores [...], encontramos una tendencia a formular leyes, a construir teorías tanto más sólidas cuanto más incierta e imprecisa es la cuestión. Esta *coherencia* cumple la función, en muchas oportunidades, de enmascarar la ignorancia. Con frecuencia se utiliza el término *feminidad* como sinónimo de

---

15 Ib., p. 231.

16 Ib., p. 277.

17 Ib.

*sexualidad femenina* y se superponen ambos, a la vez, con la categoría de *mujer*, lo que da lugar a no pocas confusiones». <sup>18</sup> En efecto, cuando recorremos los textos psicoanalíticos clásicos, los términos no quedan claros y, tal como señalamos en el capítulo anterior, gran parte de esta confusión es debida a que dichos textos fueron escritos antes de haberse acuñado el concepto *género* como categoría de análisis. En la presente investigación, nos interesa la construcción de la *subjetividad femenina*, en la cual entran todas estas representaciones construidas desde diversos discursos como factores constitutivos.

Si retomamos el concepto de Beauvoir de «la mujer madre santificada, rescatada de la carne» y lo colocamos junto a la teoría freudiana que señala que la evolución de la mujer hacia el deseo de hijo es lo que le permite acceder a la feminidad —compensando su sexo devaluado por falta de pene—, encontramos elementos comunes. La renuncia a la sexualidad fálica infantil de la mujer es la renuncia a la posesión de un pene y, asimismo, a la posición masculina de sujeto deseante. La evolución hacia la maternidad solo será posible mediante esta renuncia y mediante la acogida del deseo de hijo según la ecuación simbólica niño = pene. Es decir, será el mandato de normatividad a través del «rescate de la carne de la mujer para hacer de la mujer madre una santa», como sentencia Beauvoir. Cuando Freud afirma en el año 1931 que el acceso a la feminidad se realiza únicamente por la vía de la maternidad y que las otras opciones consisten en renunciar a la sexualidad o en perpetuar el complejo de masculinidad, está haciendo una estrecha asociación de la que no puede escapar la teoría: maternidad, feminidad, mujer. <sup>19</sup> Como este proceso involucra como eje la sexualidad, es decir, la renuncia a la sexualidad «masculina» (sujeto de deseo) y el acceso a la sexualidad femenina (objeto de deseo), resulta que, en un principio fundante de la teoría, ya tenemos una amalgama de conceptos como vasos comunicantes. <sup>20</sup> En otras palabras, para Freud, devenir mujer significa

---

18 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 13. La cursiva es suya.

19 S. Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, p. 3079.

20 Conceptos que a menudo se confunden, según Tubert (S. Tubert, *La sexualidad femenina...*). Admitimos con Tubert la dificultad en independizar los conceptos,



renunciar a cualquier otra sexualidad que no se acompañe de deseo de hijo: la madre santificada de Beauvoir reemplaza a la mujer erótica en aquellos sistemas en que se enaltece la maternidad como función principal para las mujeres.

Por ello, no es de extrañar que en todas las críticas y disensiones de la teoría fundamental psicoanalítica estos conceptos relativos a «la mujer» asociados por el Maestro se encuentren relacionados de modo confuso. Más tardíamente, con la aparición del concepto *género* las pensadoras feministas y también las psicoanalistas contemporáneas han separado las nociones y han entrado en el discurso de la diversidad, de la singularidad, y se han preocupado de distinguir los conceptos unos de otros. Al mismo tiempo, con el advenimiento del pensamiento feminista, el concepto «mujer» como referencia universal ha quedado obsoleto por cuanto se tiene en cuenta para los análisis de diferencias de clase, de etnia, de raza y de opción sexual. Sin embargo, en la época histórica que concierne al presente estudio, aún nos encontramos con planteamientos universales de la categoría «mujer». Es necesario destacar que las controversias sobre la sexualidad femenina entre los y las psicoanalistas en el primer cuarto del siglo xx (a partir de los años veinte) no pueden dejar de incorporar, como un discurso compacto, las nociones de mujer, femineidad, sexualidad y maternidad. Afortunadamente, el Maestro dejó claro que la *pasividad* no era un común denominador de estos conceptos referidos a la mujer, como era la tónica decimonónica de análisis tanto de la sexología como de la filosofía. La maternidad, que fue definida por Freud como el lugar de llegada por excelencia de la construcción de la subjetividad femenina, supone para el

---

puesto que tanto en la teoría psicoanalítica como en la reflexión feminista el sujeto de las mujeres, la subjetividad femenina (que es algo diferente de lo anterior), la sexualidad de las mujeres, la sexualidad femenina (que no es sinónimo de lo anterior), construcción de la diferencia sexual, se encuentran entrelazadas no solo en los textos sino en el pensamiento contemporáneo. Ninguna de estas categorías goza de estatus propio, y todas se encuentran superpuestas en algún lugar de su desarrollo cuando reflexionamos sobre ellas. Solo la conceptualización acerca del género culturalmente construido, puede ayudar a la diferenciación entre mujer y femenino; hombre y masculino. Aun así, es un terreno resbaladizo, tal como el terreno entre lo congénito anatómico y lo construido acerca de su significación, como lo encontramos en las teorías psicoanalíticas.

Maestro un lugar «activo», supone constituirse en sujeto deseante y en objeto de amor de su hijo e hija. Por otra parte, no es menos cierto que —según la teoría— la «maternidad activa» está originada por un destino de objeto que se le impone, puesto que constituye la única compensación frente a la verdad que se le revela a la niña, quien «reconoce el *hecho de su castración*, y con ello también la superioridad del hombre y su propia inferioridad».<sup>21</sup> De esta complejidad se deduce el interrogante: ¿la teoría percibe a la mujer como sujeto o solamente como objeto? Es sujeto cuando desea un hijo; es objeto del deseo del varón que le procurará este hijo; es objeto de amor de su hijo/a; renuncia al *uno universal* (masculino) de la infancia en cuanto «posición fálica» de sujeto deseante. ¿Cómo es para la teoría la subjetivación de la mujer que no sea, estrictamente hablando, la constitución de la feminidad? ¿Si esta no se adquiere, en qué lugar se sitúa el sujeto de las mujeres? Si el único lugar fuera de ella es aquel de la masculinidad, ¿estaríamos frente a una teoría de la subjetivación encerrada por el binomio de los géneros?

En los años veinte del siglo pasado la teoría freudiana se ve cuestionada por la línea emergente de Melanie Klein, y los dos puntos de vista divergentes constituirán una diferente matriz interpretativa que subsiste en el pensamiento psicoanalítico en la actualidad, según la afiliación a una u otra teoría. La controversia sobre el sujeto mujer se gestará en torno a dos conceptos opuestos: la construcción de la subjetividad femenina en torno al falo (Freud y Lacan) o, por el contrario, la constitución de las mujeres a partir de una percepción (inconsciente) de su diferencia como punto de inicio para la construcción de su subjetividad (Klein, Jones, Teoría de las Relaciones Objetales y sus líneas herederas). Otro punto que diferencia la Escuela Vienesa/Francesa, de la Inglesa y seguidores/as es la amenaza de castración: mientras que para Freud y Lacan hay una Ley, que es la Ley del Padre, que impone la separación del *infans* con la madre, para sus desertores será la madre quien amenazará retaliación con respecto a la apropiación imaginaria por parte de su hijo o hija del pene y/o del pecho, que se superponen en un solo objeto deseado.

---

21 Ib.

En la teoría de las Relaciones Objetales (línea disidente de Klein, Jones y otros/as), la madre pasará a primer plano y la vagina —percibida inconscientemente desde la más tierna infancia por la niña— constituirá un argumento a favor del dualismo sexual y será fundamental para la construcción de la feminidad.<sup>22</sup> El complejo de Edipo, que constituye para Freud y Lacan la encrucijada fundamental para la entrada del sujeto en la diferencia sexual y en el orden simbólico que regula dicha diferencia, para sus disidentes no es más que una etapa del desarrollo que se inicia en la muy primera infancia con el apego a la madre, como *Edipo temprano*. De modo que podemos establecer una diferencia entre estas dos principales líneas de análisis: así como la teoría fundadora reconoce (aunque no denuncia) la construcción de la subjetividad humana como resultado de un sistema sexo-género de dominación masculina a partir de una bisexualidad psíquica originaria, organizada, luego, en sexos diferentes gracias a los mandatos de género, la teoría disidente no considera esta ley universal que regula las relaciones de parentesco (prohibición del incesto e intercambio de mujeres), y se presenta con una dimensión deslizante: esta nueva posición teórica arriesga el retorno a un naturalismo cuando sostiene que hombres y mujeres «nacieron como tal»<sup>23</sup> a partir de sus características biológicas y «no se hacen» como efecto del sistema sexo-género.

Sin embargo, uno de los grandes méritos de esta teoría disidente es haber puesto de relieve la importancia de la etapa preedípica para la construcción de las subjetividades, especialmente la relación temprana entre madre e hija, en virtud de una mismidad que crea una retroalimentación particular para la niña y un apego específico que desmonta la teoría freudiana del repudio de lo femenino y lo coloca en clave de autonomía con respecto a la madre. La diferencia consiste en que esta nueva teoría no se plantea un rechazo a «lo femenino», sino a la madre como objeto omni-

---

22 Freud cree que, en la mayoría de los casos, la vagina es descubierta por la niña en la pubertad. En Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Freud, Reich, Laing and women, Nueva York, Vintage Books, 1975, p. 105.

23 No podemos olvidar la frase fundadora de la disidencia de E. Jones, cabeza de la Escuela Inglesa: «Dios los creó hombre y mujer», en S. Tubert, «Introducción», p. 13.

potente que es percibido como poseedor del pecho y del pene (madre y padre como figuras fusionadas). En otras palabras, la construcción de la feminidad para esta segunda línea psicoanalítica no gira solo en torno al hecho de «no ser hombre» o «carecer de pene», sino que se resolverá en los avatares del deseo de apropiación de los tesoros que posee la madre (pecho y pene). Esto causará temor al castigo por parte de la madre, temor a la destrucción del cuerpo por causa de la voracidad en la apropiación de los objetos (pecho y pene), temor al abandono con la consiguiente angustia, lo que se resolverá con la identificación con la madre, por lo tanto, con el camino hacia la maternidad. La dominación masculina para esta segunda línea teórica entra en juego con respecto a la construcción de las relaciones interpersonales y a los papeles sociales, no con respecto a la función estructurante de la feminidad como término subordinado. El orden simbólico que es asumido por los y las teóricos/as freudianos/as y lacanianos/as como el que determina los significantes a través de los cuales el sujeto tendrá que articular su demanda no es tenido, como tal, en consideración. En otras palabras, el papel estructurante de un lenguaje acuñado por el orden patriarcal que transmite una parafernalia de símbolos falocéntricos no cuenta para la construcción de lo inconsciente en esta segunda teoría analítica.

Como señala Tubert, el eje del debate está en aceptar o no que la diferencia sexual es construida por el sistema sexo-género vigente a través del complejo de castración. La psicoanalista señala que la línea disidente de Freud, es decir, la Escuela Inglesa y más tarde sus seguidores, «al despojar al complejo de castración de su papel crucial en la construcción de la diferencia sexual, con el consiguiente recurso a la explicación biológica, produjo correlativamente otra modificación. La crisis del concepto de complejo de castración, que en Freud es la clave para comprender cómo se construye la diferencia de los sexos, condujo a desplazar el acento hacia el tema de la sexualidad femenina [...] al centrar la discusión en la naturaleza de la sexualidad femenina, se la considera con frecuencia como algo aislado, independiente de la división que la crea». Y añade: «el eje del debate, que inicialmente era el establecimiento de la diferencia de los sexos, pasó a ser la definición de lo que cada sexo posee específicamente. La búsqueda de

las esencias supuso un “retorno a la fundamentación *natural*”, en ocasiones *biológica*, de la cual Freud explícitamente había buscado apartar al psicoanálisis». Más aún: «en la mayoría de los casos se presupone, ya sea en forma explícita o implícita, que existen una masculinidad y una feminidad innatas que corresponden directamente al hombre y a la mujer en tanto cuerpos anatómicamente diferenciados». <sup>24</sup>

La crítica que hace Tubert a la línea disidente kleiniana es un punto de vista a tener en cuenta. Afirma: «la ausencia de pene en la mujer es significativa solo en la medida en que proporciona una significación a la prohibición paterna de los deseos incestuosos. El cuerpo de la mujer, en sí mismo, no indica ni inicia nada». <sup>25</sup> No cabría cambio cultural si masculinidad y feminidad estuvieran dadas constitucionalmente en hombres y mujeres dependiendo de su anatomía. La diversidad sexual de la que es testigo el siglo XXI tendría que ser considerada —al estilo del higienismo decimonónico— una perversión, un comportamiento antinatural, una degeneración. Mientras que la posición freudiana, por androcéntrica que nos parezca, alude directamente a una construcción simbólica patriarcal que configura las subjetividades en clave de dominación masculina. Desde esta perspectiva, resulta posible, entonces, la lectura crítica del sistema sexo-género y el análisis de las nuevas sexualidades contemporáneas como un fenómeno emergente de una fisura en dicho sistema. Para la psicoanalista inglesa feminista Juliet Mitchell, que tuvo gran importancia en los años sesenta para el reposicionamiento de la teoría de Freud que permitía colaborar con el feminismo, el psicoanálisis freudiano (y, añadiríamos, la lectura del mismo por parte de Lacan) sería un «análisis de los efectos del malestar correspondientes a la sociedad patriarcal moderna». <sup>26</sup>

En efecto, esta afirmación puede ser válida sin necesariamente volver ilegítimas las críticas al androcentrismo de la teoría freudiana, por tres razones: 1) la teoría está desarrollada en un momento

---

24 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 14.

25 *Ib.*, p. 48.

26 Juliet Mitchell, en Débora Tajer, «Introducción», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000, p. 47.

histórico de reforzamiento del patriarcado y es contemporánea de la misoginia decimonónica, que se desarrolla como defensa frente a los reclamos de emancipación de las mujeres; 2) los y las psicoanalistas clásicos/as, en especial Freud y sus discípulos/as más cercanos/as, son, innegablemente, un producto de la clase burguesa y patriarcal, comparten una representación del mundo desde un lugar hegemónico y provienen de profesiones que construyeron el dispositivo foucaultiano de la sexualidad para su creación y control<sup>27</sup> (médicos y sexólogos); y 3) este estado de cosas hace que los y las psicoanalistas de la época estén habilitados para reconocer en el discurso de sus pacientes la influencia de los mandatos de género de la Modernidad y, de este modo, denunciar (involuntariamente) los resabios de la misoginia decimonónica en la sintomatología y en los historiales clínicos de sus analizandos/as. Al mismo tiempo, desde una programación burguesa y patriarcal, la lectura de los y las psicoanalistas de la época privilegiarán un tipo de interpretación que remitirá a la construcción de los sujetos por el sistema sexo-género vigente. De este modo, se potenciará un discurso acerca de los humanos que superpondrá una interpretación androcéntrica a una realidad marcada por el sistema patriarcal. Este último punto, que rescata Mitchell, se presta a dos posturas disímiles: considerar toda la teoría como una interpretación sesgada que refuerza el patriarcado, o considerarla como una fuente de información que denuncia la influencia fundamental del sistema en la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres.

Por último, es necesario señalar que la perspectiva de Freud y más tarde de sus seguidores/as se basa en la existencia de una bisexualidad psíquica para ambos sexos, que deberá regularse durante los avatares del sometimiento a la ley de la diferencia sexual de nuestro sistema sexo-género. El amor-odio hacia la madre —primario para ambos sexos— y la identificación/deseo del pene del padre ulterior permiten a Freud sostener la bisexualidad psíquica a causa de la ambigüedad de estos sentimientos, según observa Kristeva.<sup>28</sup> Como señala Lacan en 1958, «las implicaciones [no han sido]

---

27 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 211.

28 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 174.

jamás desautorizadas de la bisexualidad psíquica, referida en primer lugar a las duplicaciones anatómicas, pero transferidas en mayor medida a la cuenta de las identificaciones personológicas».<sup>29</sup> Y a partir de los avatares de la mujer con el cambio de objeto de la madre al padre, Freud se pregunta: «¿Qué quiere una mujer?», mientras que Melanie Klein no se plantea este interrogante. Afirma Kristeva que, para Klein, «el deseo femenino, más que cualquier otro, si acaso es posible, está determinado por la angustia»<sup>30</sup> y la búsqueda de incorporación de un objeto libidinal «bueno» que tiene como modelo el pene fundido con el pecho materno.

El hecho de plantear la bisexualidad psíquica en primer plano, como es el caso de Freud y sus seguidores, también da cuenta de la influencia del Romanticismo. Según apuntan Roudinesco y Plon, «al darwinismo y a la embriología, Fliess [amigo y colega de Freud, principal inspirador de la teoría de la bisexualidad psíquica] agregaba toda la tradición romántica de la medicina alemana, la que se encontraba, de hecho, en los escritores de fin de siglo marcados por los trabajos de Johann Jacob Bachofen (1815-1887) sobre el matriarcado y el patriarcado. De August Strindberg (1849-1912) a Otto Weininger, pasando por Karl Kraus y Daniel Paul Schreber, el doble tema de la nostalgia de lo femenino y la amenaza de la feminización de la sociedad alimentaba los interrogantes en el fin del siglo, en plena reflexión sobre las condiciones de una reformulación de la familia burguesa y de una redistribución de las relaciones de identidad entre los sexos».<sup>31</sup> Para Freud el interés en la bisexualidad psíquica radica en descubrir de qué modo los sujetos de ambos sexos reprimen en sí mismos/as las características del sexo opuesto. Desarrolla entonces la teoría de una libido (masculina en el sentido de «activa») igual para ambos sexos y así, señala el *Dictionnaire*, incluir «la diferencia de los sexos en el marco universal del monismo sexual (o falocentrismo) de tipo igualitario».<sup>32</sup> Cuando surgen

---

29 Jacques Lacan, «Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina», 1958, en J. Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985, p. 65.

30 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 174.

31 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 125.

32 *Ib.*, p. 127.

las polémicas sobre la sexualidad femenina, los y las analistas que sostienen el monismo sexual (Freud, Helen Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot, Ruth Mack Brunswick) y los opuestos disidentes (Jones, Klein) volverán más complejo el concepto de bisexualidad psíquica y será solo con una generación posterior de psicoanalistas y en especial con la creación del concepto *género* de Robert Stoller (1960) como se podrán componer nuevas líneas de análisis.<sup>33</sup> La intuición freudiana al respecto podría resumirse en que los seres humanos nacen con las mismas posibilidades de desear activamente al otro, pero se diferencian en dos posiciones, la femenina y masculina, en general de acuerdo con su sexo, por efectos de los mandatos del sistema sexo-género patriarcal. «Proclamaba Freud la no-diferenciación inconsciente de los dos sexos bajo la categoría de un solo principio masculino y de una organización edípica en términos de disimetría», indica el *Dictionnaire*.<sup>34</sup> La posición femenina es aquella subordinada y la que debe optar por ser el objeto de deseo del sujeto masculino y desear un hijo como compensación.

#### 4.2. Nuevos planteamientos sobre el sujeto mujer y su sexualidad

Después de los planteamientos freudianos sobre el monismo sexual a partir de 1905 con la redacción de *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, y tal como afirma el *Dictionnaire* desde una perspectiva falocéntrica pero a la vez igualitaria, resulta más fácil para las mujeres ser aceptadas en esta nueva profesión. Desde los años veinte las psicoanalistas tienen sus propias ideas acerca de la construcción de la subjetividad femenina, lo que culmina en polémica en el año 1927 en Innsbruck, donde la Asociación Psicoanalítica Internacional organiza un congreso de psicoanálisis sobre sexualidad femenina que reúne a la línea clásica y a varias teorías disidentes. En efecto, las mujeres psicoanalistas que ya ejercían en la época, tales como Helen Deutsch, Karen Horney, Melanie Klein, Jeanne Lampl-de Groot, Ruth Mack Brunswick, Josine Müller y Marie Bonaparte tienen algo que aportar a la teoría acerca de la

---

33 Ib., p. 128.

34 Ib., p. 995.



subjetividad femenina. Algunas de ellas teorizan en oposición a Freud, como es el caso de Klein y Horney, apoyadas por Ernest Jones, discípulo de Freud y más tarde su biógrafo. Otras, tales como Deutsch y Bonaparte, refuerzan los predicados del Maestro. La gran crítica que surge desde Jones y Klein es contra la «extravagante hipótesis freudiana de la ausencia en la niña del sentimiento de vagina».<sup>35</sup> Cuatro años más tarde, las discípulas Deutsch y Lampl-de Groot obtendrán el reconocimiento expreso de Freud en su artículo de 1931 «Sexualidad femenina», especialmente en lo que respecta a la investigación de estas terapeutas sobre la primera infancia con relación a la madre. En su artículo del año 1933 «La feminidad», Freud menciona a Mack Brunswick y a análisis de la temprana infancia de la niña y su relación con la madre. En cualquier caso, disidentes o no, el mérito de los descubrimientos de las mujeres psicoanalistas consiste en haber instalado la importancia de las relaciones tempranas del *infans* con la madre, en especial de la niña con su homóloga, como matriz de identificación.

Como hemos visto anteriormente, para la línea disidente de Melanie Klein, la madre adquirirá un papel preponderante en la formación de la subjetividad tanto de hombres como de mujeres. La maternidad no será considerada solo como la búsqueda de una compensación «por no haber nacido varón», sino que constituirá la matriz fundante de la construcción de la subjetividad, desde los avatares y las relaciones tempranas de los hijos/as con la madre. Como hemos indicado, para estos psicoanalistas, como Jones, Klein y seguidores/as, el padre no es predominante para el destino de los humanos, sino la madre, quien es vista por el *infans* como fusionada con el padre o poseedora de su pene. Señala Julia Kristeva que, «bajo la autoridad (que otros llamarán “simbólica”) del padre, acerca de la cual ella [Melanie Klein] no habla, Melanie diagnostica el poder de la madre, que considera el verdadero sostén de toda ley».<sup>36</sup>

El precursor de una nueva visión acerca de la construcción de la subjetividad femenina fue discípulo contemporáneo de Freud,

---

35 Ib., p. 994.

36 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 261.

Karl Abraham (1877-1925), quien, a su vez, fue el psicoanalista de Helen Deutsch, Karen Horney y Melanie Klein. Resulta paradójica la postura de Abraham con respecto a la subjetividad de las mujeres: por una parte, según señala Juliet Mitchell, Abraham habría estado «explícitamente interesado en el reclamo hecho por el movimiento contemporáneo de mujeres»,<sup>37</sup> y aunque considera que el deseo de paridad de las mujeres es una manifestación del complejo de castración, no lo califica, sin embargo, de manifestación neurótica. Por otra parte, en el texto que escribe como respuesta al artículo de Freud de 1918 «El tabú de la virginidad», Abraham, que en cierto modo difiere de Freud, completa la teoría de este último con un giro naturalista que indica que la mujer se sabe mutilada desde el nacimiento.

Uno de los temas que Freud aborda en su artículo es cómo la cultura y la educación conllevan para la mujer una represión sexual acentuada y que, como reacción por la magnitud de la resistencia sexual vencida, la mujer entraría en una situación de servidumbre con el hombre que la desflora. Añade el Maestro que, a su vez, para el hombre es importante la virginidad de la mujer, como consecuencia del «derecho exclusivo de propiedad que constituye la esencia de la monogamia, una extensión de este monopolio al pasado de la mujer». <sup>38</sup> El rechazo inicial al desfloramiento y la frigidez momentánea acompañan el proceso sexual de la mujer, en especial porque su primera aventura con la sexualidad tuvo carácter «masculino» por la excitación del clítoris y no de la vagina. Para Freud es significativo, entonces, tanto lo relativo a la envidia del pene, como consecuencia de su desilusión con el clítoris que no se desarrolla, como las características culturales que marcan el proceso de la sexuación en las mujeres.

Para Abraham el fenómeno de inferioridad en la niña es fundamental y no consiste en la consecuencia de un placer experimentado en el clítoris que daría lugar al deseo de un órgano por desarrollar. La niña se sentiría mutilada al descubrir su cuerpo sin pene y esta mutilación sería confirmada por la menstruación y la desfloración,

---

37 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 123.

38 S. Freud, *El tabú de la virginidad*, 1917-1918, p. 2444.

ambas, representaciones de una herida. Asimismo, niños y niñas asociarían el amor al regalo: primero, la madre les daría la leche y ellos, a su vez, le retribuirían con las heces. El niño creería que al regalar las heces también podría perder el pene, y la niña, por el contrario, que podría adquirirlo en función de una cierta analogía imaginaria de la forma del pene y del producto evacuado. Al ver la niña que esto no sucede, desplaza su deseo a algo que sí puede recibir como regalo: un hijo. Envidiaría, entonces, los bebés de la madre<sup>39</sup> y esperaría un bebé del padre. Este deseo de hijo sería, al igual que en Freud, una condición para alcanzar la feminidad normal. El giro naturalista que da Abraham a la teoría lo diferencia de Freud, en el sentido de que para Abraham —antes del complejo de castración y de la asunción de la diferencia sexual— existirían niños y niñas diferenciados/as psíquicamente, que reaccionarían de manera distinta frente a la posesión del pene o su carencia.<sup>40</sup>

En la teoría freudiana, ambos, niño y niña, crecerían indiferenciados psíquicamente hasta darse cuenta de la diferencia anatómica y del significado que esta tiene en el contexto patriarcal. La frase de Freud en el año 1933 en su artículo «La feminidad» es esclarecedora al respecto: «También el complejo de castración de la niña es iniciado por la visión del genital del otro sexo. La niña advierte en seguida la diferencia y —*preciso es confesarlo*— también su significación. Se siente en grave situación de inferioridad».<sup>41</sup> Resultan relevantes varios detalles de esta frase: la niña advierte la «significación» que tiene la diferencia sexual, en otras palabras, la importancia de nacer con pene, pues es un atributo valorado en el sistema sexo-género que nos rige. Ser mujer no es equivalente a ser varón. A continuación, y con un cierto pudor, Freud añade: «preciso es confesarlo». ¿Qué habría que «confesar»? Habitualmente, una confesión consiste en una declaración de algo que se mantiene oculto. En otras palabras, lo que es «preciso confesar» es que la significación de valoración de los atributos masculinos sobre los femeninos es una realidad cultural.

---

39 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 124.

40 Juliet Mitchell, «Introduction», en *Feminine sexuality*, Londres, Macmillan, 1981, en S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 47.

41 S. Freud, *La feminidad*, p. 3172. La cursiva es mía.

Algún pudor le causa al Maestro tener que admitir que esta civilización ha hecho de los atributos masculinos un símbolo de superioridad. Esto, claro está, en función de la existencia de la dominación masculina que Freud mismo hace presente en su escrito antropológico *Tótem y tabú*. Entre líneas podemos leer en «la confesión» freudiana una cierta denuncia de la arbitrariedad de estos hechos, si interpretamos su pudor en tener que reconocer este estado de cosas.

Sin embargo, para Abraham esta dimensión simbólica y cultural no parece estar en juego. «Si se acepta que el cuerpo *real* motiva la organización del sujeto en su sexualidad femenina o masculina, se excluye automáticamente la dimensión histórica, simbólica de su constitución», señala Tubert.<sup>42</sup> No es evidente que Freud, aun cuando da cabida a la dimensión simbólica, haya reconocido la dimensión histórica, y esto es lo que generalmente se le reprocha. Como indica Beauvoir, «el simbolismo no cae del cielo ni brota de las profundidades subterráneas: ha sido elaborado, como el lenguaje, por la realidad humana».<sup>43</sup> Pero esto no es reconocido abiertamente por el Maestro. Por su parte, Abraham no desconoce la prohibición del incesto, pero no refiere a la Ley del Padre como aquello que vuelve significativa la pérdida o carencia del pene como un bien valorado, condición para que se estructuren los lugares masculino y femenino, como hace Freud. Lo paradójico en Abraham consiste en que, si bien no considera las demandas de paridad de las mujeres como un síntoma neurótico producto del complejo de castración, afirma que la diferencia sexual psíquica es constitucional y no construida. Como si la envidia del pene fuera constitutiva del hecho de la diferencia y no apareciera en función de lo que en este sistema sexo-género significa la posesión de un determinado órgano. Todo sucede como si la niña, constitucionalmente, se diera cuenta de su «mutilación», como si esta fuera *per se*, y no en función de una valoración arbitraria concedida al atributo masculino.

Resulta incomprensible esta postura de Abraham, como si existiera una disociación entre su teoría psicoanalítica y su pensamiento

---

42 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 48.

43 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 110.

político-social. Si a partir de este último él está interesado en la lucha de las mujeres por sus derechos, tendría que aceptar que en algún lugar de la psiquis femenina queda una percepción de ellas mismas como sujetos iguales a los varones, como expresa Freud cuando escribe que «es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano».<sup>44</sup> Si la mujer constitucionalmente se siente mutilada —como afirma Abraham—, se entrega de manera innata a la alteridad, es decir, pasa a formar parte de aquel segmento de la humanidad subordinada e inferior, no tendría que luchar por sus derechos puesto que estaría implícita en su construcción de la subjetividad una posición no cuestionable, a partir de un desarrollo desde el nacimiento en una situación considerada inferior. Lo que, a nuestro juicio, hace cuestionable para las mujeres su situación de subordinación es la percepción de la arbitrariedad de la valoración de lo masculino sobre lo femenino, y la única forma de percibir esta arbitrariedad es haber sufrido los avatares del proceso de feminización producto del complejo de castración en el sistema sexo-género vigente. Como bien expresa Simone de Beauvoir, «para quien se plantea ante sí como el Uno, es una experiencia extraña ser revelado a sí mismo como alteridad».<sup>45</sup> En otras palabras, la vivencia infantil que Freud denomina masculina (libido única para ambos sexos) sería aquel período en que la niña integró lo «humano», con todo el abanico deseante —fue parte del *uno universal* antes de «descubrir» su diferencia—, es decir, el momento en que estuvo en un lugar de sujeto de deseo (siendo el objeto en ese momento el Otro, la madre). A este lugar, la niña hubo de renunciar para situarse en la posición femenina que el sistema simbólico patriarcal le exige, es decir, en un lugar de objeto, de complemento, de subordinación.<sup>46</sup>

En este sentido, la envidia del pene destacada por Freud estaría más cerca de los planteamientos feministas ya que está construida

---

44 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.

45 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, pp. 41 y 45.

46 Por esto las reivindicaciones del Feminismo de la Igualdad deberían corresponder a una cierta afinidad con la línea freudiana y lacaniana, que, como señala el *Dictionnaire*, al estilo del marqués de Condorcet, concede a las mujeres el derecho a la universalidad cuando alude al monismo sexual (E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 996).

sobre la base de una valoración *dada* del pene, y no de una percepción *a priori* de carencia. En efecto, si definimos a la mujer como que «nace» mutilada y sabe de su inferioridad de forma constitucional, estamos cerrando la puerta a todo posible cambio en las subjetividades. La llegada del siglo XXI —con un mayor protagonismo público de las mujeres, con un control de la maternidad eficaz, con la revolución de las familias (hogares mono y homoparentales, familias extendidas por emparejamientos sucesivos),<sup>47</sup> con la proliferación de sujetos transgénero y transexuales y con la emergencia de los movimientos sociales de aceptación de la homosexualidad— nos proporciona una evidencia acerca de que las subjetividades «se hacen» y no nacen determinadas por su biología. En otras palabras, que una cierta erosión del sistema sexo-género patriarcal puede contribuir a desestabilizar los mandatos rígidos de género, no solo en cuanto a papeles sociales se refiere sino también a la representación interna de los sujetos acerca de ellos mismos.

Sobre la base de esta paradoja de Abraham, se construirá más tarde la línea disidente de la Escuela Inglesa y tendrá enorme influencia en el pensamiento de Melanie Klein, que, como ya hemos visto, fue su paciente.<sup>48</sup> Para esta línea de trabajo, niños y niñas nacen diferenciados; la niña tendría una percepción inconsciente de su vagina y de su «no pene», y sus avatares no tendrían directamente que ver con la ley patriarcal, sino con una dinámica de posesión e incorporación de lo que le falta. Como hemos señalado en el capítulo anterior, la fantasía de posesión-incorporación del pene desencadenaría para la niña el miedo a la retaliación por parte de la madre, que es la dueña del órgano paterno. A su vez, Klein incorpora la idea de Abraham con respecto a una diferenciación de los sexos previa a la etapa edípica, o sea, ignorando el proceso de la Ley del Padre como organización del sistema sexo-género. Melanie Klein asegura que

---

47 E. Roudinesco, *La familia en desorden*.

48 Los y las seguidores/as de esta influencia, si bien no tienen en cuenta el papel del sistema sexo-género en la formación de las subjetividades, se van a preocupar, más tarde, de las consecuencias de los papeles desiguales de mujeres y hombres en la sociedad. Se repetiría, entonces, la contradicción de Abraham: el interés de la reivindicación de las mujeres resultaría incompatible con la afirmación de una feminidad esencial.

«los niños muestran a menudo, ya al principio de su segundo año, una marcada preferencia por el progenitor del sexo opuesto y otros indicios de tendencias edípicas incipientes». <sup>49</sup> Añade Klein que en una serie de análisis descubre que «la elección de la niña del padre como objeto de amor seguía al destete», lo cual intenta probar que la diferencia de los sexos es innata y no surge como resultado de la prohibición del incesto y todo el camino simbólico que señaló Freud. El camino hacia la feminidad (o la masculinidad) es parte del desarrollo de la niña o niño, respectivamente, sin depender para nada de los avatares de los sujetos en el sistema sexo-género que nos rige. En otras palabras, se plantea el predominio de la anatomía sobre la cultura y la simbolización. Es la falta de pene *per se* la que define la subordinación de la mujer y no la *significación* que esta falta adquiere en un sistema que valora lo masculino sobre lo femenino. Para Jones y Klein, el destino normal de los sujetos sería la heterosexualidad y cualquier desvío de la misma dependería de posiciones singulares defensivas, reactivas y patológicas. El problema que plantea esta nueva línea de interpretación es que escamotea la teoría de la bisexualidad psíquica que propone como punto de partida la teoría freudiana, es decir, que lo inconsciente humano en principio no es monosexuado, precisamente para abandonar los presupuestos naturalistas ilustrados.

Esta segunda línea psicoanalítica abre la posibilidad de reforzar la institución de la heterosexualidad obligatoria. Así como el planteamiento freudiano posiciona a la maternidad como la meta para la feminidad de la mujer, el planteamiento de Jones y Klein hacen de la heterosexualidad una condición humana inapelable con respecto a la normalidad en hombres y mujeres. Ambas perspectivas refuerzan los propósitos patriarcales modernos, convirtiendo la heterosexualidad obligatoria y la maternidad como los destinos para los sujetos mujeres, lo que conviene a la nueva organización de la democracia. En términos de la feminista Adrienne Rich, tanto «la heterosexualidad como la maternidad necesitan ser reconocidas y estudiadas como *instituciones políticas*», lo cual es rechazado por la

---

49 Melanie Klein, «Principios psicológicos del análisis infantil», 1926, en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 138.

teoría psicoanalítica cuando asume ambas inclinaciones como si fueran inherentes a la subjetividad femenina. El mérito del falocentrismo freudiano consiste precisamente en dar cabida a una interpretación simbólica de su perspectiva. Si bien el Maestro afirma en 1924 que la «anatomía es el destino»,<sup>50</sup> añade que niños y niñas creen que la masculinidad es universal (posesión del pene) y que, en función de la percepción de que ello no es así, la niña debería «emigrar» de su condición de pertenencia a lo universal e instalarse en la diferencia. Esta perspectiva permite el desarrollo simbólico del tema de la castración, en el sentido de que, «si bien hay consecuencias psíquicas por la diferencia sexual anatómica, lo determinante no es la anatomía sino los complejos representacionales que inciden en cómo cada uno se posiciona con relación a la falta», como aseguran Bazzano y Gandolfo.<sup>51</sup>

La aportación de Lacan consiste en haber derivado de los planteamientos freudianos el concepto de castración simbólica, que se referiría a la falta simbólica de un objeto imaginario. La interpretación freudiana se aclara de este modo y se puede extrapolar a una afirmación culturalista más que psicoanalítica: la posesión del falo indica dominación. Niños y niñas creen que hombres y mujeres (los adultos) poseen aquello que a ellos les falta (en otras palabras, están completos y no necesitan nada en comparación con su propio desamparo) y lo imaginan a través de un fetiche: el pene, que es lo característico del colectivo dominante. Más tarde, niños y niñas comprenderán que no son todos los adultos los portadores del falo o del poder, sino un grupo: los varones. Desde la «traducción» lacaniana del complejo de castración resulta posible, entonces, desarrollar una reflexión crítica acerca de la construcción de las subjetividades en tanto resultado del sistema sexo-género patriarcal vigente. La creencia en la universalidad de la posesión del falo está estrechamente unida a la bisexualidad psíquica (posibilidad de identificación indistinta con ambos padres), a través de la cual el deseo por el objeto es aún indeterminado puesto que la diferencia de los sexos no está aún

---

50 S. Freud, *La disolución del complejo de Edipo*, p. 2750.

51 Blanca Bazzano y Ricardo Gandolfo, «Precisiones sobre el complejo de castración y la noción de falo», ficha de cátedra, año 2002, en <[www.psicologia.unt.edu.ar/](http://www.psicologia.unt.edu.ar/)>.



instituida: la concepción de heterosexualidad desde el nacimiento pondría indirectamente en cuestión este proceso y daría lugar a una posición estática de las subjetividades, regidas exclusivamente por su anatomía.

Es esta indeterminación que plantea Freud de los primeros años de niños y niñas, conocida como monismo sexual, la que es criticada por la línea disidente como una posición androcéntrica del Maestro. En efecto, y esto es innegable, Freud asegura que todo lo que sucede al ser humano antes del complejo de Edipo y de la castración está en clave masculina. Sin embargo, ¿no está indirectamente revelando que la definición de sujeto y de *uno universal* se ha escrito en la historia en clave masculina? Ernest Jones en su oposición al monismo sexual freudiano escribe, en su texto *La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina*: «surge una sana sospecha ante el hecho de que los psicoanalistas hombres hayan sido llevados a adoptar una posición falocéntrica excesiva en este asunto siendo proporcionalmente subestimada la importancia de los órganos femeninos». <sup>52</sup> La «sana sospecha» habría que extenderla, entonces, a toda teoría sobre lo humano hasta la fecha de su artículo y a la concepción de la cultura en general que se refleja en los escritos freudianos. Sin embargo, no es esta la crítica que realiza la línea disidente. La afirmación de Jones nos ilustra que la cuestión del dualismo sexual, que preconiza la Escuela Inglesa *versus* el monismo sexual freudiano, es para los primeros una cuestión de órganos y no de la significación de dichos órganos. Es decir, es cuestión de anatomía y no de la significación que adquiere dicha anatomía en el sistema patriarcal. Reivindicar el conocimiento inconsciente y constitucional de la vagina por parte de la niña y la opción temprana por el padre como objeto de amor no debería tener, *per se*, la consecuencia de que la niña se sienta mutilada y desvalore su cuerpo, tal como asegura Abraham. ¿En función de qué mandato o de qué criterio la niña lee su anatomía como «mutilada» si, al mismo tiempo, tiene conocimiento de su vagina? Solo en función de una significación dada por un sistema simbólico que valora lo masculino sobre lo femenino, a partir de lo cual la

---

52 E. Jones, «La fase precoz...», p. 24.

imagen del pene constituye un atributo de valor para quien lo posee y de desvalorización para quien carece de él. La significación que adquiere el órgano, en función de una política de dominación masculina, no será reconocida por la línea disidente.

Por el contrario, la anatomía femenina es puesta en relieve por esta línea disidente: pecho y pene, según estas observaciones, se confundirían en el imaginario infantil. El deseo de incorporación iría, ora para el uno, ora para el otro, o para ambos fundidos en uno, lo que no significa forzosamente bisexualidad inicial, sino percepción de los padres como cuerpos combinados. Jones expresa que el deseo de incorporación oral del pene como sucesor del pecho por parte de la niña evoluciona en la mujer a un deseo de incorporación del pene por la vagina. Según él, existe una transición directa entre la fase oral y edípica, y la manipulación del clítoris se acompañaría de fantasías de *fellatio*.<sup>53</sup> Al respecto, años más tarde, en el seminario 5 de 1958,<sup>54</sup> Lacan cuestiona esta definición de Jones de que «la mujer nace mujer», y se refiere a que el camino que la mujer debe hacer, desde el clítoris placentero a reconocer la vagina como centro de placer, es mucho más complejo que una simple transición como si la vagina, heredera de la fantasía de *fellatio*, se constituyera en una boca. Señala Lacan que, según estos presupuestos, parecería que «la evolución de la sexualidad de la mujer estaría abocada a esta digresión y a este artificialismo». Y agrega, en sus *Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina*, que la frase de Jones «¿Una mujer nace o se hace?»<sup>55</sup> la considera un agravio al sexo femenino, pues el proceso de devenir hombre o mujer, «se trata de la función equívoca de la fase fálica en los dos sexos»,<sup>56</sup> y no solo en las mujeres. De manera que la línea principal de disidencia con respecto a la posición freudiana arriesga en sus afirmaciones la naturalización de la teoría.

---

53 Ib., p. 31.

54 J. Lacan, *Seminario 5, 12 de marzo de 1958*, transcripción, pp. 53-54.

55 No es equiparable la frase de Jones a la frase de Beauvoir: «la mujer no nace, se hace», ya que la interrogación de Jones ya conoce la respuesta y esta es: «la mujer nace mujer, no se hace».

56 J. Lacan, «Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina», p. 68.

### 4.3. De la preponderancia del padre a la madre omnipotente

Por su parte, como hemos señalado, Melanie Klein establece en su teoría la importancia del cuerpo de la madre para la constitución del sujeto, mujer y hombre, ya que es el primer objeto con que el sujeto se pone en relación y quiere poseer. El pecho de la madre, por lo tanto, tendrá el protagonismo. El pecho sería el primer objeto de amor para el *infans* y se dividiría en pecho bueno —cuando satisface— y pecho malo —cuando frustra—, primera disociación relativa a los sentimientos de amor y odio.<sup>57</sup> Se ama lo que satisface, se odia lo que frustra. Señala Klein: «La evolución del niño pequeño está gobernada por los mecanismos de introyección y proyección.<sup>58</sup> Desde el comienzo, el yo introyecta objetos “buenos” y “malos”, siendo el pecho de la madre el prototipo de ambos: de los objetos buenos cuando el niño lo consigue, y de los malos cuando le es negado. Esto se debe a que el bebé proyecta su propia agresión sobre estos objetos que siente que son malos, y no solo porque frustran sus deseos: el niño los concibe como realmente peligrosos, como perseguidores que teme que lo devoren».<sup>59</sup> Los objetos frustrantes (el pecho que no satisface) se vuelven malos doblemente: porque frustran y porque están investidos por la agresión del bebé. Esta fantasía de destrucción, a su vez, depende de un mecanismo comparable a un *boomerang*, ya que el *infans* siente que el odio que proyectó se volvería en su contra y atacaría su cuerpo del mismo modo que él atacó, en su fantasía, aquel de la madre que lo pudo frustrar. De modo que la madre, cuando pasa a ser percibida como un todo por el *infans*, heredará la ambivalencia «amor/odio» producto de esta escisión primaria en «objeto bueno» y «objeto malo». Esto constituirá una fuente de depresión, ya que destruir en fantasía el objeto malo conlleva la destrucción

---

57 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 74.

58 Introyección es «un proceso por el cual el sujeto hace pasar, en forma fantasmática de “fuera” a “dentro” objetos y cualidades de estos objetos. Proyección es una “operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso ‘objetos’ [...] que rechaza en sí mismo», en J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, pp. 216 y 318.

59 M. Klein, «Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos», 1825, en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 267.

del objeto bueno puesto que son lo mismo, con el consiguiente riesgo de desamparo. La vulgarización psicoanalítica ha transformado esta observación kleiniana en «madre buena» y «madre mala», lo que, de algún modo, consigue perpetuar la imagen decimonónica de «mujer ideal» *versus* «mujer malvada».

Lo que no se interroga el psicoanálisis es en qué medida estas percepciones fantasmáticas de la infancia perduran en la vida adulta. En el análisis freudiano, el niño varón —al percibir el hecho de que la niña no tiene pene— elabora la teoría de la castración y de la inferioridad femenina. Esta creencia infantil ha sido un eje básico para justificar la dominación masculina. En el análisis kleiniano, el *infans* crece ambivalente frente a la madre: ella está escindida entre su bondad y su maldad. Esta fantasía podría ser el eje de la idealización *versus* vituperio de la representación de la mujer ¿No sería adecuado pensar que las fantasías infantiles se encuentran influidas por toda la mitología que ha idealizado, y a la vez vituperado, lo femenino? ¿No sería adecuado pensar lo inverso: que las creencias infantiles conservadas por los varones en la edad adulta crean la mitología? ¿No sería adecuado pensar en una retroalimentación entre los mitos y las fantasías, lo que procura una creencia que persiste en la edad adulta y genera representaciones dicotómicas de la mujer? Como señala Beauvoir, las representaciones colectivas participan del binarismo de los opuestos, tales como fálico/castrado, madre buena/madre mala, en este caso. De este modo, la representación de la madre tanto puede estar asociada a la vida como a la muerte. María y Eva, Salomé y Beatriz, la Mantis Religiosa que devora a los hombres y la Musa que inspira a los poetas.<sup>60</sup>

Tal como apuntamos en los primeros capítulos, el arte y la literatura se han preocupado muy especialmente de multiplicar esta ambivalencia y de erotizarla. La misoginia romántica se extiende así desde la filosofía a otras disciplinas durante el siglo XIX, hasta hacer de esta dualidad el patrón por excelencia que adquiere la representación de la mujer moderna: idealizada y virtuosa frente a maléfica y vituperable. En otras palabras y en clave política, se vuelve ame-

---

60 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, pp. 352-353.

nazante y, por tanto, asociada al mal «aquella mujer» que reivindica la emancipación y la liberación (asociada a los valores fálicos); permanece impoluta de vituperio aquella otra que acepta la subordinación (asociada a la aceptación de la castración) y, por ello, no reconoce que los derechos de la nueva democracia también le conciernen. El abandono de la postura fálica de la niña de la primera infancia, como sostiene Freud, así como el sentimiento de mutilación del que habla Abraham, llevarían a la mujer —en términos de su desarrollo normal— al deseo de hijo. El discurso acerca de la asociación tan estrecha entre subjetividad femenina y función reproductiva tiene como consecuencia desanimar a la mujer en su participación en la vida pública. El patriarcado se encuentra con una seria amenaza frente a las mujeres que reclaman una posición ciudadana y que no admiten la subordinación.<sup>61</sup> El binarismo entre mujer ensalzada y mujer vituperada es un discurso recurrente y extenso que anima los mandatos de género de la Modernidad. Cabe preguntarse en qué medida esta dicotomía de la figura femenina —tan profundamente desarrollada en el siglo XIX con proyección en el XX— se encuentra presente en la interpretación que hace Melanie Klein de la supuesta percepción del *infans* con respecto a su madre y, agregaríamos, del varón adulto con respecto a la mujer, heredera de su figura. Al igual que la teoría freudiana refleja el falicismo de la construcción psíquica masculina, la teoría disidente, por más que rescata el protagonismo de lo femenino, no es ajena a la construcción decimonónica de la representación de la feminidad.

Al igual que el reproche que hace Beauvoir al pensamiento freudiano acerca de la envidia del pene y que se expresa de este modo: «la envidia de la niña, cuando se presenta, resulta de una valoración previa de la virilidad: Freud la da por hecha, cuando debería dar cuenta de ella»,<sup>62</sup> podemos reclamar de la teoría kleiniana una mayor reflexión frente al binarismo que plantea, sobre todo, frente al eco mítico que en él encontramos con respecto a la figura de la madre. Beauvoir añade que «el falo tiene tanto valor porque simboliza una soberanía que se manifiesta en otros ámbitos», lo cual

---

61 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 29.

62 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 105.

no es explicitado por Freud para justificar la creencia infantil de la castración de la mujer y de su inferioridad. Este mismo argumento podría ser usado para cuestionar la teoría kleiniana: en qué medida la interpretación pendular que realiza poniendo lo femenino como protagonista no incurre también en el hecho de usar —como fundamentales de su andamiaje explicativo— creencias masculinas sobre la mujer que han prevalecido durante siglos en los mitos y, especialmente, en la reviviscencia reciente de ellos en el siglo XIX con proyección en el XX.

A este respecto, señala Kristeva que «el pecho bueno, que se convierte en el núcleo del yo y garantiza su solidez, está también lleno de trampas. Ligada a la escisión, la idealización del pecho empuja a la *exageración de sus buenas cualidades* para cerrar el paso al miedo al pecho malo, perseguidor. Aunque corolario del miedo a las persecuciones, la idealización proviene en igual medida de deseos pulsionales que aspiran a una idealización».<sup>63</sup> ¿Cabe pensar que este mecanismo infantil se hubiera repetido en el colectivo masculino adulto de la misoginia romántica? Frente al miedo a los aspectos amenazantes de las mujeres que luchaban por su emancipación y liberación de los hombres, ¿se habrán reforzado las idealizaciones de las «otras» cualidades femeninas, o sea, aquellas de abnegación y entrega que les convenía? Como bien apunta Puleo, «la mística de la madre inaugura un nuevo estatus de la mujer como lo prueban algunos estudios de derecho de la época».<sup>64</sup> Podemos pensar, a partir de lo que señala la filósofa, que el impulso que el Estado decimonónico confiere al mandato de la maternidad y el poder del reinado doméstico que le confiere a la mujer resultan preferibles para la democracia incipiente que cualquier incursión de las mujeres en el espacio político. En cualquier caso, en el poderío amenazante que le presta la teoría kleiniana a la mujer-madre frente al *infans* podemos reconocer la influencia

---

63 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 80. La cursiva es suya. Podemos inferir de esta frase de Kristeva que la idealización de la mujer que sucedió en el siglo XIX es una reacción defensiva frente a la amenaza que ella representa para la incipiente democracia, amenaza a la hegemonía masculina: los derechos que pueda conseguir una mujer tendrían que ser ampliados a todas según la lógica democrática.

64 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 53.

decimonónica de la representación de la mujer poderosa. De ahí el desarrollo de un discurso sobre la valoración de la función/abnegación materna, con la contrapartida de la abyección de su poder y la mezcla erotizante de ambas en una representación dual.

De algún modo, Kristeva hace la asociación de la teoría de Klein con los mitos ambivalentes sobre la mujer —revividos en el siglo XIX— al referirse a lo que Praz denomina la fascinación de la belleza medusea.<sup>65</sup> En efecto, Kristeva dedica un párrafo que asocia la representación kleiniana de la madre poderosa —a la que hay que destruir para crecer— con la figura de la Medusa. Expone lo siguiente: «en la historia del arte, particularmente del arte occidental, la decapitación de la Medusa (imagen no solo de la castración femenina como lo señaló Freud a justo título, sino también de la pérdida de la madre arcaica que el niño realiza en la posición depresiva)<sup>66</sup> se produce en el momento mismo en que Occidente descubre la interioridad psíquica y la expresividad individual del rostro. A esta decapitación primaria que es la cabeza perdida, la cabeza cortada de la Medusa, le sucedieron figuras más erotizadas».<sup>67</sup> Se refiere Kristeva a aquellas en que entra en juego el poder fálico del hombre como, por ejemplo, la decapitación de Juan el Bautista por deseo de Herodías y Salomé, y la decapitación de Holofernes por Judith. En otras palabras, implícito en esta reflexión está el poder fálico de la madre, que, al igual que la Medusa, el Bautista y Holofernes, debe ser decapitada. Pero estos ejemplos de Kristeva, involuntariamente, también muestran lo que revive la misoginia romántica en la reivindicación de este arte del pasado, y es la doble posición de la mujer en su malidad: decapitada como Medusa o vengativa como Salomé y Judith.

---

65 M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, p. 67.

66 Posición depresiva definida por J. Laplanche y J. B. Pontalis, en *Diccionario de psicoanálisis*, p. 291: «según Melanie Klein: tipo de relaciones de objeto [...] que comienza alrededor del cuarto mes y se supera progresivamente en el curso del primer año [de vida del *infans*] [...]. Se caracteriza por los siguientes rasgos: el niño es, en lo sucesivo, capaz de aprehender a la madre como objeto total; se atenúa la escisión entre objeto “bueno” y “malo”; las pulsiones libidinales y hostiles tienden a relacionarse con el mismo objeto; la angustia llamada depresiva se refiere al peligro fantaseado de destruir y perder a la madre a consecuencia del sadismo del sujeto [...]».

67 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 150.

El destino de la mujer, según Klein, también compartiría estas dos posiciones. Asimismo, es el poderío de la madre el que —en un comienzo de la vida— amenaza a los varones y por eso se reviven los mitos de la mujer y mal. Como sucedió en la misoginia romántica y como indica Puleo: «la nueva mujer “natural”, toda ella instinto materno, en tanto representante de las fuerzas inconscientes de la especie de las que extrae sus derechos y poderes, atrae sobre sí el rencor de un varón que siente su libertad amenazada por las crecientes responsabilidades familiares. Este rencor se evidencia con el pesimismo, de forma muy acentuada en Schopenhauer y moderada en E. von Hartmann. La mujer-trampa de la especie hace naufragar la posibilidad humana del hombre de superar los condicionamientos naturales».<sup>68</sup> Esta reflexión podría ilustrarse con las obras de arte dedicadas en el siglo XIX a Edipo y la Esfinge: el varón triunfa y destruye al mal encarnado en cuerpo de mujer.<sup>69</sup> Es decir, solo la lejanía del varón a la mujer y del niño a la madre protegerá su «ser sujeto» de la cultura. De modo que la ambivalencia se vuelve compleja: no solo es la mujer-madre *versus* aquella otra «viril» que amenaza por su reclamo de emancipación, sino que la misma mujer-madre resulta amenazante porque participa de fuerzas naturales que no se pueden controlar.

Klein muestra que el *infans* debe «superar» el poderío de la madre, es decir, decapitarla en términos de Kristeva,<sup>70</sup> y que, en el caso de la niña, al abyectar a otro igual a sí misma, arriesga una reacción melancólica. A su vez, en función de este modelo, la hija encarnará dicho poder en el futuro, para, a su vez, ser abyectada por sus hijos/as. Es decir, la niña, futura Medusa, sería Judith o Salomé en su acto de decapitar a la madre a la que le atribuye la posesión del falo. Kristeva señala, además, otro de los avatares que debe atravesar la niña con respecto a la madre: el deseo de incorporar el pene del padre que está en posesión de la madre. Señala lo siguiente en palabras de Klein, en su obra *Envidia y gratitud*: «el padre (o su

---

68 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 53.

69 Véase la obra de Rops y de Rossetti con respecto a este mito.

70 Kristeva juega con el término en francés de decapitación: «decollation», que también significa ‘despegar’ o ‘levantar el vuelo’, en *El genio femenino...*, p. 150.



pene) se ha convertido en una dependencia [¿o en el apéndice?]<sup>71</sup> de la madre, y por esta razón la niña intenta robarlo. A partir de ese momento, todo éxito que logre en sus relaciones con hombres tomará el sentido de una victoria sobre *otra mujer*». <sup>72</sup> De modo que, para la teoría kleiniana, puesto que la niña durante su desarrollo desplaza espontáneamente su deseo del pecho al deseo del pene, forzosamente se opondrá a la madre de manera distinta que la niña freudiana. Esta última rechazará a la madre porque no le dio un pene y se volverá a su padre para solicitarlo de él. La niña kleiniana no solo rivaliza con la madre, sino que también la envidia: querrá apoderarse del pene del padre que cree en posesión de la madre con las consiguientes fantasías sádicas de robo y de incorporación, que traerán como consecuencia el temor a la retaliación por parte de la madre en forma de destrucción de su propio interior. La pirueta de la niña freudiana implica una relación de menor agresión entre mujeres que la interpretación kleiniana, en la cual el padre solo cuenta como «apéndice» de la madre. Para Klein, perdura en la vida adulta de la mujer el odio a la madre, y las amistades femeninas, así como la homosexualidad, no serían más que un modo defensivo de obtener un «objeto bueno» para reemplazar el «objeto malo» odiado y envidiado. En definitiva, la envidia siempre se referiría a la envidia del pecho materno, posteriormente asociado con el pene. «La mujer que huye del pene, lo hace porque huye del pecho; no podrá gozar, será frígida, porque gozar es en primer lugar gozar del seno que lleva el pene», explica Kristeva. <sup>73</sup>

De modo que, en esta teoría disidente con respecto a la teoría freudiana, la subjetividad femenina se tramitaría casi exclusivamente con la madre y en clave de envidia, amor, odio, culpa y reparación. <sup>74</sup>

---

71 Señala Kristeva que el término original en inglés, *appendage*, puede ser traducido como 'apéndice', lo cual sucede en alguna traducción al francés, *ib.*, p. 136.

72 *Ib.*

73 *Ib.*

74 La envidia haría que la niña ataque en fantasía el cuerpo de la madre para apoderarse del pene. En este sentido, la madre aparecería como objeto bueno (por lo que contiene: pecho y pene) y como objeto malo por lo que retiene (pene). Tal fantasía produciría culpa en la niña y deseos de reparación. Esto último es «un mecanismo en virtud del cual el sujeto intenta reparar los efectos de sus fantasmas

La heterosexualidad constitutiva de la mujer se vería interrumpida si el procedimiento de la relación madre/hija no es el adecuado. Esto, dependiendo a su vez de la capacidad de la mujer-madre de ser una «madre suficientemente buena», concepto que se acuñaría más tarde, como ya hemos explicado. El vínculo entre niña y madre, coloreado por la envidia de la primera y su fantasía de la madre omnipotente, es un vínculo que no puede, por lo tanto, librarse del odio. De este vínculo ambivalente se derivarían, según la teoría, las relaciones entre mujeres. No es casual, entonces, que —desde una vulgarización de la teoría— se haya revitalizado la creencia de la rivalidad excesiva entre mujeres y de la dificultad de la cooperación en el colectivo. El «odio» entre mujeres y el repudio de la madre estarían considerados como parte inherente del desarrollo de la subjetividad femenina y masculina, respectivamente, sin tener en cuenta las características históricas que han podido generar esta situación.

En esta teoría, entonces, se obviaría el proceso histórico por el cual los varones se han constituido en colectivo por medio de segregar a las mujeres y han realizado un aprendizaje de siglos para transformar la rivalidad en cooperación en campos de deportes, campos de batalla, ámbitos políticos y profesionales, entre otros. Las mujeres, excluidas de este colectivo humano, durante ese tiempo se han ocupado de la domesticidad y cuidado de otras más o menos aisladamente: la colectivización y relación entre pares era poco viable. Como reconoce Celia Amorós, una larga tradición ha configurado los colectivos masculinos. En su obra *Tiempo de feminismo* se refiere a que «los rituales iniciáticos como elementos configuradores de la identidad masculina y legitimadores de la detentación del poder parece que fueron inventados ya por los cazadores del Paleolítico para desprenderse de la dependencia femenina y constituirse en adultos, puros espíritus, regenerados por los vínculos juramentados entre varones».<sup>75</sup> Esta misma afirmación de Amorós contiene la dimensión histórica no solo de la experiencia de los varones en colectivos, sino la tradición del rechazo de la dependencia femenina

---

deconstructores sobre su objeto de amor», en J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 380.

<sup>75</sup> C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 27.

—rechazo sistematizado— para devenir adultos. De modo que estas características que Klein adjudica al *infans* tendrían referentes seculares en cuanto a la independencia de los varones con respecto a la mujer y a la mujer-madre para constituirse en sujetos autónomos. No sería, entonces, solo una etapa del desarrollo del sujeto, sino que tendría un antecedente en todos los pactos entre varones a lo largo de la historia que excluyen a las mujeres, y en toda la sistematización de la subordinación de la madre al espacio de la infancia y al ámbito doméstico.

La teoría disidente es tan ahistórica, o incluso más, que aquella original. Al menos, la teoría freudiana intenta, en su texto mencionado *Tótem y tabú*,<sup>76</sup> una explicación antropológica que daría cuenta de una herencia filogenética en cuanto a las leyes patriarcales y a su influencia en la construcción de la subjetividad. Por el contrario, la niña, según explica Klein, desea el pene como resultado de «sus componentes *instintivos femeninos*»;<sup>77</sup> sin embargo, no es al padre al que se dirige para obtener el pene, sino a la madre —quien se lo ha apropiado— para arrancárselo. Añade Tubert a la teoría kleiniana que «lo que la niña desea no es poseer un pene como atributo de masculinidad, sino incorporarlo como objeto de gratificación oral. [...] La demanda de sus impulsos orales de succión, aumentados por la frustración que ha sufrido en la relación con el pecho de la madre, crea en ella un cuadro imaginario del pene como un órgano que, a diferencia del pecho, puede proveerla de una infinita gratificación oral. La ecuación de pene y pecho activa las cualidades oral-receptivas del genital femenino a una edad temprana y prepara la vagina para recibir el pene. Esto abre el camino a las tendencias edípicas de la niña, colocando los cimientos de su desarrollo sexual».<sup>78</sup> Esta nueva perspectiva con respecto a la subjetividad femenina arriesga el esencialismo, al referirse al *instinto femenino*. Klein supone el pene como heredero del pecho en el deseo de la niña, como un objeto bueno para incorporar. Falta explicar la valoración simbólica del pene como un órgano nutricio, atributo que el falo ha tenido durante

---

76 Véase en capítulo anterior en este libro.

77 M. Klein, en S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 71.

78 Ib.

siglos como fuente de vida en la tradición occidental patriarcal. No podemos dejar de relacionar la atribución de esta fantasía infantil de la niña con respecto a un pene nutricio a la que se refiere Klein con las culturas antiguas griega y romana, fundadoras de nuestra civilización occidental y de nuestro sistema simbólico, para las cuales la mujer era solo la depositaria del germen masculino que engendra a la humanidad.<sup>79</sup> La creencia en el pene nutricio como contraste con el pecho frustrante debería, entonces, ser un punto de partida para desvalorizar el pecho. Sin embargo, para la teoría kleiniana, como hemos visto, es lo contrario. Es la transferencia de la valoración del pecho al pene lo que hace que la niña lo quiera poseer y lo envidie de la madre. En otras palabras: sin intención, Klein pone de manifiesto el pasaje cultural de la humanidad de la madre nutricia y la Diosa al padre nutricio y la emergencia de los dioses masculinos.<sup>80</sup> El orden simbólico que ha creado la dominación masculina y que desplaza la figura nutricia de la mujer no es reconocido en la teoría. El paso del pecho al pene, que podría constituir una metáfora del mandato histórico del desplazamiento de la ley materna a la ley paterna, no es una interpretación de esta línea psicoanalítica. Solo se reconoce una interrelación particular —proceso constitucional del desarrollo infantil— sin asidero a la ley patriarcal que organiza nuestro sistema sexo-género y construye la subjetivación.

Asegura Tubert que para Klein el impulso de incorporar el pene es para la niña mucho mayor que para el niño, precisamente por sus tendencias genitales.<sup>81</sup> El cuerpo real y no su representación adquiere para esta nueva teoría un lugar fundamental. El esencialismo que procuraría la anatomía coloca a esta teoría más cercana a la naturalización que la teoría freudiana. Encontramos en ella ecos del dualismo sexual que se descubre desde el siglo XVIII en adelante. Este planteamiento de la teoría disidente podría ser comparado con los argumentos feministas decimonónicos, en el sentido en que lo plantea Laqueur cuando recuerda que los debates del siglo XIX sobre

---

79 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. 1, p. 143.

80 M. Rullman y W. Schlegel, *Las mujeres piensan diferente*, pp. 20-21.

81 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 72.

«la cuestión de la mujer» se centran en un reclamo biológico.<sup>82</sup> A su vez, la amenaza que representa la madre para el *infans* recuerda el antifeminismo decimonónico, para el cual «la mujer, dotada del instinto materno que en ella cultivaran pensadores y médicos, aparece, bajo esta nueva luz, como uno más de los males propios de la existencia», como señala Puleo.<sup>83</sup> El riesgo de extrapolar la diferencia biológica a la construcción psíquica de las subjetividades consiste en acercarse a los planteamientos rousseauianos, que hacen de la diferencia una desigualdad. El planteamiento de esta línea psicoanalítica se refiere a conceptos tales como «la tendencia genital *instintiva* es la incorporación del pene», «el *infans* percibe a la madre como la dueña del pene del padre», «la niña tiene el deseo del regalo de un hijo»; todo ello predestina a la mujer desde su biología, la vuelve omnipotente y responsable de la construcción de las subjetividades desde su lugar de madre. En este caso, y más que en la teoría original, cabe la frase freudiana de «la anatomía es el destino». El destino de las mujeres sería prácticamente transitivo: desde el instinto de la incorporación del pene hasta la maternidad. Mientras que en el planteamiento freudiano la anatomía será el destino siempre y cuando intervenga la ley patriarcal para situar a hombres como masculinos y mujeres como femeninas, con todos los mandatos de género que ello conlleva, en el momento del complejo de castración.

El efecto pendular que protagonizó esta nueva teoría que se enfrenta al monismo sexual de Freud y el esencialismo que rozan sus planteamientos se prestan a que «el campo de batalla de los papeles del género se traslade a la naturaleza, al sexo biológico», parafraseando a Laqueur sobre su apreciación de la dinámica decimonónica,<sup>84</sup> y se abandone lo psíquico común a todo ser humano como base argumental para defender la igualdad entre los sexos. La formación de todas las instancias psíquicas se encuentra, así, comprometida. Para Klein, la formación moral de los humanos (construcción de un *superyó* por internalización de las normas impuestas por los padres) sucede a una edad muy temprana, y no es consecuencia del clásico complejo de

---

82 T. Laqueur, *La construcción del sexo...*, p. 336.

83 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 55.

84 T. Laqueur, *La construcción del sexo*, p. 263.

Edipo freudiano. Ella señala que el *superyó* temprano es incluso «más riguroso y cruel» que el que se desarrolla más adelante (de los cuatro a los cinco años de edad),<sup>85</sup> y su origen estaría en «la introyección del pecho de la madre [...]. La relación con la madre introyectada modela de numerosas maneras el desarrollo del *superyó* en su conjunto».<sup>86</sup> No se producirá, entonces, a partir de la Ley del Padre la formación moral de los hijos/as, sino que su origen estará en la interrelación fantasmática con el cuerpo de la madre.

La afirmación de Freud en cuanto a que el *superyó* de las mujeres «no puede alcanzar la robustez y la independencia»<sup>87</sup> del propio de los varones, puesto que ellas nunca pueden disolver completamente la dependencia edípica, será rebatida por Klein. La formación moral en las mujeres será, para ella, incluso más rígida que en los varones.<sup>88</sup> Como señala Kristeva estudiando a Klein, «una verdadera dualidad sexual que estructura el *superyó* precocísimo rige la diferencia entre los Edipos precoces de unos y otros».<sup>89</sup> Si se da el hecho de que la niña desee de manera instintiva incorporar el pene del padre, ya que el pene se encuentra en el interior de la madre y está asociado al pecho, dicha incorporación pasaría por atacar a la madre (envidia) con la consiguiente posibilidad de su retaliación. Los temores de la niña se verían así sobredimensionados, mientras que los del varón con relación a su padre estarían mitigados por su identificación con él al descubrir una semejanza genital. La niña no tendría esta posibilidad porque las funciones sexuales femeninas «no admiten ninguna investigación o prueba de realidad».<sup>90</sup> De modo que también la moral se define no como consecuencia de la inserción en el orden simbólico patriarcal, que mantiene más dependiente y sujeta a la mujer y concede autonomía al varón —tal como se puede deducir de la teoría freudiana—, sino que, para esta nueva línea emergente, la diferencia psíquica entre los sexos, incluso en

---

85 M. Klein, «Desarrollo temprano de la conciencia en el niño», 1933, en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 254.

86 M. Klein, en J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 118.

87 S. Freud, *La feminidad*, p. 3174.

88 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 75.

89 J. Kristeva, *El genio femenino...*, p. 119.

90 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 76.

la formación de su instancia moral, es previa a los efectos de la Ley del Padre, o sea, previa a los efectos de los mandatos culturales.

En palabras de Tubert, «al no considerar las tendencias edípicas como consecuencia del complejo de castración (como hace Freud), Klein no encuentra otra salida que atribuir las a los “componentes instintivos femeninos” biologizando así al complejo de Edipo y disolviendo su valor simbólico». <sup>91</sup> No por ello la interpretación kleiniana deja en mejor posición a las mujeres. Si bien para Freud su *superyó* es más débil que el de los hombres y, por lo tanto, su moral es menos robusta pues permanece en parte dependiente de la etapa edípica, según Klein las formaciones reactivas frente a la agresión a la madre y a la envidia del pene hacen que se desarrollen en las mujeres fuertes actitudes morales —opuestas a las agresivas— como defensa frente a la angustia. Sublimación y actitudes de cuidado le permitirán «glorificar» su *superyó* <sup>92</sup> a partir de su omnipotencia primaria. En ambos casos, tanto Freud como Klein tienden a infantilizar la instancia moral de la mujer. Para Freud la debilidad moral de la mujer es debida a su fijación en la etapa infantil edípica; para Klein la disposición mental de las mujeres es comparable «a la de los niños, de quienes sabemos que están en mucho mayor grado bajo el dominio de su *superyó* y dependen más de los objetos que los adultos». <sup>93</sup>

Esta teoría disidente, sin embargo, tiene el mérito de haber abierto nuevas perspectivas con respecto a las dinámicas de lo inconsciente, en especial las dinámicas de la primera infancia. Puesto que se especializa en el tratamiento de niños y niñas, la teoría pone en primer plano a la madre, reivindicando así el espacio materno primario para la formación de la subjetividad de los hijos/as. Revive, en cierto modo, la olvidada teoría de la Ley de la Madre como instancia que precede a la Ley del Padre. Con lo cual, lo que adquiere protagonismo para la subjetividad femenina es la relación de la niña con su madre, con el padre como apéndice de la madre y,

---

91 Ib., p. 77.

92 Ib., p. 76.

93 Ib.

por lo tanto, con la función materna. La primera época de formación de los sujetos —que está a cargo de la Ley de la Madre y de la transmisión que haga ella de la ley patriarcal— es ajena al planteamiento freudiano, que solo habla de ley con la aparición de la prohibición del incesto por intervención del mandato patriarcal. La nueva teoría, sin embargo, subraya la importancia de la madre (la mujer) en el inicio de la subjetivación y de su acceso a la cultura. No obstante, la feminidad, al igual que en Freud, se asocia directamente con la maternidad, lo cual no significa ninguna innovación con respecto a las teorías precedentes sobre el sujeto mujer desarrolladas en el siglo XIX. Como señala Tubert, en «la mayor parte de las culturas, en la medida en que se trata de organizaciones patriarcales, identifican la feminidad con la maternidad».<sup>94</sup> De modo que resulta ineludible, para estas teorías sobre la subjetividad femenina, teorizar sobre la mujer-madre antes que sobre la diversidad de mujeres.

La influencia androcéntrica decimonónica, tanto para la Escuela Psicoanalítica de Viena como para la Escuela Inglesa, resulta evidente. Si la mujer no cumple con el mandato de la maternidad o con el deseo de reproducir la especie, «deja de ser mujer» y adolecería para Freud del complejo de masculinidad, y para Klein estaría en una posición defensiva de negación de sus instintos femeninos, en caso de no haber podido superar los avatares con la madre. Estamos entonces ante una concepción de la subjetividad femenina asociada a la heterosexualidad normativa y a la maternidad como fin último destinado a la mujer.

Hasta este momento del desarrollo del psicoanálisis, la teoría no quiere reconocer explícitamente que el destino de la mujer es aquel que dicta la sociedad patriarcal. Lo atribuye a la construcción de su subjetividad como algo inherente a su proceso de desarrollo. Como señala Beauvoir: «aceptarse como mujer es renunciar a sí misma y mutilarse», en el sentido de abandonar su lugar de sujeto deseante y activo. La interpretación freudiana es la que más se acerca a reconocer este estado de cosas cuando plantea que niños y niñas son psíquicamente iguales antes del ejercicio de la ley patriarcal. Como

---

94 Silvia Tubert, *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 7.



añade Beauvoir, «para un individuo que se experimenta como sujeto, con autonomía, con trascendencia, como un absoluto, es una experiencia extraña descubrir en sí la inferioridad a título de esencia dada: para quien se plantea ante sí como el Uno es una experiencia extraña ser revelado a sí mismo como alteridad. Eso es lo que le sucede a la pequeña cuando hace el aprendizaje del mundo y se capta en él como mujer».<sup>95</sup> Este lúcido análisis de Simone de Beauvoir complementa la teoría psicoanalítica. En esta última, específicamente en la Escuela Inglesa (Jones, Klein), no está abiertamente reconocida la influencia simbólica, o cultural, si se prefiere, en la constitución de la subjetividad femenina. La Escuela de Viena (Freud), si bien no cuestiona la dominación masculina, al menos se refiere a la influencia cultural como matriz para el desarrollo del proceso de subjetivación. Sin embargo, ambas líneas consagran la maternidad como el destino femenino sin evidenciar que se trata de un mandato de género, reforzado a partir del advenimiento de la nueva democracia.

El hecho de asociar la subjetividad femenina a la maternidad, como afirma Kristeva, tiene consecuencias adversas a la afirmación de sí mismas como mujeres: «en la medida que la gestación no requiere un acto de voluntad, la madre como sujeto no es más que una ilusión».<sup>96</sup> En efecto, Beauvoir —que considera que un sujeto se hace en función de un proyecto de trascendencia— no considera la maternidad como un verdadero proyecto existencial. Al respecto, señala: «engendrar, amamantar no son *actividades*, son funciones naturales; no suponen ningún proyecto; por esta razón, no sirven a la mujer para una afirmación altiva de su existencia: sufre pasivamente su destino biológico».<sup>97</sup> Y añade, «los trabajos domésticos a los que se consagra, porque son los únicos que se pueden conciliar con las cargas de la maternidad, la encierran en la repetición y en la inmanencia».<sup>98</sup> Cuando la teoría psicoanalítica determina que el acceso a la femineidad normal va asociado con la maternidad y el cuidado del *infans*, de algún modo está contribuyendo

---

95 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, pp. 41 y 45.

96 Citada por S. Tubert, *Figuras de la madre*, p. 25.

97 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 127. La cursiva es suya.

98 *Ib.*

a la perspectiva de Rousseau, para quien la organización social del trabajo proviene de la naturaleza biológica de los humanos. La normatividad que, sin proponérselo, fija la teoría psicoanalítica (puesto que es una disciplina relacionada con la salud y la enfermedad mental), destina a las mujeres modernas a dedicarse a la reproducción por encima de otra cosa. Cuando Freud señala que la capacidad de sublimación intelectual de la mujer es inferior a la del varón y cuando Klein afirma que la conciencia moral es mucho más exigente en las mujeres que en los hombres (formación reactiva que produce la «ética de cuidado»,<sup>99</sup> en términos de Carol Gilligan),<sup>100</sup> parecería que el psicoanálisis estuviera dando la razón a los predicamentos decimonónicos de que las mujeres están mejor hechas para ocupar el ámbito privado y desenvolverse en la tarea doméstica. La misma crítica que se ha hecho al análisis de Gilligan se podría utilizar en el caso de Klein: como bien señala Puleo, «muchas feministas consideran que Gilligan se equivoca, y que asume para las mujeres valores tradicionales nacidos de la opresión, valores que se formaron en las tareas de servicio a los demás en el ámbito doméstico».<sup>101</sup> Sin embargo, López de la Vieja señala que Gilligan habría diferenciado *ética femenina*, la que conlleva renunciaciones de sí y pérdida de autonomía, de *ética feminista* que trata de privilegiar los vínculos como puntos de partida para la construcción de la moral.<sup>102</sup>

A su vez, la filósofa suiza Brigitte Weisshaupt presta una atención especial al «peso de lo cotidiano», como síntoma de la subordi-

---

99 María Teresa López de la Vieja de la Torre, «Justicia y cuidado», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 247.

100 El concepto acuñado por Carol Gilligan (*In a different voice: Psychological Theory and woman's development*), después de su estudio sobre la ética en hombres y mujeres, podría muy bien relacionarse con la interpretación que da Klein acerca de transformar en su contrario las tendencias hostiles a la madre. Sin embargo, es más plausible que esta ética de cuidado que es un mandato para las mujeres de la sociedad patriarcal esté simplemente ligada a la concreción de un discurso de heterodesignación de la mujer que ensalza la maternidad y los cuidados reproductivos de los cuerpos, y a la simbólica de idealización de «la madre».

101 Alicia Puleo, «Introducción. El concepto de género en Filosofía», en A. Puleo, (ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 35.

102 M. T. López de la Vieja, «Justicia y cuidado», p. 247.

nación de las mujeres. «La mujer es Sísifo, Sísifo sin *pathos*». <sup>103</sup> Es decir, la mujer estaría sometida a la repetición diaria de un quehacer idéntico a sí mismo sin «afección, pasión, emoción». <sup>104</sup> La mitad de la humanidad, añade la filósofa, se ha liberado de las fatigas del trabajo cotidiano, y las ha transferido a la otra mitad, que, por la heterodesignación de su subjetividad, las considera su destino. Esto es, el destino de la reproducción de los cuerpos por la repetición de las tareas diarias, iguales a ellas mismas y sin la obtención de productos efectivos que perduren. Si la subjetividad femenina está primeramente caracterizada por su acceso a la maternidad (al deseo de hijo), el análisis de la diversidad de las mujeres es obviado y su perspectiva está muy cercana a los propósitos de los mandatos de género decimonónicos, acerca de la mujer ideal, la madre virtuosa *versus* la vituperada mujer independiente y «viril». Jónasdóttir asegura que el Estado se beneficia de las condiciones políticas del amor sexual, pues los trabajos de cuidado de los demás que realizan las mujeres son un suplemento de la tarea laboral corriente. Los hombres se apropian de la capacidad de las mujeres a través del uso de su ética de cuidado en «una medida significativamente mayor que lo que les devuelven de ellos mismos». <sup>105</sup> El estudio de María Teresa López de la Vieja confirma, con hechos de la actualidad, cómo dicho fenómeno no ha desaparecido: los sistemas de salud y el amparo de los ancianos se benefician del hecho de que estas tareas de cuidado se encuentran ubicadas en el ámbito privado y a cargo de las mujeres. En España, según el informe del Defensor del Pueblo, un 83% de personas que cuidan a ancianos y enfermos dependientes son mujeres. <sup>106</sup> Asegura la catedrática que, hasta el día de hoy, se asocian, tanto para los trabajos no remunerados de salud como para los profesionales, cualidades relativas a la ética de cuidado con el desempeño de las mujeres. Sin embargo, estas tareas de cuidado están poco valoradas

---

103 B. Weissaupt, en M. Rullman y W. Schlegel, *Las mujeres piensan diferente*, p. 69.

104 *Diccionario Larousse*, Barcelona, Larousse, 1990, p. 776.

105 Anna Jónasdóttir, *El poder del amor, ¿le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 53.

106 M. T. López de la Vieja, «Justicia y cuidado», p. 243.

y, además, «son asuntos de mujeres». <sup>107</sup> Estos estudios mencionados, como bien señala su autora, confirman una vez más que *lo personal es político*, como expresara Millett. <sup>108</sup>

Las relaciones de poder que están implícitas en que una mitad de la humanidad «cuide» de la otra perdiendo su autonomía y su *ser para sí* no se tienen en cuenta en los planteamientos psicoanalíticos clásicos. Para estos, la ética femenina de cuidado y dedicación se desarrollaría paralelamente al deseo de hijo para compensar su falta de pene, y los mandatos culturales se verían minimizados por la teoría frente a los avatares intrapsíquicos de las mujeres. Las propuestas psicoanalíticas clásicas no reconocen lo personal como político ni en la construcción del deseo de hijo ni en la constitución de la ética de cuidado. Sin embargo, el mérito de la teoría psicoanalítica es haber abierto la puerta a la psiquis humana y haber dejado intersticios, como es el caso del discurso freudiano, para nuevas interpretaciones que incluyan la historicidad que los maestros clásicos no consideraron. De este modo, surge a mediados del siglo xx un eslabón más en el desarrollo de la lectura de las subjetividades con el pensamiento de Lacan, también muy controvertido en lo que respecta a sus propósitos sobre «la mujer», pero más cercano a las perspectivas feministas emergentes puesto que, desde su falocentrismo, reconoce, aunque no cuestiona, la dominación masculina de la sociedad patriarcal: la mujer, para devenir mujer, debe aceptar ser objeto de intercambio entre varones, según el modelo de Lévi-Strauss. Dylan Evans observa que Lacan estima que la mujer es empujada a la posición de un objeto de intercambio, lo que constituye la dificultad de la posición femenina. Y cita palabras de Lacan del Seminario 2: «para ella, hay algo insuperable, digamos inaceptable, en el hecho de estar ubicada en la posición de un objeto en el orden simbólico, al cual, por otro lado, ella está enteramente sometida, no menos que el hombre». <sup>109</sup> Añade el psicoanalista que «las observaciones de Lacan sobre la mujer y la sexualidad femenina se han convertido en foco de controversia y debate en la teoría feminista. Las feministas se han dividido

---

107 Ib., p. 244.

108 Ib., p. 256.

109 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 133.

en cuanto a si hay que ver a Lacan como un aliado o como un enemigo de su causa. Algunas consideran que sus teorías proporcionan una descripción incisiva del patriarcado y un modo de cuestionar las concepciones fijas de la identidad sexual (por ejemplo, Mitchell y Rose, 1982). Otras sostienen que su concepción del orden simbólico reinstala el patriarcado como algo dado transhistóricamente y que el privilegio asignado al falo se limita a repetir la misoginia que se le atribuye al propio Freud (por ejemplo, Gallop, 1982; Gros, 1990)». <sup>110</sup>

#### 4.4. De lo anatómico a lo simbólico de la diferencia sexual

La relectura que hace el psicoanalista francés Jacques Lacan de los conceptos de Freud tiene dos consecuencias. La primera, sin duda, consiste en el refuerzo del patriarcado puesto que —una vez más— se resalta el significante fálico como fundamento de la construcción de la subjetividad. El propio Lacan reconoció en 1938 que Freud —con su teoría— había revitalizado el patriarcado y lo celebró como una cualidad de su cultura judía, tal como ya hemos señalado anteriormente. Algunos años después de la desaparición del Maestro, Lacan se une a este refuerzo patriarcal construyendo un discurso, solo para iniciados, sobre una lectura particular de los textos freudianos. Sin embargo, y creemos que a pesar del propio Lacan, este discurso pone de manifiesto el papel esencial del simbolismo falocéntrico del orden patriarcal en las subjetividades. Sin denunciarlo, lo muestra en toda su integridad y será tarea del pensamiento feminista utilizar estos nuevos planteamientos para entender la necesidad de deconstruir este estado de cosas.

Como señala la estudiosa de género Marta Lamas, el psicoanálisis feminista heredero de Lacan no solo se limita a interrogarse sobre los papeles socialmente impuestos a hombres y mujeres, sino que se interroga —más profundamente— sobre el papel de lo inconsciente en la formación de la identidad sexual, la inestabilidad de la diferencia impuesta a sujetos que son fundamentalmente bisexuales y, por último, la comprensión de la subjetividad como un todo entre

---

110 *Ib.*, p. 134.

posiciones simbólicas, deseo y sexuación. Lamas recuerda que Joan Scott en 1992 señala que el asunto de la igualdad y diferencia entre hombres y mujeres es irresoluble, puesto que mujeres y hombres somos iguales en tanto seres humanos y diferentes en tanto sexos.<sup>111</sup> Añade, que, «mientras las académicas y teóricas investigaban y criticaban la supuesta objetividad y universalidad del discurso científico, basado en la concepción de un sujeto teóricamente neutro pero simbólicamente masculino —el Hombre—, el movimiento feminista incorporó en su discurso político la perspectiva que tomaba el género como razón explicativa de la desigualdad». Hay que añadir a esto que Freud y Lacan, con su interpretación falocéntrica del sujeto, ayudan a hacer visible este estado de cosas, en el sentido de que su teoría coloca a «la mujer» en la alteridad, es decir, revela la posición que ocupa la mujer en el sistema patriarcal. Esta demostración provocará críticas feministas que contribuirán a entender el doble posicionamiento de las mujeres en el sistema sexo-género: como personas y como mujeres.

El hecho de que la disciplina psicoanalítica —tan importante para el estudio de las subjetividades— demuestre que estas son construidas por el sistema sexo-género vigente y que no son consecuencia de la biología significa, por lo tanto, que son susceptibles de cambio en la medida en que se intervenga en dicho sistema. Esto no es un asunto menor. Por ello el pensamiento feminista ha incorporado la visión psicoanalítica acerca de los sujetos, pues permite comprender el sometimiento al sistema, circunstancia a la que tanto varones como mujeres estamos sujetos. Acusan a Freud y a Lacan de que, si bien perciben que las posiciones de hombres y mujeres dependen de su lugar en el sistema patriarcal, no denuncian el hecho de la subordinación de las mujeres o su desvalorización arbitraria en dicho sistema simbólico. En ese sentido, los propósitos de los psicoanalistas se prestan para entender que «dan por hecho» dicha desigualdad. En cuanto a la posición de la teoría de las Relaciones Objetales (Jones, Klein), que sostiene la existencia de un dualismo sexual constitucional, esta ha tenido un heredero muy prolífico: el psicoanálisis

---

111 Marta Lamas, «Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma», en <[www.justiciacomunitaria.unal.edu.co](http://www.justiciacomunitaria.unal.edu.co)>.

norteamericano. Para compensar el hecho de que su teoría inicial no tuvo en cuenta la arbitrariedad del sistema sexo-género, en cuanto a la definición de la subjetividad femenina como subordinada, su análisis se ha vuelto sociológico: el ejemplo paradigmático es la teoría de Nancy Chodorow, que sostiene en 1984 que «el hecho de que las mujeres hacen de madres es el único factor de su subordinación y el más importante».<sup>112</sup> Es decir, la subordinación es consecuencia de un papel social (directamente relacionado con la biología) y no de un lugar en el sistema simbólico.

La relectura de Freud por Lacan consiste en haber mostrado la influencia del orden simbólico en la construcción de los sujetos y haber elevado el concepto de «falo» a significante. En efecto, así como Freud se refiere al «pene» como desencadenante de todo el proceso de sexuación, Lacan hablará de «falo» con respecto a la influencia imaginaria y simbólica que adquiere este órgano. Cuando Freud acuñó su ecuación para la sexualidad femenina «hijo (bebé)= pene» no se estaba refiriendo al órgano real sino a su función simbólica. De modo que el concepto de «falo» viene a explicitar distinciones que estaban implícitas en el discurso de Freud.<sup>113</sup>

Lacan usa tres conceptos de falo: el falo real, el falo imaginario y el falo simbólico. El primero se usa como sinónimo del órgano (pene) que tiene una importancia para el varón en el descubrimiento de su sexualidad. El falo imaginario se refiere a lo que el *infans* (niño o niña) percibe como un objeto de deseo para la madre que está más allá de sí mismo/a. Es decir, percibe que la madre desea algo más que no es solo el *infans* y este desearía estar en ese lugar. En otras palabras, el niño/a quiere ser el objeto que satisface el deseo de la madre y ser aquello que la completa. Será este el período en el cual surgirá el complejo de Edipo, que culminará con la separación de la madre y su hijo/a como consecuencia de la Ley del Padre.

En cuanto a la diferencia sexual, esta dependerá del falo simbólico, que es un significante. Un significante es algo que designa una ausencia. Es el nombre en lugar de la cosa. El falo simbólico,

---

112 Ib., p. 2.

113 D. Evans, *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, p. 87.

para Lacan, es el «significante del deseo del Otro»,<sup>114</sup> lo cual marca la «falta» en el Otro (el deseo está siempre asociado a la falta). En palabras de la feminista Gioconda Espina,<sup>115</sup> Lacan se refiere al falo como «significante de la falta de los sujetos, hombres y mujeres, todos incompletos desde el momento en que experimentan la pérdida de su primer gran Otro, la madre». En otras palabras, el deseo fálico se afirmaría en la ilusión de «completitud», de la búsqueda incansable del objeto que obturaría la falta en el sujeto. Pero, sobre todo, Lacan se refiere al deseo «del deseo del Otro», es decir, deseo de ser un objeto de deseo del Otro. No es deseo de un objeto sino deseo de reconocimiento por parte del Otro.<sup>116</sup> En su primera época (1958), Lacan sostiene que la mujer es el Otro tanto para los hombres como para las mujeres: «el hombre sirve aquí de punto de apoyo para que la mujer se transforme en este Otro para ella, tal como lo es para él».<sup>117</sup> Afirma esto sobre la base de que la madre se constituye en el primer Otro para el bebé de los dos sexos y, luego, la mujer es quien toma su relevo en el sistema simbólico.

Por lo tanto, Lacan no considera que la posición del hombre y de la mujer frente a la función fálica sea idéntica. El hombre, desde una posición masculina, querrá tener el falo; y la mujer, desde una posición femenina, se prestará a encarnar (ser) el falo para el hombre. Es decir, encarnarse en la falta. Señala la psicoanalista Colette Soler que «mujer falo no indica una identificación sino un lugar, el del complemento del deseo masculino».<sup>118</sup> Habrá dos lógicas: «la de todo

---

114 El concepto «Otro» en Lacan, otro con mayúscula es un concepto complejo: se refiere tanto a la madre como el Otro (referente máximo al que se interpela) para el bebé, como al Orden Simbólico, es decir, al lenguaje. El Otro constituiría la alteridad máxima, es un lugar, no un objeto. La madre ocupa el lugar del Otro en un principio y luego este lugar de alteridad es, por excelencia, la palabra, el orden simbólico. También el Otro es utilizado para designar al «otro sexo», es decir, a «la mujer», tanto para sujetos masculinos como femeninos, ya que la mujer se convierte en ese lugar. *Ib.*, p. 143.

115 Gioconda Espina, *Psicoanálisis y mujeres en movimiento*, Caracas, FACES, UCV, 1997, p. 23.

116 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 68.

117 J. Lacan, «Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina», p. 72.

118 Colette Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 73.



fálico para los hombres y la de no-todo fálico para las mujeres». <sup>119</sup> El psicoanalista francés se refiere a la mujer como «no-toda» porque encarna la feminidad, que, «a diferencia de la masculinidad, que es una función universal fundada en la excepción <sup>120</sup> fálica (la castración), la mujer es un no-universal que no admite ninguna excepción. La mujer es comparada con la verdad, puesto que comparte con ella la lógica del no-todo: no hay todas las mujeres; es imposible decir “toda la verdad” (Lacan, 1973)». <sup>121</sup> En este punto, podemos detenernos a reflexionar de qué modo la teoría lacaniana se sitúa, al igual que la de Freud, reconociendo el orden simbólico patriarcal en el cual lo masculino es considerado como lo universal y lo femenino es un no-universal, una encarnación particular. Como señaló la psicoanalista feminista Juliet Mitchell, en su introducción a la colección de textos de Lacan sobre sexualidad, refractado a través del sujeto humano individual, es «patricéntrico». <sup>122</sup>

Sin embargo, otra psicoanalista feminista, Jane Flax, señala que la obra de Lacan «resulta profundamente engañosa y aún más invadida de asunciones masculinistas que la de Freud». <sup>123</sup> Tanto Flax como Espina aseguran que en Lacan, por más que transpone la teoría freudiana a clave simbólica, la construcción de su concepto *significante fálico* se desliza hacia el órgano masculino y se presta a retomar el concepto freudiano de castración, no ya simbólica sino realmente. Espina expresa que, en el Seminario 5, cuando Lacan expone el complejo de Edipo en las niñas, «no ayuda a los participantes del seminario —mucho menos a sus transcriptores y lectores— a deslindar el significante falo del significante pene, pues suele usar indistintamente uno y otro término». <sup>124</sup> Por su parte, Flax considera

---

119 Ib., p. 26.

120 Lacan se refiere a la excepción mítica del «no-castrado» o padre originario. «L'homme moins un» o «l'homoinzin». Todos los hombres castrados menos uno, el padre mítico. En Isabelle Dhonte, «Séminaire d'été 2008: D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971). Semblant homme, semblant femme». En <[http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url\\_article=idhonte280908](http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=idhonte280908)>.

121 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 134.

122 J. Mitchell y J. Rose, en G. Espina, *Psicoanálisis y mujeres...*, p. 19.

123 J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo...*, p. 173.

124 G. Espina, *Psicoanálisis y mujeres...*, p. 23.

que Lacan no dilucida la diferencia entre falo y pene, pues, para ella, en los textos existiría «una relación compleja» entre ambos términos. «De hecho, asegura Jane Flax que el significado de algunas de sus afirmaciones con respecto al falo dependen de la imposibilidad de hallar una disyunción fundamental entre estos términos dentro de nuestros juegos de lenguaje y las formas de vida existentes», y añade: «Lacan no logra escapar de uno de sus propios mandamientos: ninguno de nosotros puede crear un nuevo lenguaje; las palabras tienen significados y operan de forma que escapan a nuestras intenciones (conscientes)».

Desde luego, lo que distingue a Lacan de Freud es haber intentado dar a la teoría original un aspecto menos orgánico y más cercano a la simbología, fundándose en la filosofía (Kojève) y en la antropología (Lévi-Strauss). Evans señala que en sus primeras teorías sobre el complejo de Edipo, en el año 1938, en la misma obra que celebra el reforzamiento del patriarcado por parte de Freud, «subraya la relatividad histórica y cultural de este complejo, basándose en indicaciones tomadas de los estudios antropológicos de Malinowski y otros». <sup>125</sup> Esto hace que la relectura que realiza de los textos freudianos ponga aún más de manifiesto que la construcción de las subjetividades es un producto de nuestro sistema sexo-género. La ambigüedad de Lacan consiste en no ser explícito con lo que él muy bien conoce acerca de la sociedad patriarcal y de la dominación masculina, y, sobre todo, se le reprocha usar un discurso barroco, difícil de entender para los «no iniciados», con lo que dificulta su comprensión y su deconstrucción crítica.

Al familiarizarnos con el término *falo* tal como lo acuña Lacan (significante de la falta, o, más bien, símbolo al que se eleva un elemento imaginario de completitud), podemos comprender mejor la explicación del complejo de Edipo lacaniano, que no está ligada a la anatomía como en Freud, sino que se construye en clave simbólica. En un primer momento de relación madre-bebé, el *infans* vive en la ilusión que lo define como «objeto absoluto del deseo de la madre», en este caso, se dice que el triángulo del primer tiempo del Edipo es una relación

---

125 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 54.

entre el niño/a, la madre y el falo. Siendo en este momento el falo —según explica Evans— un «objeto imaginario que la madre desea más allá del niño mismo. El niño comprende, en este momento, que tanto él como la madre están marcados por la falta, puesto que percibe que ella es incompleta: si no fuera así, no desearía. El sujeto [el niño/a] también está marcado por una falta, puesto que no satisface completamente el deseo de la madre. El elemento faltante en ambos casos es el falo imaginario. La madre desea el falo que le falta y (de acuerdo con la teoría hegeliana del deseo) el sujeto trata de convertirse en el objeto del deseo de ella; trata de ser el falo para la madre y ocultar la falta materna».<sup>126</sup> Es el momento en que la madre opera de manera omnipotente y su deseo es ley. A pesar del hecho de que su deseo apela a un más allá del niño/a, señala Lacan, advierte que el padre simbólico ya está funcionando en este primer tiempo del complejo de Edipo. En un segundo tiempo, interviene la imagen del padre al prohibirle al niño/a el acceso a la madre, y Lacan se refiere aquí a la castración de la madre porque la priva del falo (hijo/a). Doble prohibición, como señala Tubert: «con respecto al niño [¿niño/a?],<sup>127</sup> “no te acostarás con tu madre” con respecto a la madre “no reintegrarás tu producto”».<sup>128</sup> No es el padre real el autor de esta doble prohibición, sino la Ley del Padre, que es respetada por la madre misma, y su discurso (el discurso de la madre) va a ser el mediador entre ello y el niño/a. A partir de este momento, el padre es visto como rival. En un tercer tiempo, según explica Evans, constituye la castración del niño como tal (niño/a) ya que el sujeto es «liberado de la tarea imposible y provocadora de angustia de tener que ser el falo [para la madre] cuando comprende que el padre lo

---

126 *Ib.*, p. 55.

127 Ni siquiera los textos críticos despejan la ambigüedad de este corte entre madre e hijo/a. Tubert se refiere en masculino al proceso edípico y una vez más se obvia la equivalencia entre los sexos, puesto que solo se viene a hablar de «niña» cuando se trata de la diferencia sexual. O sea, la diferente, la otra del uno. Solo se la visibiliza en su diferencia, como si anteriormente ella no hubiera tenido los avatares específicos del género.

128 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 109. En esta segunda frase que completa el planteamiento de Lacan con la privación de la madre de «su producto», entendemos que se refiere no solo al hijo varón sino a ambos, niño o niña.

tiene». <sup>129</sup> La intervención del padre real demuestra que él tiene el falo y no lo intercambia o lo da. «Es inútil que compita con el padre porque este siempre gana». <sup>130</sup> En este contexto, el falo que posee el padre consiste en que tiene aquello que desea la madre, al mismo tiempo que detenta el poder. Es una función normativa, según teoriza Lacan en los años cincuenta en sus primeros cinco seminarios.

El deslizamiento entre el significante «pene» y «falo», que denuncian Espina y Flax, se explicaría como lo hace Tubert: «la diferencia anatómica llega a *representar* la diferencia sexual». Ya habíamos visto que el propio Freud lo señalaba. Sin embargo, y en defensa del planteamiento lacaniano, Tubert indica lo siguiente: «al destacar que el falo es visible, Lacan se refiere a lo aparente, a la apariencia; así, el falo también tiene la función de velar o encubrir la carencia. El falo simboliza los efectos del significante puesto que, no teniendo valor en sí mismo, puede representar aquello a lo que se *adhiera* un valor». <sup>131</sup> En otras palabras, Tubert quiere señalar que Lacan muestra la arbitrariedad del significante «falo», es decir, atribuir valor a algo que *per se* no lo tiene. La diferencia del planteamiento de Lacan con el planteamiento original del Maestro consiste en lo siguiente: para Freud, la diferencia sexual se resuelve en el complejo de Edipo vía identificación con uno u otro de los progenitores. Para Lacan, es una posición que el sujeto adquiere frente al significante fálico y distingue la posición femenina y masculina. De acuerdo con Evans, la relación con el falo es de tener o de no-tener. La posición masculina se caracterizaría por situarse en un lugar de sujeto deseante (tener) y la posición femenina por situarse en un lugar de objeto deseado (ser aquello que el sujeto quiere tener) y lo relaciona con la posición de la mujer en el sistema de parentesco, en tanto objeto de deseo que se intercambia entre varones.

Para Lacan, tanto niña como niño advierten que la madre es un ser deseante, y si desea es porque «algo le falta». Ese «algo le falta» sería interpretado como la falta de pene y, desde esa interpretación,

---

129 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 55.

130 Ib.

131 S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 111.

el destino de niño y niña sería diferente. La niña, a partir de esta falta, es conducida hasta el padre, quien tendrá lo que a la madre le falta, «el objeto de la relación natural del alumbramiento», señala Lacan en su Seminario 4.<sup>132</sup> Y añade: «Ella [la niña] renuncia al falo, y una vez efectuada esta renuncia, abjura del falo como pertenencia y este se convierte en pertenencia de aquel a quien desde entonces se dirige su amor, el padre, de quien ella espera efectivamente el hijo. Esta espera de lo que en adelante ya no es para ella sino algo que se le debe dar la deja en una dependencia muy particular que hace surgir paradójicamente, en un momento dado, como señalan diversos autores, fijaciones propiamente narcisistas. Por otra parte, la simple reducción de la situación a la identificación del objeto de amor y el objeto que proporciona la satisfacción explica el aspecto especialmente fijo, incluso precozmente detenido, del desarrollo de la mujer con respecto al desarrollo que puede calificarse de normal».<sup>133</sup> Estos propósitos de Lacan, en los cuales se habla del falo como simbólico y del pene como real, lo acercan claramente a los supuestos freudianos de la envidia del pene y a la afirmación de Freud acerca de la temprana rigidez psíquica de la mujer: «una mujer de [treinta años] [comparada con un hombre a] igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad de inmutabilidad psíquica».<sup>134</sup>

De modo que la teoría de Lacan renueva y refuerza —veinticinco años más tarde— los propósitos masculinistas del Maestro. En su Seminario 4, señala que «el descubrimiento freudiano que permite analizar la experiencia subjetiva nos muestra a la mujer en una posición que es, por así decirlo —ya que he hablado de ordenamiento, de orden, o de ordenación simbólica—, subordinada».<sup>135</sup> De modo que explícitamente Lacan pone de manifiesto la situación subordinada de la mujer dentro de este ordenamiento dentro del cual la posición del varón es la principal. Teniendo en cuenta los conocimientos antropológicos de Lacan, asumimos que la estructura del patriarcado le es

---

132 J. Lacan, *Seminario 4. Las relaciones de objeto*, citado en E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 140.

133 Ib.

134 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.

135 J. Lacan, *Seminario 4...*

familiar y, aun así, se limita, al igual que Freud, a darlo por sentado, sin cuestionarse su arbitrariedad. A este respecto, Tubert se muestra crítica con el modo en que Lacan expone este estado cosas. Cuando Lacan usa la teoría de Lévi-Strauss sobre la relación de parentesco, «en la que se define a las mujeres como objetos de intercambio», señala Tubert que su planteamiento presupone una subordinación que pretende explicar. En otras palabras, y aludiendo a la crítica de Rose, «una argumentación que tiende a la circularidad».<sup>136</sup> La teoría da por hecho, entonces, que la mujer ocupa el lugar de mercancía<sup>137</sup> y se situaría en la posición femenina de objeto precisamente porque ya ocupa ese lugar. En otras palabras, la subordinación de la mujer se explica por sí misma, en el interior de un sistema sexo-género dado por sentado.

Sin embargo, lo interesante de la comprensión por parte de Lacan de la diferencia sexual como relativa a posiciones simbólicas es que la construcción de la subjetividad no es estática. En términos de Kristeva, la construcción psíquica se caracterizaría por «un sujeto en proceso».<sup>138</sup> El abandono del naturalismo en la teoría lacaniana, a este respecto, es total. La posición sexual es simbólica y no habría, ni para hombres ni para mujeres, «una posición sexual [plenamente] normal, terminada».<sup>139</sup> Esto hace que el psicoanálisis lacaniano se aleje de la posición esencialista que hemos visto hasta aquí —distancia que no quedaba del todo clara con Freud— en lo que respecta a la heterosexualidad obligatoria y a la normatividad de la misma como consecuencia de un «buen Edipo». Desde este lugar, la lectura de Lacan permite a las estudiosas de Género poder abordar sin un prejuicio de normativización las diversas identidades sexuales que se perfilan a finales del siglo xx y comienzos del XXI. En sus propósitos, Lacan consagra la ruptura definitiva con la biología, aun cuando la nomenclatura continúe, como prolongación de Freud, refiriéndose

---

136 J. Rose, *Feminin sexuality*, Londres, Macmillan, 1982, citada en S. Tubert, *La sexualidad femenina...*, p. 112.

137 Usando el término de G. Rubin en su artículo «El tráfico de mujeres...».

138 M. Rullman y W. Schlegel, «Sujeto en proceso. Sujet-en-procès», en *Las mujeres piensan diferente*, p. 70.

139 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 72. El paréntesis es suyo.

a la anatomía. No es la biología lo que determina la diferencia sexual, sino la posición que asume el sujeto frente al deseo: ser sujeto deseante y buscar «tener» (el falo, o aquello que lo completaría...), o bien ser el objeto de deseo del sujeto deseante y buscar «ser» (el falo para el otro, es decir, lo que completaría el deseo del otro...). Posición masculina y femenina, respectivamente. Sin embargo, la división no es tajante, puesto que en un principio para Lacan todo sujeto busca el deseo del Otro, ser objeto del deseo del otro, y también, por otra parte, colocarse en la identificación con el Otro como sujeto deseante. Podemos pensar, entonces, que la posición sexual es un proceso nunca terminado, una dinámica entre posiciones, si acaso, con la preponderancia de una sobre otra y esto, quizás, diferenciado en momentos del proceso vital. Evans señala que en este planteamiento de Lacan hay una ruptura entre el aspecto biológico de la diferencia sexual y el aspecto psíquico: la función reproductiva no estaría representada en lo inconsciente.<sup>140</sup> Al mismo tiempo, el planteamiento lacaniano difiere del freudiano en el sentido de que no se definen hombre y mujer por la posesión del órgano, a pesar de la significación que adquiere el mismo durante la infancia, sino por una posición frente al deseo. Sin embargo y como bien señala Soler, tanto Freud como Lacan afirman el falocentrismo de lo inconsciente.

Por otra parte, hemos de considerar que este falocentrismo de lo inconsciente sería, según Lacan (si bien no lo explicita de esta manera), producto de la construcción del lenguaje humano. El lenguaje humano es falocéntrico; por lo tanto, lo sería lo inconsciente que está construido por él. Su entrada en el lenguaje, en el «desfiladero de la palabra», como señala Lacan, es la primera castración simbólica que sufre el sujeto. No hay sujeto sin pasar por el desfiladero de la palabra.<sup>141</sup> En un primer tiempo, la necesidad primaria del *infans* deberá formularse en una demanda. Esta es traducida en lenguaje (por la madre, por el entorno) y es, supuestamente, satisfecha. Pero el hecho de la traducción a la palabra deja fuera un resto, nunca la demanda reflejará enteramente la necesidad y, por ello, la demanda pronto

---

140 Ib.

141 J. Lacan, citado en Jesús Martín Barbero, *La educación desde la comunicación*, Buenos Aires, Norma, 2002, p. 39.

asumirá una doble función: articulará la necesidad y será demanda de amor.<sup>142</sup> Este desamparo y displacer del *infans*, que deberá contentarse con la interpretación<sup>143</sup> de su demanda y la respuesta que reciba, pedirá algo más, o sea, pedirá algo tan indeterminado como el amor. Nunca la palabra dará cuenta exacta de lo que pretende significar y ese resto supone la aparición del deseo. A su vez, la palabra nunca puede expresar la verdad total sobre el deseo.

Como esbozamos en el párrafo anterior, Lacan considera que el lenguaje constituye lo inconsciente. Señala Espina citando al psicoanalista: «lo inconsciente es “los efectos de la palabra sobre el sujeto”, es la dimensión donde el sujeto se determina y, en consecuencia, lo inconsciente está estructurado como un lenguaje».<sup>144</sup> No deja de ser interesante para la perspectiva feminista dicha afirmación cuando sabemos que el lenguaje humano está construido falocéntricamente: el uno universal —el neutro— es masculino. El linaje, el apellido, se han transmitido de generación en generación por vía masculina. La madre no tiene apellido, el apellido de la madre es el apellido de su padre. En muchas culturas, la mujer pasa de llevar el apellido de su padre, a llevar el apellido de su marido. La mujer tiene nombre pero no apellido. En las profesiones y oficios aún se usa el neutro masculino para designar a ambos sexos.<sup>145</sup> Significaría esto que, si el lenguaje en el cual debemos introducirnos cuando entramos en la cultura es androcéntrico, lo inconsciente, construido por él como tal, sería androcéntrico. Como añade Espina, «con el lenguaje que nos precede se nos transfiere un conjunto de significantes que han estado inscritos en la cultura desde su fundación». Esta imposición del lenguaje —como ya hemos señalado— constituiría, en términos

---

142 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 68.

143 Violencia de la interpretación que el adulto ejerce sobre la demanda traducéndola a (la palabra) respuestas particulares. En Piera Aulagnier, *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977. Para esta autora desde el desamparo del *infans* y el displacer que le causa la necesidad (necesidad de alimento, de calor, de homeostasis perdida de la situación intraútero), y la consiguiente demanda «traducida» (traductor/traduttore) en un término que no da cuenta exacta de aquella, dejaría un resto, el deseo y, finalmente, el deseo insatisfecho del *infans* se podría entender como «el deseo de no desear», es decir, de retorno al estado de «antes de la necesidad».

144 G. Espina, *Psicoanálisis y mujeres...*, p. 59.

145 Marina Yaguello, *Les mots et les femmes*, París, Payot, 1992, p. 175.



lacanianos, una primera castración simbólica del sujeto. Por lo tanto, si la palabra nunca puede expresar la verdad del deseo y, a su vez, el lenguaje es falocéntrico, el acceso al lenguaje por parte de la niña constituiría una doble castración: la general para todo ser humano, y la particular para la mujer que debe expresarse en un lenguaje que considera «lo neutro humano» como masculino y que no la nombra. Sin tomar conciencia, la niña transita por una senda en que participa en el lenguaje del «uno masculino», como expresa Simone de Beauvoir, hasta darse cuenta de que, en realidad, ella constituye la alteridad del Uno. La niña se integra en un sistema de lenguaje de predominio androcéntrico: el lenguaje designa el genérico humano como masculino; el plural mixto (hombres y mujeres) como plural masculino: lo designado por las palabras del género femenino tienen menos valor que lo designado por las palabras del género masculino;<sup>146</sup> el imaginario mítico masculino tiene que ver con la actividad y la luz, mientras que aquello que significa lo femenino, con la pasividad y la sombra.<sup>147</sup> Su pensamiento se forma dentro de esta malla de significantes y significados, de los cuales su género está ausente (neutro masculino) y, si está presente, se encuentra subordinado o desvalorizado.

Desde este planteamiento laciano sobre el lenguaje, han sido posibles los análisis de las feministas francesas Hélène Cixous y Luce Irigaray, en el sentido, como señala Espina, de que, «si no es posible eliminar o sustituir significantes en el lenguaje que nos precede, sí lo es redimensionar sus valores, de manera que, desde los primeros impactos de las palabras en el sujeto, los significantes lleguen menos ideologizados a favor y en contra de lo que socialmente significan».<sup>148</sup> La lingüista Marina Yaguello analiza las disimetrías gramaticales y semánticas del lenguaje, especialmente en las lenguas generizadas. Por disimetría gramatical se entiende la absorción del género femenino por el masculino en las generalizaciones (neutro humano) y por disimetrías semánticas se designa aquellos conceptos que, usados para hombre y mujer, tienen para estas últimas una con-

---

146 G. Espina, *Psicoanálisis y mujeres...*, p. 60.

147 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. 1, p. 233.

148 G. Espina, *Psicoanálisis y mujeres...*

notación negativa (p. ej., *hombre público, mujer pública*). Por supuesto que Lacan no pone explícitamente de manifiesto esta doble castración simbólica de las mujeres en su acceso al lenguaje. No es explícito en cómo el lenguaje transmitido por una lengua sexista juega en contra de las mujeres y cómo este sexismo acuña lo inconsciente. Del momento en que para Lacan el lenguaje construye lo inconsciente y este está construido «como un lenguaje», hubiera resultado simple para el teórico haber completado sus reflexiones con respecto a cómo acuña la asimetría sexista de la lengua lo inconsciente de hombres y mujeres y su relación con las posiciones femeninas y masculinas. Al igual que Freud, Lacan tiene en su análisis una posición acrítica con respecto al sistema cultural androcéntrico. Sin embargo, a pesar de él, sus propósitos se prestan para una reflexión de género. En otras palabras, se puede usar el análisis de Lacan como base para denunciar que en la cultura falocéntrica la mujer no tiene un significante, no tiene apellido, vive en la disimetría lingüística. Según el argumento que desarrolla Foucault en *Les mots et les choses (Las palabras y las cosas)*, el lenguaje estructura la realidad: ningún concepto, ningún ser existe en la conciencia si no es por su verbalización.<sup>149</sup> El lenguaje es falocéntrico, el significante por excelencia —«el falo»— se refiere a una dinámica masculina de «búsqueda de satisfacción» continua, búsqueda del «tener». No hay ningún significante de la mujer que corresponda simétricamente al modo en que se simboliza el sexo masculino.<sup>150</sup> Ambos sexos estarían determinados por el significante masculino, «el falo», tal como el *uno universal* y el *neutro humano* son masculinos. Al igual que en la propuesta freudiana, Lacan refuerza el discurso simbólico falocéntrico y, a la vez, involuntariamente, lo denuncia. Dice en el Seminario 20: «solo hay mujer excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras, y hay que decirlo: si de algo se quejan actualmente las mujeres es justamente de eso [...]».<sup>151</sup>

Ahora bien, por mucho que Lacan se haya prestado para una interpretación que denuncia el falocentrismo del orden simbólico,

---

149 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, en M. Yaguello, *Les mots et les femmes*, p. 181.

150 D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 166.

151 J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 89.

no deja de ser un hecho que su teoría es heredera de la sospecha de misoginia que inició Freud en el pensamiento feminista. En un segundo tiempo (años setenta), fue objeto de crítica al plantear que «la mujer no existe» («no hay La mujer»). Asimismo, en el Seminario 20, denominado *Aún*, Lacan refuerza la nomenclatura *Uno* con respecto a *Otro*, atribuyéndole este último término a la mujer. Los propósitos del Seminario *Aún* han disgustado a muchas feministas<sup>152</sup> y Lacan es consciente de que su manera de plantear la subjetividad de las mujeres inquieta al feminismo. Así lo reconoce en el Seminario 20, en una anécdota relatada a sus estudiantes con respecto a una «dama del MLF (Movimiento de Liberación de la Mujer)» que «escribió: “para el doctor Lacan, las damas, *le donne*, no existen”». Con ironía se refiere Lacan<sup>153</sup> a esta comprensión literal de su teoría y añade una frase más hermética todavía: «la relación sexual no existe»,<sup>154</sup> por lo tanto, no puede existir «La mujer». El modo de expresarse del psicoanalista francés se presta para reacciones adversas por el hermetismo y la ambigüedad con que presenta sus planteamientos. Muchos de sus seguidores intentan «traducir» a Lacan<sup>155</sup> con el fin de facilitar su comprensión. Para Evans, en su *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Lacan habría expresado con la frase «la relación sexual no existe» que el «amor no es más que una ilusión destinada a reemplazar la ausencia de relaciones armoniosas entre los sexos». Añade que en el Seminario 2 Lacan indicaba que la relación entre hombres y mujeres no puede ser armoniosa: «la más desnuda rivalidad entre hombres y mujeres es eterna».

Esta rivalidad a la que se refiere Lacan está ejemplificada en su propio pensamiento. En el Seminario 20 vuelve a referirse con

---

152 Véase J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo...*

153 J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 72.

154 En el año 70 Lacan señala «il n’y a pas de rapport sexuel» lo que fue traducido por «no hay relación sexual», pero, según Evans, Lacan se refiere a que «no hay ninguna relación entre los sexos» queriendo significar que no hay relación entre las posiciones masculina y femenina. Es más, en el Seminario 20, Lacan precisa que «entre los seres humanos varones y mujeres no existe ninguna relación instintiva». La heterosexualidad no es ni natural ni normativa, añade Evans. En D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano...*, p. 166.

155 Antonio Godino Cavas (en castellano); Jean Batiste Fages (en francés); Dylan Evans (en inglés traducido al castellano), entre otros.

ironía al MLF, aludiendo al concepto de «goce más allá del falo», que él adjudica a las mujeres, y añade que este concepto «daría verdadera consistencia al MLF», como si el movimiento no tuviera consistencia por sí mismo y, por otro lado, como si sus conceptos fueran necesarios para esta consistencia. Pequeñas perlas misóginas del psicoanalista francés que —de algún modo—, al construir su teoría sobre las mujeres, se imagina en interlocución con el feminismo, y se siente tentado a ironizar para descalificarlo. La paradoja que no intuyó el psicoanalista francés es que su teoría sería útil para el pensamiento feminista que rescató la lectura de la construcción de las subjetividades en el sistema patriarcal a modo de denuncia de la dominación masculina. Cuando Lacan en este Seminario acuña la famosa frase «no hay La mujer»,<sup>156</sup> no se está refiriendo a que las mujeres como tales no existan, sino que el universal de *la mujer* no se puede considerar como tal. Esta afirmación fue mal acogida en los círculos feministas por su ambigüedad, pero, en realidad, lo que hace es dar cuenta, una vez más, de que la teoría reconoce la preponderancia del neutro masculino y el Uno universal androcéntrico en el orden simbólico. Indudablemente, reconocer no implica reflexionar críticamente. Por este motivo, en clave de la «hermenéutica de la sospecha»<sup>157</sup> se puede leer que el reconocimiento de este estado de cosas está destinado a reafirmarlo. Será, precisamente, el pensamiento feminista el que se ocupará de su análisis crítico.

Esta afirmación de Lacan, «la mujer no toda es», es decir, «no hay *La mujer*», es traducida por los psicoanalistas de su línea de pensamiento de forma que lo que quiere expresar Lacan es que las mujeres también están «bajo la primacía del falo»<sup>158</sup> —por más que participen de una dinámica distinta al goce fálico del hombre con respecto al «tener» y «poseer»— ya que se sitúan en el «ser» en términos de un Otro. El hecho de situarse en el lugar del Otro absoluto la haría tener un «plus de goce», según la teoría, un goce suplementario, pero no la eximiría de estar constituida por el significante

---

156 J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 89. La mayúscula es mía para reforzar la importancia del artículo en esta cita y no del sustantivo.

157 C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 77.

158 C. Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres...*, p. 41.

universal: «el falo». Para Roudinesco, Lacan habría tomado de Drieu La Rochelle la observación de «la mujer no existe» para expresar que «ella “no es toda”: ni una naturaleza, ni una categoría, ni una totalidad, ni una cultura» y añade que la mujer «escapa a toda programación, a través de un goce ilimitado que linda con la muerte. Lacan, como ya se sabe, siempre prefirió Antígona a Edipo o Creonte, y lo ilimitado del heroísmo femenino —aunque fuera del éxtasis o la pérdida— a la razón del Estado». <sup>159</sup> Podemos pensar, según estas reflexiones de Roudinesco, que Lacan profundiza en la misoginia romántica, considerando a la mujer con un «goce otro», con un «heroísmo ilimitado» que la coloca no solo en el lugar de la alteridad, sino en un lugar excluido de la satisfacción fálica, esto es, de la disposición a «tener», «poseer» y «lograr» del varón. Sin embargo, el psicoanalista reconoce que «colocarse allí [en función del falo como se coloca el hombre] es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales». <sup>160</sup> Lo que desconcierta en Lacan es este constante ir y venir de un registro misógino a uno que parece denunciar la dominación masculina como arbitraria.

En cualquier caso, la manera que tiene Lacan de explicar su teoría con referencias a la teoría freudiana le hace usar conceptos ambiguos tendientes a repetir y, al mismo tiempo, camuflar los conceptos más burdos, de ahí el deslizamiento a la anatomía que el uso del término «falo» sugiere. En la conceptualización de la mujer como «no-toda» no será difícil reconocer «la castración (real) de la mujer» de Freud, y así, una vez más, la teoría se desliza desde lo simbólico a lo real. A este respecto, Jane Flax, crítica de Lacan, comprende el discurso del Seminario 20 de la siguiente manera: «La “mujer” no es “un todo”; es el “conjunto vacío”. La mujer en sí no existe, “no significa nada”. La mujer es el elemento binario necesario opuesto al falo. Su “carencia” significa “no ser un todo”, sin lo que la significación no sería posible ni necesaria. El descubrimiento que hace el niño de la carencia en la madre le fuerza a reconocer las “grietas” que, de forma

---

159 E. Roudinesco, *La familia...*, p. 162.

160 J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 88.

invariable, existen entre las personas. Hablar indica esta grieta y tiende un puente sobre ella. La “esencia” de la mujer como “no todo” afecta profundamente su sexualidad. Tiene, en relación con lo que la función fálica designa, *jouissance* [‘goce’],<sup>161</sup> un ‘goce’ (*jouissance*) complementario”. Sin embargo, debido a que este [el goce] está más allá o fuera del mundo de lo simbólico (lo fálico), la mujer no puede saber o decir nada sobre él. Solo puede saber “que lo experimenta”. El “orgasmo vaginal” que Lacan asocia con este goce (*jouissance*) suplementario<sup>162</sup> “ha mantenido inviolada la oscuridad de su naturaleza”. Es de suponer que la mujer puede experimentarlo y conseguirlo solo si permanece “fuera” de la función fálica y en la oscuridad». <sup>163</sup> Esta afirmación de Flax sorprende (a no ser que sea un error de traducción) porque Lacan se refiere a goce «suplementario» en el Seminario 20 de la siguiente manera: «si la naturaleza de las cosas la excluye [a la mujer excluida de las palabras], por eso justamente la hace no toda, la mujer tiene un goce adicional, suplementario con respecto al que se designa en la función fálica», y añade: «notarán que dije *suplementario*. ¡Dónde estaríamos si hubiese dicho *complementario*! Hubiésemos ido a parar otra vez al todo». <sup>164</sup>

Una de las críticas que hace Flax a Lacan se refiere a que él desplaza el centro del análisis de las relaciones de poder a la estructura del lenguaje. Este tendría efectos universales y ahistóricos, y, de este modo, para Flax la dominación masculina se volvería inanalizable en la teoría e ineludible en la práctica. Lo que no reconoce Flax es que la estructura falocéntrica del lenguaje, si bien ahistórica, está construida sobre la base de relaciones de poder, de la dominación masculina que ha modelado las lenguas bajo la ideología

---

161 Lacan usa el término *Goce* aludiendo a la distinción de Hegel y Kojève entre *Genuss* (‘goce’) y *Lust* (‘placer’). «El sujeto solo puede soportar una cierta cantidad de placer. Más allá de este límite, el placer se convierte en dolor y este “placer doloroso” es lo que Lacan denomina goce: “el goce es sufrimiento”. El término “goce” expresa entonces perfectamente la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma», D. Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, p. 103.

162 Me refiero a la nota anterior.

163 J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo...*, p. 187.

164 J. Lacan, *Seminario 20...*, pp. 89-90.

sexista.<sup>165</sup> Las lenguas, en definitiva, constituyen la entidad del lenguaje al que acceden los sujetos. Si bien la psicoanalista reconoce que Lacan ve la identidad de género como una construcción puramente cultural que surge del complejo de castración inconsciente, considera que la congruencia de ello con las ideas feministas es solo aparente.<sup>166</sup> La autora sostiene que Lacan despliega la teoría del «lenguaje» de modo similar a lo que Freud hizo con la biología para explicar «el gran enigma del sexo», es decir, de manera defensiva, para no profundizar más en el sistema de dominación masculina. Si bien se puede considerar que plantear que la subordinación de las mujeres dentro del discurso occidental está interiorizada por hombres y mujeres como efecto del lenguaje falocéntrico y de su uso cotidiano, resultaría un planteamiento estático si acaso no se prestara a la deconstrucción. Podemos considerarlo estático ya que la deconstrucción misma corre el riesgo de anularse, puesto que operaría dentro del mismo lenguaje falocéntrico que pretende deconstruir. Sin embargo, como la misma Jane Flax señala, «para deconstruir las teorías lacanianas sobre el narcisismo y el lenguaje, se requiere una teoría explícitamente política y sensible al género».<sup>167</sup> Esto corresponde al pensamiento feminista que se sirve de la teoría lacaniana para trascenderla e ilustra, precisamente, lo que han hecho Cixous e Irigaray con respecto a su análisis del lenguaje falocéntrico.

Sin embargo, a favor de Lacan podemos citar una frase de su Seminario 20 que indica hasta qué punto Lacan era consciente de la dominación masculina, y que solo se permitía reconocerla entre líneas: «A ella [la mujer] se la mal-dice, se la *almadice*<sup>168</sup> (*on la dit-femme, on la diffâme*)».<sup>169</sup> Y añade: «lo más famoso que de las mujeres ha guardado la historia es, propiamente hablando, lo más

---

165 M. Yaguello, *Les mots et les femmes*, p. 185.

166 J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo...*, p. 188.

167 Butler estudiaría el tema del Deseo a partir de Hegel y Kojève, y finalmente se apropiaría de las tesis lacanianas para desarrollar sus teorías. En M.<sup>a</sup> Luisa Femenías, *Judith Butler. Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003, pp. 60-61.

168 Juego de palabras con «alma» (âme).

169 Homofonía entre *dit-femme* ('dice mujer') y *diffâme* que condensa difamar y alma («Se le dice mujer, se la difama»). En J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 103.

infame que puede decirse. Es cierto que le queda el honor de Cornelia, madre de los Graco. A los analistas no hay necesidad de hablarles de Cornelia, porque ni se les pasa por la mente, pero de una Cornelia común y corriente les dirán que a sus hijos, los Graco, no les saldrán muy bien las cosas y que se la pasarán haciendo *gracias* hasta el fin de sus días». <sup>170</sup> Esta suerte de coqueteo irónico del que hace gala Lacan en sus seminarios, para denunciar —sin denunciar explícitamente— la subordinación de las mujeres, es lo que permite a ciertas feministas recoger su pensamiento para deconstruir el discurso acerca del deseo, que él mismo edificara.

En efecto, gracias al pensamiento feminista y a las reflexiones que este ha originado en las psicoanalistas contemporáneas, el planteamiento lacaniano ha sido útil para deconstruir mitos tales como la heterosexualidad obligatoria y la maternidad como posición femenina por excelencia, especialmente en una reflexión anterior al siglo XXI acerca de «la familia en desorden», por usar la expresión de Roudinesco. <sup>171</sup> Lacan da un paso más al teorizar acerca del deseo y de la posición de los sujetos frente al deseo, tanto de hombres como de mujeres. En su Seminario 20 —en el que se refiere al goce que la mujer tiene más allá del goce fálico (por situarse en el lugar del Otro del que busca el falo, la completitud)—, también menciona a hombres que han ocupado este lugar «no-todo», que es el lugar de la posición femenina, y se refiere a varones que no buscan ocultar la falta con la posesión del objeto. De este modo, Lacan menciona a los místicos como San Juan de la Cruz, Angelus Silesius y, finalmente, alude a Kierkegaard. <sup>172</sup> La renuncia al amor de Kierkegaard con Regina, que relata en el *Diario de un seductor*, es interpretada por Lacan como el acceso a una dimensión de castración, de «no-todo», es decir, al goce «femenino». Lo que escamotea Lacan en su breve análisis sobre el filósofo es la dimensión misógina <sup>173</sup> que encierran los propósitos de Kierkegaard, puesto que considera la entrega de la mujer al

---

170 Ib., pp. 103-104.

171 E. Roudinesco, *La familia...*

172 J. Lacan, *Seminario 20...*, pp. 92-93.

173 Celia Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Barcelona, Anthropos, 1987.



enamorado como el fin del deseo de este último. En otras palabras, el filósofo dejó en manos de las mujeres y de su actitud el estatus de deseo de los varones. Esto no es más que un detalle sobre el pensamiento de Lacan para insinuar que el amor romántico decimonónico coincide con su teoría del goce. Del mismo modo, se refiere al amor cortés<sup>174</sup> como algo enigmático, un corto paréntesis en la historia para reponer el encuentro entre hombre y mujer. Añade que, para el hombre, «toda su realización con respecto a la relación sexual desemboca en el fantasma» y luego: «para decirlo de otra manera, el asunto es que el amor es imposible, que la relación sexual se abisma en el sin-sentido, cosas que en nada disminuyen el interés que debemos tener por el Otro».<sup>175</sup> Podemos reconocer, en parte del discurso lacaniano, la influencia de la filosofía decimonónica y, por lo tanto, los aires misóginos que aquella inspiraba.

Por otra parte —y con el pensamiento de Lacan se produce este ir y venir entre el rechazo y el reconocimiento—, como bien señala Roudinesco, el psicoanalista francés es un precursor de los nuevos tiempos con su cuestionamiento de la estructura familiar como algo asentado y dado por hecho. Indica Roudinesco que Lacan tendría «la convicción de que la familia no podía ser sino la expresión social de un desorden psíquico perfectamente ordenado en apariencia, pero destruido sin cesar desde adentro».<sup>176</sup> Con Lacan, podemos considerar que se rompe el molde tradicional psicoanalítico gracias al recurso a la filosofía. El punto de vista conservador y patriarcal sobre la sexualidad humana comienza a resquebrajarse con el ambiguo discurso lacaniano. Tal como señaló Foucault acerca del hermetismo de Lacan: pretendía que «la oscuridad de sus escritos fuese la complejidad misma del sujeto y que el trabajo necesario para comprenderlo fuese un trabajo que realizar sobre uno mismo».<sup>177</sup> De algún modo, la ambigüedad discursiva de Lacan fue subversiva. El punto de vista conservador y patriarcal, para el cual los sexos son solo dos, las relaciones sexuales tienen como

---

174 J. Lacan, *Seminario 20...*, p. 104.

175 *Ib.*, pp. 105-106.

176 E. Roudinesco, *La familia...*, p. 162.

177 Michel Foucault (1981), citado en E. Roudinesco, *Lacan, esbozo...*, p. 485.

fin la procreación y la familia es una unidad natural,<sup>178</sup> resulta cuestionado por la concepción del sujeto sometido a la dinámica del deseo. La noción de subjetividad se complejiza a partir del pensamiento de Lacan, lo cual no significa que él haya abandonado los propósitos masculinistas freudianos y no intentara —por sobre todo— reposicionar el Nombre del Padre con su teoría. Sin embargo, como señala Foucault sobre la obra de Lacan y de Lévi-Strauss: «La novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto humano y que no bastaba decir, unas veces con unos, que el sujeto era radicalmente libre, y otras veces, con los otros, que estaba determinado por condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “Yo”. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es tan difícil hablar, y sin la cual no podemos hablar».<sup>179</sup> Esta concepción de la subjetividad ha permitido a las feministas nuevas reflexiones acerca de los destinos humanos liberados de la biología.

En Lacan, el acento no está puesto en la función biológica de las mujeres, o sea, su posibilidad de devenir madres. Si bien recupera de Freud el análisis sobre el deseo de hijo para la mujer como resultado de su castración, no es tan dogmático como para considerar la «verdadera feminidad» asociada a la maternidad. De algún modo, en el psicoanálisis de Lacan se aprecian los últimos intentos para recuperar el orden patriarcal que se empieza a perder en los años sesenta. Como señala Roudinesco en su obra *La familia en desorden*, desde el momento en que las mujeres acceden a la sexualidad independientemente del deseo de procreación, gracias a los contraceptivos, hasta el desarrollo de la inseminación artificial, el último cuarto del siglo xx amenaza la estructura patriarcal de la familia y, por lo tanto, la realidad social misma pone en cuestión las teorías freudiana y lacaniana del complejo de Edipo: «por primera vez en la historia de

---

178 Diana Maffía, «Introducción», en D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes...*, p. 5.

179 Michel Foucault, «Lacan “le libérateur” de la psychanalyse», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. IV, p. 205.

la humanidad la ciencia sustituía al hombre y reemplazaba un acto sexual por una acción médica»<sup>180</sup> y «por primera vez, en la historia de Occidente, mujeres y hombres homosexuales pretendían prescindir del coito vaginal para fundar una familia».<sup>181</sup> En efecto, en un espectro de situaciones que transitan entre la inseminación artificial y la homoparentalidad, ya no caben las clásicas teorías psicoanalíticas. Como bien comprendió Lacan, la figura de Antígona de la mujer contemporánea vendría a desafiar la Ley del Padre y a poner en cuestión la organización patriarcal de la familia. Surgieron, como señala Roudinesco, críticas al psicoanálisis ortodoxo<sup>182</sup> de los años setenta por sus dogmas relacionados con la familia. Añade: «¡Cuán necesaria era esa crítica!».<sup>183</sup> Para Gilles Deleuze y Félix Guattari y su obra *El anti-Edipo*, que, como su nombre indica, fue una obra crítica de la teoría psicoanalítica, lo inconsciente es «una máquina deseante, un delirio compuesto de flujos múltiples que el psicoanálisis aprisiona en el collar de hierro de un complejo, semejante a un asilo, una escuela, una gendarmería, una cárcel».<sup>184</sup>

La mujer contemporánea, que ha sabido beneficiarse de la tecnología reproductiva, ha adquirido una dimensión distinta a la de la mujer moderna. La definición de «la mujer» «con un único destino, el de ser esposa y madre», que denuncia Beauvoir a mediados del siglo XX,<sup>185</sup> comienza a desaparecer en el último cuarto de este siglo. Como señala Tubert, Beauvoir «abrió la posibilidad conceptual de formular significaciones alternativas de lo maternal, al proponer una concepción del sujeto femenino no definido por la maternidad».<sup>186</sup> El psicoanálisis, incluso en ciertos propósitos contemporáneos, como

---

180 E. Roudinesco, *La familia...*, p. 175.

181 *Ib.*

182 Nos referimos al psicoanálisis amparado por la Asociación Psicoanalítica Internacional, con la cual Lacan tuvo múltiples desencuentros y terminó separado de ella.

183 *Ib.*, p. 171.

184 *Ib.*

185 A. Puleo, «Introducción. El concepto de género en la Filosofía», p. 29.

186 Silvia Tubert, «Introducción», en S. Tubert (ed.), *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 28.

aquellos de Julia Kristeva que celebra el cuerpo materno,<sup>187</sup> ha constituido un refuerzo para seguir considerando a «la madre», en términos de esencia, el «eterno maternal», que suponen a las mujeres (en plural) como no-sujetos sino como ideal maternal.<sup>188</sup>

Resumiendo: el psicoanálisis ha reforzado el concepto de *alteridad* con respecto a las mujeres situadas en ese lugar Otro del Uno-sujeto de deseo y de la enunciación del *logos*, y también ha conseguido teorizar acerca de la maternidad como el destino *per-se* para la condición femenina, sin plantearse los mandatos de género de la comunidad humana. Los mandatos de la nueva democracia decimonónica se encuentran —de este modo— justificados por una lectura de la subjetividad de las mujeres que refiere tanto a la obediencia de ellas con respecto a los mandatos, a los efectos en la subjetividad de la heterodesignación de la que han sido objeto, como a la visión androcéntrica de los psicoanalistas fundadores de escuela que hacen dicha lectura. Se genera un círculo difícil de romper: por una parte, los testimonios de la casuística psicoanalítica dejan entrever la subordinación de las mujeres al sistema sexo-género patriarcal y, por otra, esta subordinación es interpretada por los analistas desde una óptica falocéntrica como parte integrante de la subjetividad femenina y no como un accidente histórico que se puede controvertir.

Lo que más preocupa acerca de este rasgo patriarcal acríptico de la teoría psicoanalítica clásica es que la técnica del diván perpetúa el sistema establecido con sus interpretaciones cercanas al canon y a la letra freudiana y kleiniana. Los miles de mujeres que pasan por los consultorios psicoanalíticos, afectadas por *el malestar sin nombre* del que habló Betty Friedan en los años sesenta,<sup>189</sup> se arriesgan a someterse a una normativización, en lugar de liberar su deseo, como correspondería que sucediese.

---

187 Catherine Clement y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 149-150.

188 Linda Zerilli, en S. Tubert (ed.), *Figuras de la madre*, p. 27.

189 Ángeles Perona, «El feminismo americano de post-guerra: Betty Friedan», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 129.

Para Cornelius Castoriadis, el psicoanálisis en tanto lugar de revisión individual constituye una práctica creativa. En este espacio, el sujeto puede acceder a una cierta autonomía que lo libere del discurso del Otro: no se trata de eliminar este discurso (porque no es posible), sino de instaurar otra relación entre el discurso que nos constituye y el discurso propio del sujeto.<sup>190</sup> Cuando Lacan señala que lo inconsciente del sujeto está formado por el discurso del Otro, esto es por el discurso de las instituciones de lo simbólico, es decir —como precisa Castoriadis—, por la institución social e histórica,<sup>191</sup> no necesariamente tiene que imponerse de manera alienante para el sujeto. El espacio de la práctica psicoanalítica, en el cual surgen tanto los contenidos alienantes como «creaciones libres más verdaderas que la verdad, delirios irreales y poemas surrealistas»,<sup>192</sup> o sea, nuestra fuente más profunda que está inextricablemente ligada a nuestra función simbólica, debería permitir a los sujetos establecer una relación diferente a la condicionada por las instituciones sociales e históricas. Aunque Castoriadis no toca el tema de género, insiste en que el psicoanálisis debe mantener una mirada crítica sobre la cultura y la sociedad, tal como, a su juicio, inauguró Freud con las nociones de sexualidad infantil, el complejo de Edipo, la bisexualidad psíquica, entre otras. Si no es así, el espacio terapéutico psicoanalítico se volvería un espacio adaptacionista. Una de las críticas que hace Castoriadis a la lectura lacaniana de la subjetivación humana es que «la noción de ley, tanto como la de lo simbólico, tienden a borrar a la sociedad instituyente, dejando solo a la vista a la instituida».<sup>193</sup> Se analiza el resultado, pero no el proceso y, menos aún, la causa.

Estas reflexiones de Castoriadis se pueden incorporar al pensamiento feminista. El psicoanálisis canónico, es decir, clásico en sus tres grandes líneas (Freud, Klein, Lacan) dan por sentada la sociedad instituida y describen, cada una a su modo, la manera en que

---

190 C. Castoriadis, *L'Institution...*, p. 155.

191 *Ib.*, p. 400.

192 *Ib.*, p. 154.

193 <<http://www.magma-net.com.ar/psicoanalisis.htm#psicoanalisis>>, consultado el 7 de noviembre 2008.

el individuo deviene sujeto al interiorizar un orden simbólico que le precede. Para las mujeres, este orden histórico-social es una dimensión construida para subordinarlas y transformarlas en «las otras», no equivalentes al *uno dominante*. Se transforman en «los objetos de intercambio» que define el pacto entre hermanos descrito por Freud, en su texto de *Tótem y tabú*. Si la interpretación psicoanalítica no da lugar a una reflexión crítica sobre la sociedad instituyente de este discurso que heterodigna a las mujeres y las heterodifica, no se constituye, por lo tanto, en el espacio creativo que pretende Castoriadis y se queda en una dimensión de refuerzo del sistema. La influencia de la heterodignación decimonónica que podemos observar en los propósitos psicoanalíticos canónicos —cuando se trata del análisis de la subjetividad de las mujeres— es inmensa. La misoginia romántica, cuyo ascendiente todavía se puede intuir en los textos psicoanalíticos, forma parte de una organización sociopolítica de la Modernidad destinada a reforzar la dominación masculina en la nueva era democrática. Los y las analistas no lo reconocen debidamente. Por más que hubo críticas de las psicoanalistas mujeres a la teoría freudiana original, estas culminaron en una dinámica pendular que quiso situar «lo femenino» en el centro de la escena interpretativa, arriesgando la naturalización de la teoría y escamoteando el efecto fundamental del sistema sexo-género patriarcal en los individuos.

La capacidad revolucionaria de los sujetos en cuanto a la reflexión crítica acerca de los propósitos sobre la subjetividad de las mujeres, aquel espacio de relación autónoma y no alienada con el discurso del Otro, viene a corresponder al concepto de *sujeto verosímil* del feminismo acuñado por Celia Amorós.<sup>194</sup> En sus palabras, esta posibilidad se debe a «la capacidad [del sujeto] de trascendencia con respecto a características adscriptivas o a situaciones dadas», y añade que «es esta capacidad la que posibilita que nunca nos identifiquemos por completo con nuestra identidad, que estemos permanentemente reinterpretándola y redefiniendo». Hacemos nuestras sus palabras cuando indica que «esta posibilidad, aplicada a la identidad

---

194 C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 30.

de género, con respecto a la cual mantenemos la tesis fuerte de que es la más cardinal y constrictiva de nuestras identidades, es absolutamente fundamental para dar cuenta de la práctica feminista como práctica emancipatoria». Con respecto al pensamiento psicoanalista principal y fundador de líneas de investigación, la reflexión feminista contemporánea ha podido —en cierto modo— deconstruir los propósitos de normativización estrictos que se desprenden de la teoría en cuanto a «devenir mujer». El cuestionamiento de la relación con el pensamiento clásico psicoanalítico ha permitido al psicoanálisis feminista, al menos, dar cuenta de que, en palabras de Ana María Fernández, «de eso no se escucha: el género en psicoanálisis».<sup>195</sup>

---

195 Ana M. Fernández, «De eso no se escucha: el género en psicoanálisis», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 140.

CAPÍTULO 5  
APORTES FEMINISTAS  
PARA LA CONSTITUCIÓN  
DE LA SUBJETIVIDAD  
DE LA MUJER MODERNA

Pese al perfecto modelo de la sumisión cooperadora,  
la educación de los grupos dominados lleva en sí la  
semilla de la subversión.

Kate Millett

El reiterado esfuerzo de las elites masculinas por perpetuar la dominación de la mujer se ha visto —afortunadamente— cuestionado por el pensamiento feminista que surge en el siglo xx, una vez relativamente satisfechas las reivindicaciones ciudadanas de las mujeres. Sabemos, dada la escasa participación de la mujer en la política de los países occidentales, que los reclamos ciudadanos de las mujeres han sido cautamente administrados por el poder masculino y que aún hoy se continúa reclamando la paridad y la igualdad de oportunidades que no se han conseguido. La contradicción flagrante que el movimiento feminista denunció en el nuevo orden socio-político —es decir, que, siendo los seres humanos todos iguales por naturaleza, la mitad de la humanidad detenta el poder sobre la otra mitad— después de un siglo de lucha rindió sus frutos en la obtención del sufragio para las mujeres y en la flexibilización de leyes que les imponían la dependencia de un varón como si fuesen menores de edad. Si consideramos el vigor de los movimientos de mujeres tanto en Europa como en América y la imposibilidad que tuvo el sistema de dominación para terminar con ellos, debemos reconocer que la subjetividad de las mujeres sufrió solo parcialmente la heterodesignación misógina decimonónica de la feminidad.



De otro modo, ¿de dónde hubiéramos conseguido las mujeres el beneplácito interno para la insubordinación y la protesta? Si nuestras estructuras psíquicas —tal como lo estudió el psicoanálisis— obedecieran fielmente al lugar reservado para la mujer, léase maternidad, pasividad y subordinación, no habría prosperado el desarrollo del pensamiento feminista. Por más que se las catalogara de «masculinas» o de «neuróticas», como hemos visto en los dos capítulos precedentes, las mujeres occidentales de todas las latitudes, casadas o solteras, madres o no, maduras y jóvenes, han protagonizado movimientos sociales y han desarrollado el pensamiento feminista dentro y fuera de la Academia hasta el día de hoy. Cada vez son más numerosos los estudios históricos que desentierran la producción silenciada de las mujeres a lo largo de siglos y que denuncian la violencia simbólica del patriarcado. En la literatura y el arte las mujeres han deconstruido los esfuerzos masculinistas por dominar estas disciplinas;<sup>1</sup> en las ciencias emergentes, los estudios de género han erosionado los supuestos psicoanalíticos clásicos impulsando en el último cuarto del siglo xx una visión no sexista de la psicología de la mujer. Pero, sin duda, el mayor desarrollo se ha dado en la filosofía feminista, no reconocida aún por el canon, que ha proliferado en Europa y América. Francia, España, Inglaterra, Italia —entre otros— han sido los países pioneros y están a la cabeza de la producción de pensamiento, junto con las academias norteamericanas y, finalmente, latinoamericanas, que han asentado la disciplina feminista en sus instituciones bajo el paraguas de los estudios de género.

A pesar del sistemático trabajo de descalificación de «la mujer» que realizaron al unísono en el siglo xix las ciencias emergentes, la filosofía, el arte y la literatura, se concretó a mediados de siglo la Primera Ola del Feminismo, que tuvo el valor de arriesgarse al vituperio por evidenciar la arbitrariedad de la situación a la que estaban sometidas las mujeres. La difusión tan prolífica de la representación

---

1 Véase Laura Mulvey y Griselda Pollock en artes visuales, Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva en literatura. Ver en Patricia Mayayo, «El poder de la mirada»; en Julia Kristeva, *Sentido y sin sentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*; Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, reseñados en la Bibliografía de este estudio.

de «la mujer» decimonónica, la que sin duda continúa en la primera mitad del siglo xx y, por qué no, hasta la hora actual en lo que respecta a la tecnología de género,<sup>2</sup> construyó sin duda parte de la subjetividad femenina que buscaba en los modelos, supuestamente valorados, un referente ante el cual posicionarse en este nuevo régimen social. La exclusión de la vida política y la nueva moral social de reclusión de la mujer a la vida hogareña y a la crianza de hijos, luego de una relativa participación en los cambios políticos durante el siglo de las luces y el proceso revolucionario, deben haber resultado desconcertantes para las ambiciones de las mujeres, que con justa razón se habían despertado con la abolición de los antiguos privilegios. No resulta, por lo tanto, extraño que las mujeres europeas y americanas deseosas de desarrollar sus capacidades de acción y opinión se encontraran profundamente contrariadas y perplejas frente a la nueva arremetida patriarcal. Podemos pensar que, en las clases privilegiadas,<sup>3</sup> al menos dos fueron los destinos de la subjetividad femenina: aquel por el cual —tal como las sufragistas— arriesgaban la marginalidad social, el castigo y la violencia, pero conservaban la lucidez de luchar por devenir un ser humano en toda la extensión de la palabra y con todos los derechos, y otro por el cual —no pudiendo más que asumir la subordinación— las mujeres buscaban identificarse con los prototipos femeninos valorados de la época. De este modo surge la imagen de la mujer nueva, deportista, intelectual e independiente *versus* aquella de la mujer requerida por las estructuras del nuevo patriarcado, esto es, la mujer madre virtuosa y «ángel del hogar» con el complemento de la *femme fatale*, objeto sexual para el deseo del varón, figura ideal femenina que se

---

2 Pornografía, publicidad, cinematografía y literatura contemporáneas.

3 Insistimos en que nuestro análisis está lejos de pretender englobar a *todas las mujeres*. Tanto la misoginia romántica como el psicoanálisis y, por lo tanto, el presente texto refieren a un estrato determinado de la sociedad occidental, las clases medias, burguesas y privilegiadas. En América, estas recibieron directamente la influencia europea, tanto en el siglo xix como en el xx y, a su vez, marcaron para las clases medias modelos a imitar en el ser y el deber ser. Sin embargo, las clases campesinas, incluso las clases obreras, especialmente en América Latina, continuaban con viejos modelos de familia extendida, de maternidades en soltería y poco tenían que ver con el mito de Edipo o con la *femme fatale*, y menos aún —en realidades complejas, duras y precarias— con la figura de *ángel del hogar*...

representó y se difundió en el arte, en la publicidad, en la moda y en el cine incipiente<sup>4</sup> a lo largo de siglo y medio.

La heterodesignación de lo femenino fue sutilmente refrendada por los estudios psicoanalíticos, que, con apariencia de neutralidad científica, daban cuenta de un estado de cosas en el ser de las mujeres que tenía que ver, ora con las teorías que nunca denunciaron la dominación masculina, ora con resultados psicológicos de esta dominación que observaban en las pacientes objetos de investigación. Si lo primero no era reconocido y más bien se daba por hecho, lo segundo tampoco podía serlo. Es decir, si tanto la línea psicoanalítica tradicional como las disidentes partían de la base de la existencia de una estructura simbólica inamovible de valoración de lo masculino en torno a la cual gira toda la construcción psíquica humana y se la aceptaba sin perspectiva crítica o histórica, difícilmente podía vislumbrarse esa distonía de la psiquis de las mujeres que denunciaba lo artificial y arbitrario de tal construcción. Durante siglos la conceptualización del «ser mujer» se forjó en función de una conveniencia masculina con respecto al ejercicio de su dominación. Durante siglos no fue la única dominación —aunque sí la más generalizada— ya que el modelo de dominio sirvió asimismo para la construcción de clases y castas, y desde ese punto de vista resulta inaceptable, a ojos de toda lógica, que la dominación sexual persista cuando se logra la abolición del derecho divino, paradigma por excelencia de la dominación de clase. Durante siglos las mujeres se debatieron entre la adaptación a las condiciones socio-políticas y sus aspiraciones de igualdad. Las mujeres romanas tuvieron acceso a la educación y sobresalieron las *doctae puellae*;<sup>5</sup> las mujeres cristianas lograron predicar al igual que los hombres hasta que Pablo de Tarso las hiciera callar;<sup>6</sup> las mujeres

---

4 Geneviève Sellier, «El cine de los años treinta», en C. Bard (ed.), *Un siglo de anti-feminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 177.

5 Rosa M.<sup>a</sup> Cid López (U. de Oviedo), «La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*», en V. Alfaro Bech y R. F. Somalo (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y en el Occidente romanizado*, Universidad de Málaga, p. 44.

6 Pablo de Tarso, en Carta a los Corintios, 1 Cor. 14, 34-36. Ver el riguroso estudio de Eudaldo Casanova y M.<sup>a</sup> Ángeles Larumbe, *La serpiente vencida. Sobre los orígenes de la misoginia en lo sobrenatural*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.

medievales supieron construir espacios a salvo tales como los beguinatos, los conventos y las casas de retiro,<sup>7</sup> donde realizaban tareas intelectuales y participaban de la cultura; y, finalmente, las ilustradas contribuyeron fuertemente al acceso a los valores democráticos.

Sin embargo, hete aquí que la tan ansiada revolución en contra del derecho divino y la aplicación de tan meritorios principios de igualdad y libertad de los seres humanos que adviene en la Modernidad cae nuevamente en manos de la dominación patriarcal, esta vez reforzada por la fraternidad que se rebeló contra el Antiguo Régimen. Los movimientos de las mujeres en protesta por esta renovada exclusión no podrán ser sofocados, a pesar de los innumerables esfuerzos masculinos tanto desde la política como desde el discurso literario, filosófico, artístico y científico por descalificarlos. Resulta notable que, a pesar de los centenares de textos escritos para convencer de la debilidad de la mujer, para advertir contra su astucia y malignidad, o para enaltecer su belleza en calidad de objeto o «ser-en-sí» y su virtud como entrega como un «ser-para-otros», las mujeres que tuvieron conciencia de la arbitraria dominación masculina no cesaron en sus esfuerzos denunciatorios. A pesar de la representación casi obsesiva de la *femme fatale* en las expresiones pictóricas de la época —muchas de las cuales se exhibían como carteles publicitarios (del estilo de Mucha)— y del enaltecimiento de la mujer-madre, un grupo importante de mujeres occidentales hicieron caso omiso de los intentos de cosificación y se dedicaron activamente a la protesta y a la lucha ciudadana. Véanse los movimientos sufragistas tanto en América como en Europa, especialmente en Inglaterra, que tuvieron consecuencias dramáticas para sus protagonistas. A pesar de que todas las condiciones les eran adversas a las mujeres puesto que se habían prohibido los clubes femeninos en Francia y se descalificaban las reivindicaciones de las mujeres tal como vimos que hacía Weininger en capítulos precedentes, sin contar con que las instituciones gobernantes se negaban sistemáticamente a reconocer la ciudadanía femenina, el movimiento sufragista siguió adelante con gran esfuerzo hasta lograr sus resultados. Como señala

---

7 C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 104.

Kate Millett, fue una tarea agotadora para las mujeres. Sin embargo, para ellas constituía la base de la revolución sexual que animó la primera teoría política de la igualdad. «La piedra angular de la teoría política que impulsó la primera fase de la revolución sexual —expresa Millett—<sup>8</sup> radicó en la cuestión del sufragio, sobre la que gravitaron los demás objetivos, tales como la igualdad de educación, la igualdad ante la ley y la igualdad de salarios, y que levantó una oposición máxima, exigiendo esfuerzos ingentes. Cabe, pues, considerarla en cierto modo como un derroche de energías que se prolongó casi durante setenta años. Despertó una resistencia tan general e inexorable, y originó una lucha tan acerba y prolongada que revistió una trascendencia descomedida. Y, cuando finalmente se consiguió el voto, el Movimiento Feminista se desplomó de puro agotamiento».

### 5.1. Nuevas voces, nuevas reflexiones

En efecto, hasta la segunda mitad del siglo xx, precisamente después de que —como consecuencia de interminables luchas emancipatorias— se concediera el derecho al voto a las mujeres en la mayoría de los países europeos y americanos, la voz feminista estuvo dedicada solo a reforzar esta campaña. Sería después de la Primera Guerra Mundial cuando las mujeres —ya puesta la primera piedra para su emancipación en la obtención del sufragio— comenzaran a articular un pensamiento que iba más allá de la participación ciudadana. Aparecen entonces, como precursores, los textos de Virginia Woolf que dan cuenta de la dificultad para el desarrollo de la subjetividad femenina en el sistema de dominación masculina,<sup>9</sup> y sobre todo surge el pivote por excelencia en torno al cual girará la articulación del pensamiento feminista, la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*,<sup>10</sup> que denuncia de modo riguroso la sociedad patriarcal y su poder. A partir de este momento se extiende la producción de pensamiento feminista a ambos lados del Atlántico en lo que se ha

---

8 Kate Millett, *Política sexual*, México, Aguilar, 1975, p. 111.

9 «Una habitación propia», «Tres guineas», otras reflexiones en Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, y Virginia Woolf, *Journal d'un écrivain*, París, Rocher, 1977.

10 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vols. I y II.

denominado Segunda Ola, y las voces que parecieron aisladas de unos decenios atrás, tales como Zetkin, Kollontai, Tristán y tantas otras, se articulan en un cuerpo coherente que, a pesar de tantos obstáculos, se desarrolla y va creciendo a lo largo del nuevo siglo.<sup>11</sup>

Es «el sujeto verosímil» del feminismo<sup>12</sup> lo que hace posible dicha explosión. Este concepto acuñado por Celia Amorós se puede fácilmente extrapolar a la construcción de la subjetividad de la mujer moderna: a pesar de la heterodesignación que ordena el ser y el deber ser de las mujeres, queda un residuo de la identidad en distonía con la heterodesignación de género. Este residuo —para gran sorpresa de muchos— ha permanecido en cierto modo inmune a los mandatos patriarcales seculares y se ha asomado a lo largo de la historia en múltiples manifestaciones (silenciadas por los varones) del pensamiento de las mujeres. Desde las reivindicaciones de las matronas romanas,<sup>13</sup> pasando por los tratados medievales escritos por místicas y doctas, y deteniéndonos en textos políticos como los de Wollstonecraft y O. de Gouges,<sup>14</sup> en los *Cuadernos de quejas*<sup>15</sup> y, finalmente, en las declaraciones públicas de las sufragistas se hace evidente que la dominación patriarcal durante siglos no ha conseguido convencer a las mujeres de su inferioridad y de su deber de subordinación. El residuo distónico y la certeza de que «la mujer integra también lo generalmente humano»<sup>16</sup> que el padre del psicoanálisis advirtiera agudamente y se lo hiciera saber a sus colegas casi al final de su vida son los elementos que se han reafirmado en los nuevos procesos socio-políticos para encontrar el resquicio de la contradicción. Las mujeres se han debido apoyar en las reflexiones masculinas a falta de ser escuchadas, publicadas o difundidas más allá

---

11 Ana de Miguel Álvarez, «El conflicto clase/sexo-género en la tradición socialista», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, pp. 89-105.

12 C. Amorós, *Tiempo de feminismo...*, p. 19.

13 Martha Patricia Irigoyen T., *La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas*, México, Centro de Estudios Clásicos de Investigaciones Filológicas, 1985, p. 9.

14 M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*; O. de Gouges (Marie Gouze), *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, siglo XVIII.

15 Alicia Puleo, *La Ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993.

16 S. Freud, *La feminidad*, p. 3178.

de su entorno inmediato como eran los salones de las ilustradas del siglo XVIII. A pesar de ello, las reflexiones masculinas —sin buscarlo— han dejado algún intersticio contradictorio. Y, a su vez, las mujeres han sabido con astucia (en este sentido Schopenhauer tenía razón)<sup>17</sup> volver los argumentos a su favor, tal como hicieron para demostrar la contradicción de los presupuestos democráticos y de su aplicación.

En este mismo sentido podemos apreciar que el discurso sobre la sexualidad, el hecho de elevar esta a la categoría ontológica, como señala Puleo,<sup>18</sup> y ser el eje de toda reflexión acerca de la diferencia de los sujetos permitió —a partir de los propósitos más osados y menos puritanos que se fueron desarrollando hacia finales del siglo XIX y sobre todo en la *Belle Époque* y en los años locos del XX— que el pensamiento feminista culminara decenios más tarde con un concepto clave: la política sexual.<sup>19</sup> Los propósitos filosóficos masculinistas sobre la sexualidad, unidos a las afirmaciones discriminatorias de los sexólogos,<sup>20</sup> pueblan el panorama textual del siglo XIX hasta mediados del siglo siguiente. La representación pictórica de la *femme fatale* y de la ninfa hipersexualizada, hasta el día de hoy, es moneda corriente en el arte, la publicidad y la industria pornográfica. Los conceptos psicoanalíticos de *castración femenina* y *envidia del pene* se integraron al discurso vulgar y aún persiste el mito de que la mujer está más cercana a las emociones, a los afectos y al amor que los varones. La construcción de la ideología del amor romántico permitió desde el siglo XIX subordinar a la mujer al deseo del hombre como una consecuencia «natural» de la diferencia de los sexos.

Consideramos que han sido tan burdos los propósitos misóginos desarrollados con relación a la sexualidad de las mujeres que resultaba difícil que estas no terminaran por cuestionarlos al ver lo poco que coincidían con sus deseos y vivencias. Se llegó tan lejos en la degradación de la mujer con respecto a la sexualidad que no podía pasar desapercibido

---

17 A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, pp. 55 y 56.

18 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 10.

19 Concepto acuñado por Kate Millett.

20 Como se mostró anteriormente. Para mayor información, consultar el texto completo de Otto Weininger, *Sexo y carácter*.

que el contrato sexual de la Modernidad que acompañaba al contrato social era un abuso de poder. De este modo, Millett hace hincapié en la literatura de la primera mitad del siglo xx, con ejemplos como los textos de violenta misoginia de Henry Miller, Norman Mailer y otros, para mostrar el imaginario masculino con respecto a la sexualidad con las mujeres.<sup>21</sup> Este análisis y los propósitos de evidente descalificación de las mujeres provistos por la misoginia decimonónica llevan a Millett a organizar su teoría acerca de la política sexual que consiste en la dominación —por el sexo y la economía— de los cuerpos de las mujeres dentro de la estructura de la familia monógama. La ciencia decimonónica, por su parte, había dejado en claro la inferioridad de las féminas y la existencia de un destino único: sexo y maternidad, todo ello en subordinación política, social y económica al varón.

Sin embargo y paradójicamente, la dedicación de la ciencia a las mujeres como objeto de estudio culmina a mediados del siglo xx con la industria de la anticoncepción, lo que abre un resquicio en la imposición de la maternidad obligatoria como destino. A su vez, los propósitos de Weininger y Freud acerca de la bisexualidad de los seres humanos tuvieron su resquicio liberador. En un principio ayudaron al vituperio de las mujeres calificando de «poco femeninas» aquellas acciones contrarias a los mandatos de género y, por lo tanto, acusando de ilegitimidad para llamarse mujer a aquellas que osaban contradecir los cánones de la feminidad; sin embargo, el desarrollo de estos mismos propósitos ha ayudado a lo largo del siglo a teorizar de modo distinto sobre las «degeneraciones sexuales», así denominadas por el higienismo decimonónico, y ha permitido la visibilidad de la diversidad sexual así como su legitimación socio-política en algunos países en el siglo xxi.<sup>22</sup> Los propósitos del erotismo de las muchachas y la política de apología de la trasgresión tal como fue desarrollada por los autores surrealistas<sup>23</sup> —como, por ejemplo, Breton y la mujer-niña, Nabokov y Lolita— tuvieron un efecto no esperado. El uso y la

---

21 K. Millett, *Política sexual*, cap. 1.

22 La Sociedad de Psiquiatría de EE.UU. en 1974 eliminó la homosexualidad de la lista de patologías en su DSM; lo mismo hicieron las Asociaciones Psicoanalíticas unos años más tarde. En E. Roudinesco, *La familia...*, p. 200.

23 A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad...*, p. 74.



costumbre que supuso leer y reflexionar acerca de sexualidad de «la mujer y de la muchacha» permitieron un acercamiento mayor de las mujeres a su sexualidad puesto que los discursos acerca de ellas así lo acreditaban. Indirectamente, la apología del erotismo de la mujer finisecular permite a las mujeres escapar del rígido puritanismo victoriano, y, dada la conveniencia masculina de la liberación sexual para el mayor uso de los cuerpos de las mujeres, estas pueden permitirse el acceso a la sexualidad y la reflexión sobre ella. La ideología que en el siglo XIX encierra a la mujer únicamente en su sexualidad, incluyendo en ello el deseo del amor de un hombre y la aspiración a la maternidad, se desliza a favor de la liberación de las mujeres. Las mujeres no se limitarán —a lo largo del siglo XX y de lo que llevamos avanzado del XXI— a permanecer como objetos sexuales para los hombres, sino que seguirán aspirando a una completa liberación y emancipación.

Muchas voces feministas se levantan contra este mandato de género y tenemos grandes pensadoras sobre la sexualidad como Kate Millett, Luce Irigaray, Monique Wittig, Adrienne Rich, Sheila Jeffreys. El lesbianismo como posición psico-política<sup>24</sup> se eleva sobre el vituperio del cual había sido objeto durante años, y se iguala en derechos a las minorías homosexuales masculinas, que, si bien fueron las más perseguidas en decenios precedentes, eran las únicas reconocidas y poseedoras de un poder social y económico que las mujeres han ignorado. Si bien las elites masculinas reforzaron la sexualidad y el uso erótico de la mujer para los varones, las mujeres supieron aprovechar la coyuntura para obtener más derechos ciudadanos en cuanto a disponer de su cuerpo. La prostitución femenina<sup>25</sup> se organiza y en la actualidad cuenta con muchos sindicatos en los países occidentales. Siendo esta la más vejatoria de las profesiones a

---

24 Tal como señala Sheila Jeffreys en *La herejía lesbiana*, Madrid, Cátedra, 1996, la política lesbiana tiene más que ver con el feminismo que con la reivindicación de las minorías sexuales masculinas. Creemos que, precisamente por ello, sería interesante investigar la subjetividad de las mujeres homosexuales y cuánto en ella es rebeldía contra la opresión más que una simple inversión sexual.

25 Raquel Osborne, *Las prostitutas, una voz propia (crónica de un encuentro)*, Madrid, Icaria, 1991.

las que el sistema patriarcal ha sometido históricamente a las mujeres que no tenían recursos, las mujeres contemporáneas han hecho de la prostitución un tema de debates, de reflexión y, por qué no, de fuente importante de ingresos. Más allá de que estemos en desacuerdo con la existencia de la profesión más antigua del mundo, es necesario reconocer que el negocio de la prostitución en el siglo XXI se ha reformulado desde un lugar de poder de las mujeres que era desconocido hace cien años. Sin embargo, dicho esto, somos conscientes de que en la actualidad la prostitución femenina también está en manos de traficantes de personas, de proxenetas, de mafias internacionales y que, por lo tanto, una gran cantidad de mujeres que se prostituyen en el planeta siguen oprimidas y explotadas. La *trata de blancas* y de adolescentes, así como la pedofilia, siguen vigentes y la relativa autonomía de las mujeres que comercian con su cuerpo y que lo reivindican en tanto «un trabajo como cualquier otro» no impide que la prostitución femenina continúe siendo uno de los ámbitos de mayor subordinación de las mujeres.

Paralelamente, beneficioso para las mujeres ha sido el reconocimiento por parte de las elites masculinas del XIX de la importancia de la pareja humana y de las relaciones de los niños con sus padres como un eje fundamental de la subjetividad humana, lo que ha permitido que las mujeres se acojan a las modernas teorías para reclamar por los hijos habidos fuera de la legalidad matrimonial y exijan el reconocimiento de la paternidad que se rehúye. La ambivalencia que generó la polarización de la representación femenina entre *femme fatale* dedicada al erotismo y madre virtuosa «ángel del hogar» colocó sobre el tapete temas de reflexión y discusión tales como la maternidad y el amor libre. Asimismo, ha permitido que la cuestión del aborto pueda ser discutida abiertamente y ha logrado —en muchos países— legalizar aquellas prácticas que estuvieron perseguidas desde la Edad Media. El cuidado de la familia por parte de las mujeres como el mandato principal de género también contribuyó a la liberación femenina. La supuesta superioridad masculina que colocó a los varones a cargo del poder de la polis también hizo de ellos los guardianes de la defensa y de la seguridad de los territorios, mientras que las mujeres, segregadas en el hogar, tenían un papel muy secundario en la vida pública. De modo que, cuando dos guerras

mundiales del siglo xx reclaman a la mayor parte de la población masculina para los enfrentamientos bélicos, el mandato de masculinidad para los varones debilita su presencia social, permitiendo a las mujeres el acceso a las fábricas, a los trabajos que abandonarían los hombres, incluso a la tecnología y, finalmente, a la política. La Revolución Industrial ya había abierto las puertas al trabajo de las mujeres, pero este fue secundario y sumamente explotado. El acceso masivo de las mujeres al mundo del trabajo —si bien fue coartado por el sistema nazi y el estalinismo ruso—<sup>26</sup> tuvo como consecuencia el empoderamiento de la identidad femenina, y, si bien después de la Segunda Guerra Mundial los Gobiernos occidentales se ocuparon de que la mayor parte de las mujeres volvieran a sus quehaceres domésticos, la tradición de los grupos de mujeres organizadas que había comenzado en el siglo xix<sup>27</sup> se fue consolidando a partir de este período.

Los excesos de la masculinidad llevan indirectamente a una toma de conciencia creciente de las mujeres de su lugar en la sociedad. Podemos afirmar que la excesiva importancia que los varones del siglo xix dan a la sexualidad promueve la revolución sexual (en palabras de Millett)<sup>28</sup> ya que hipertrofia la jerarquización de los sexos pretendiendo cosificar a la mujer en un lugar que ella no acepta. Asimismo, la sostenida exclusión de las mujeres, como compañeras de derechos y quehaceres que sistematizaron los hermanos demócratas, no hizo más que extremar la contradicción que el pensamiento racional denunciaba frente a los nuevos valores ilustrados.

De manera que, teniendo los países occidentales —tanto europeos como americanos— una estructura que se podía permitir ampliar los derechos a todas las personas, derecho al trabajo, a la educación, a la política, a la formación profesional, entre otros, estos derechos se seguían negando a las mujeres al cabo de cien años de ser instalada la democracia como el mejor sistema político posible.

---

26 K. Millett, *Política sexual*, p. 209.

27 Organización paulatina de los movimientos de mujeres, en el estudio de Ana Elena Obando M. y María Suárez Toro, con la colaboración de Nancy Vargas S., en <<http://www.fire.or.cr/archivo/movimiento.htm>>, consultado en enero de 2009.

28 K. Millett, *Política sexual*, p. 84.

Solo el largo camino de las reivindicaciones feministas permitirá a mediados del siglo xx una reflexión sólida y prolífica sobre la construcción del ser y deber ser de las mujeres por parte del sistema sexo-género. Beauvoir inicia esta reflexión de modo riguroso en forma de un amplio estudio de la sociedad patriarcal y no lo hará desde la reivindicación del sufragio, sino desde la reflexión filosófica.<sup>29</sup> Por más que los intereses de Beauvoir fueran en principio puramente personales<sup>30</sup> no cabe duda de que el proceso de sensibilización de las mujeres, a raíz de las limitaciones ciudadanas y de las dificultades para ocupar un lugar legítimo en la instrucción y en la cultura, constituye un emergente importante representado en el pensamiento de Beauvoir y que abre camino para los planteamientos feministas que vendrán a continuación.<sup>31</sup>

Una de las preocupaciones de Beauvoir cuando refiere su experiencia personal es precisamente centrarse en el resquicio distónico que marca la diferencia entre la vivencia subjetiva y la heterodesignación de la cual es objeto la mujer. Con respecto a la sexualidad femenina, la filósofa señala: «[...] cuando la mujer afronta al macho por primera vez, su actitud erótica es muy compleja. No es cierto, como se ha pretendido a veces, que la virgen no conoce el deseo y que el hombre es quien despierta su sensualidad; esa leyenda descubre una vez más el gusto de dominación del macho que quiere que en su compañera no haya nada autónomo, ni siquiera el deseo que siente por él».<sup>32</sup> Tan solo este párrafo ya indica claramente que Beauvoir está al tanto de las teorías que los hombres han acuñado acerca de la sexualidad femenina tan difundidas por los sexólogos y los literatos tanto del xix como del xx, y también indica que es consciente de la heterodesignación de la que ha sido objeto la mujer. Frente a la hipersexualización de la mujer destacada por Weininger y a la representación de la voluptuosidad femenina tan difundida por los dibujos de Rops, pinturas de Mossa y carteles publicitarios, Beauvoir

---

29 Aun cuando no se nos escapa que «lo personal es político», como indica Millett.

30 M. Teresa López Pardina, «El feminismo de Simone de Beauvoir», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 110.

31 *Ib.*, p. 109.

32 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, p. 129.

sostiene lo contrario al relatar una serie de experiencias de dolor y frustración de mujeres jóvenes en la relación sexual con varones.<sup>33</sup> Esto no le impide, sin embargo, reconocer la importancia de la sexualidad para las mujeres y reflexionar acerca del erotismo y del placer que ellas pueden experimentar, lo que había sido reiteradamente negado por el discurso victoriano y puritano del principio del siglo anterior. El discurso misógino acerca de la sexualidad femenina había sido extremista y pendular: de la negación del placer de las mujeres victorianas a principios del XIX había evolucionado hacia la hipersexualización de la fémina y la había transformado en un monstruo devorador a finales de siglo. El siglo XX recibía entonces, como modelo para la subjetividad de las mujeres modernas, todo un caleidoscopio con el que poder identificarse, siendo todo ello lejano y coercitivo de su realidad.

La rigurosidad epistemológica de Beauvoir hace de su obra un estudio exhaustivo de todos aquellos ámbitos en que el discurso patriarcal ha asentado sus prejuicios. Mitos, discurso científico, psicoanálisis, literatura serán denunciados a partir de la clara percepción beauvoiriana. Ello le permite adentrarse en el estudio de la subjetividad femenina y cuestionar la teoría psicoanalítica como acrítica y ahistórica. Acerca de la envidia de la niña por el pene del varón estudiada por Freud, Beauvoir expresa en el volumen I de su obra que dicha envidia, «cuando se presenta, resulta de una valoración previa de la virilidad: Freud la da por hecha, cuando debería dar cuenta de ella».<sup>34</sup> En el capítulo I de su segundo volumen, la filósofa desarrolla un estudio sobre la subjetividad de la niña para demostrar que, si bien las teorías freudianas dan cuenta de una cierta realidad psíquica de la construcción de la feminidad, esta no es producto de un «destino anatómico» ni «emana de un misterioso instinto femenino», sino que «es un destino que le imponen sus educadores y la sociedad».<sup>35</sup> Consideramos que Beauvoir pone en juego en su estudio la perspectiva de *género*, antes que se le diera nombre

---

33 Ib., pp. 138-140.

34 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, p. 105.

35 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, p. 25.

de tal, como lo hicieran Money, Stoller<sup>36</sup> y, finalmente, las feministas unos años más tarde. Beauvoir define con su análisis la construcción cultural de la feminidad y de la masculinidad a partir de los mitos, de los códigos sociales, morales y de lo instituido simbólicamente en la sociedad patriarcal. El elemento que se echa en falta en el análisis de Beauvoir es la referencia a lo inconsciente humano, que para entonces se había constituido en un importante hallazgo de la teoría psicoanalítica que permitía explicar la construcción de la subjetividad. De hecho, esta falencia en la exposición de Beauvoir será la que permita al pensamiento psicoanalítico —como aquel de Juliet Mitchell que aspira a reunir psicoanálisis y feminismo— realizar una fuerte crítica acerca de los argumentos existencialistas que se basan en la libertad de la conciencia. Precisamente la ahistoricidad de la permanencia del patriarcado y la ego-sintonía<sup>37</sup> con el sistema durante siglos, tanto de hombres como de mujeres, solo puede explicarse por una construcción inconsciente en las subjetividades que se perpetúa en las generaciones sucesivas como identificación con el modelo y con una transmisión igualmente inconsciente desde la estructura del sistema a la estructura psíquica de los sujetos.

A pesar de la omisión de la dimensión inconsciente, no se puede invalidar el estudio de Beauvoir, que complementa —finalmente— la reflexión psicoanalítica sobre la subjetividad femenina. De manera magistral Beauvoir analiza la primera infancia, la significación del pene en la vida de niños y niñas como signo de superioridad, la construcción de la feminidad como un mandato patriarcal en cuanto a la belleza, a la docilidad y a la pasividad. Un párrafo que es muy significativo ilustra su reflexión: «[...] las mujeres, cuando se les confía una niña, se dedican a transformarla en una mujer parecida a ellas con un celo mezcla de arrogancia y rencor. Y hasta una madre generosa, que busca sinceramente el bien de su hija, pensará casi siempre que es más prudente hacer de ella una “verdadera mujer”,

---

36 K. Millett, *Política sexual*, p. 41.

37 Nos referimos con ego-sintonía a aquellas vivencias que sintonizan con el yo del sujeto, y con ego-distonía, a aquellas que no logran sintonizar y que siempre son vividas como introyectos molestos.

puesto que así la sociedad la recibirá con más facilidad [...] le eligen libros y juegos que la inician en su destino, le vierten al oído los tesoros de la prudencia femenina, le proponen virtudes femeninas y le enseñan cocina, costura y el cuidado de la casa al mismo tiempo que la *toilette*, el encanto y el pudor [...]. Para ser graciosa tendrá que reprimir sus movimientos espontáneos; le piden que no adopte modales de varón frustrado y le prohíben los ejercicios violentos y que se pelee. En resumidas cuentas, la comprometen a convertirse, del mismo modo que sus mayores, en una sirvienta y un ídolo». Años más tarde, una psicoanalista feminista norteamericana, Nancy Chodorow, haría una reflexión semejante: «La reproducción del maternaje [es] un elemento central y constitutivo en la organización social y en la reproducción del género [...]. Las mujeres, como madres, producen hijas con capacidad de maternaje y con el deseo de maternidad. Por el contrario, las mujeres como madres (y los hombres como no-madres) producen hijos cuyas capacidades de cuidado y sus necesidades de ser nutricios han sido sistemáticamente reprimidas».<sup>38</sup>

Ambas pensadoras reconocen el feminismo como un componente indispensable para la modificación de los mandatos de género para las mujeres. Beauvoir señala que, gracias al feminismo, las familias impulsan a las niñas al estudio y al deporte, aun cuando no se les exige un triunfo profesional como a los hombres, puesto que debe seguir siendo mujer y no perder la feminidad.<sup>39</sup> Chodorow, por su parte, destaca dos contribuciones de la teoría feminista que le han permitido enriquecer su investigación analítica y estas son: primeramente, la teoría del sistema sexo-género de Gayle Rubin, según la cual toda sociedad se organiza en una manera particular de producción y de reproducción de las formas de manejarse con el sexo, el género y los niños y niñas según la dominación masculina; en segundo lugar, se trata de cómo el maternaje de las mujeres

---

38 Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley y L. A. University of California Press, 1978, p. 7.

39 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, p. 28.

está implicado en la reproducción del patriarcado.<sup>40</sup> Añadiríamos un tercer elemento de la teoría feminista que ha venido a aclarar los estudios sobre la subjetividad humana y es el aporte de Kate Millett y su *política sexual*. Esta autora expresa que «el sexo es una categoría social impregnada de política» y recalca que, «por tratarse de una labor de explotación, es, por fuerza, tentativo e imperfecto»,<sup>41</sup> lo cual permite una posibilidad de crítica y de oposición al mismo de la forma como está establecido.

Resulta interesante constatar que la revolución sexual, tal como la denomina Kate Millett —que habría comenzado en el siglo XIX—, ha permitido a las mujeres expresar sus teorías acerca de la subjetividad y de la construcción sexo-genérica, a pesar de la política de dominación sexual que persiste en la Modernidad. Poner la sexualidad en el centro del debate ontológico durante dos siglos y escapar al condicionamiento divino ha permitido a los y las pensadoras teorizar desde ellos/as mismos/as. Esta ha sido una ventaja especialmente para las mujeres que estuvieron desde la Antigüedad proscritas de los cánones de la filosofía. En la Modernidad, puesto que se discute cuerpo, sexo y construcción del sujeto, la subjetividad pasa a ocupar un lugar legítimo en el discurso. Poco a poco las reflexiones de las mujeres feministas contribuirán a erosionar el discurso hegemónico de las elites masculinas y constituirán un punto de apoyo para un proceso de cambio en la construcción de la subjetividad de las mujeres. El psicoanálisis, último discurso inapelable de la Modernidad, ha sido en la actualidad cuestionado por los estudios de género y ello ha permitido —finalmente— una denuncia del condicionamiento de los comportamientos de hombres y mujeres según los mandatos patriarcales. De modo que los conceptos de «normalidad» y «salud mental», especialmente en el análisis de mujeres, aunque lentamente, se han ido modificando gracias a las aportaciones del pensamiento feminista.

Sin embargo, el pensamiento de las mujeres no se ha establecido fácilmente. Como señala Chaperon, el libro de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* trajo consigo una gran polémica y sobre todo un

---

40 N. Chodorow, *The reproduction of mothering...*, pp. 8 y 9.

41 K. Millett, *Política sexual*, p. 32.



rechazo misógino de proporciones nacionales en Francia. Célebre es la frase de François Mauriac dirigiéndose a un colaborador de *Les temps modernes*,<sup>42</sup> que manifiesta haberlo «aprendido todo acerca de la vagina de vuestra patrona».<sup>43</sup> Incluso, agrega Chaperon, Beauvoir tuvo que sufrir ataques de hostilidad en sus apariciones públicas. Son los medios intelectuales y políticos, asegura Chaperon, quienes se enfrentarán al libro de Beauvoir, tanto la derecha católica y *gaulliste*<sup>44</sup> como la izquierda comunista. Las críticas adjudicarán al ensayo de Beauvoir el mismo pansexualismo que en su día atribuyeran a los escritos freudianos. Sin duda, el texto causó confusión entre sus colegas varones puesto que era la primera vez que en la literatura filosófica una mujer aborda abiertamente temas tales como la sexualidad, la maternidad y la identidad sexual. Por el contrario, esto entusiasmará a los y las intelectuales progresistas, a las mujeres jóvenes y a las juventudes cristianas. Como señala Chaperon: «la amplitud de la controversia no viene del hecho de que se hable o no de sexualidad, sino del hecho de que es una mujer quien lo hace, y además sin complejos y sin rodeos».<sup>45</sup> Lo que resulta innegable, a pesar de todas las críticas que sufriera y las ironías que convocara, es que el texto de Beauvoir constituye un hito importante en la construcción de la subjetividad de las mujeres modernas. La reivindicación del sujeto mujer que hace Beauvoir en su estudio pasó a constituir un modelo de liberación para las mujeres de las generaciones de los años sesenta y setenta. Temas como las limitaciones producidas por la maternidad, el derecho al aborto, la reflexión sobre la homosexualidad y el erotismo y, sobre todo, la denuncia de la violencia del poder del hombre sobre la mujer en lo referente a sus relaciones socio-sexuales han marcado las generaciones venideras de mujeres y han hecho posible el desarrollo de otros parámetros en la subjetividad femenina.

---

42 *Los tiempos modernos*, revista cofundada por Simone de Beauvoir en los años cuarenta.

43 Citada por Sylvie Chaperon, en «Justicia para el segundo sexo», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 227.

44 Cercana al general De Gaulle.

45 *Ib.*, p. 233.

La pretensión de las mujeres de pensar en voz alta será vituperada duramente por los críticos varones de ese tiempo y, cómo no, arrastrarán en el descrédito todos los esfuerzos feministas. La frase de Armand Hoog: «la señorita Simone de Beauvoir, bastante más culta sin duda que las otras mujeres feministas, hace simplemente una nueva formulación filosófica de la vieja ilusión sufragista», coincidirá con otros pensadores que se preguntan si «no estaremos yendo hacia un régimen de feminocracia por no decir una ginecocracia».<sup>46</sup> Una vez más aparecen los propósitos misóginos como reflejo del temor de los varones a perder la hegemonía y el poder de la dominación. Mucho debió molestar la sistematización metodológica que utiliza Beauvoir en su obra, la cual es difícil de contradecir. Al usar el método regresivo-progresivo<sup>47</sup> y demostrar de qué modo se ha construido la heterodesignación de la mujer, la filósofa aborda, en su primer volumen, todos los campos del saber: filosofía, mitología, psicoanálisis, ciencias naturales y materialismo histórico. En el segundo volumen, los materiales que utiliza Beauvoir consisten en un análisis de las vivencias de las mujeres según historias de vida, diarios íntimos, historiales clínicos y novelas, entre otros. Esta sistematización metodológica constituye por sí misma una extraordinaria investigación en ciencias humanas y sociales difícil de ignorar o proscribir. Por eso, las elites intelectuales críticas a su obra se limitan a la ironía, al vituperio o a la mojigatería.

Por su parte, el psicoanálisis feminista —según las reflexiones de Juliet Mitchell— hace una crítica con respecto al voluntarismo de la filosofía existencialista. Mitchell sostiene que el recién nacido de Beauvoir discrepa de aquel observado por los psicoanalistas. Para la filósofa el *infans* no depende de características predeterminadas y puede «navegar asertivamente en su libertad».<sup>48</sup> Para los y las psicoanalistas, el recién nacido es un sujeto «sujetado» al orden simbólico existente, por lo tanto, a la estructura sexo-genérica de la cultura. Esto significa, desde el inicio, un sujeto no libre de un orden que lo constriñe y que va a marcar su construcción genérica y sexual.

---

46 Ib., p. 234.

47 M. T. López Pardina, «El feminismo de Simone de Beauvoir», pp. 117-118.

48 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 310.

Según Mitchell, lo que Beauvoir reprocha a la teoría freudiana es que considere que el pasado tiene más peso que el futuro y que sus vínculos con el pasado sean los que definen y explican el sujeto. La psicoanalista le critica a la filósofa que no tenga en cuenta la identificación con la genealogía que precede al sujeto, a la que niños y niñas están vinculados, ni tampoco la construcción de lo inconsciente que tiene que ver con los mandatos del sistema sexo-género transmitidos consciente e inconscientemente por la familia.

Beauvoir desearía que todo ser humano pudiera cumplir un proyecto y manejar su existencia solo limitada por su situación: «la situación sería aquello con lo que tiene que cargar mi libertad para realizarme como proyecto»<sup>49</sup> y, según esto, el peso del pasado no contaría para ella. Sin embargo, Beauvoir en su conclusión parecería desmentir esta conceptualización cuando expresa que «el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido ahondado en forma concertada desde los primeros tiempos de la infancia. Más tarde no se podrá impedir que la mujer no sea eso que *ha sido hecha* y estará siempre sujeta a este pasado».<sup>50</sup> A pesar de que coincidimos con Mitchell en que el individuo está sujeto a su historia, a su genealogía y al orden simbólico del sistema sexo-género, el análisis de Beauvoir de la subjetividad de las mujeres —por más que omita la filiación inconsciente al pasado— completa las reflexiones psicoanalíticas y abre una vía para que se redefina la psicología de las mujeres modernas. De hecho, aunque Beauvoir no se permita una reflexión acerca de la transmisión inconsciente de los mandatos de género para ambos sexos, cuando se pregunta —en la conclusión de su segundo volumen— si acaso «es suficiente cambiar las leyes, las instituciones, las costumbres y toda la estructura social para que mujeres y hombres se conviertan en semejantes»,<sup>51</sup> deja claro que no es solo la voluntad de los sujetos o la construcción de un proyecto social lo que modificará la jerarquía entre los sexos y, por lo tanto, la subjetividad femenina y masculina. La filósofa alude a cambios morales, culturales y sociales: «es necesario que [a la mujer] le crezca

---

49 En M. T. López Pardina, «El feminismo de Simone de Beauvoir», p. 116.

50 S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, p. 538.

51 *Ib.*

una nueva piel y que ella misma realice su propia indumentaria y esto solo podrá lograrse mediante una evolución colectiva». <sup>52</sup> Teniendo en cuenta que el análisis del patriarcado de Beauvoir parte del estudio de la mitología, estimamos que, de forma indirecta, la autora se refiere al sistema simbólico que organiza las subjetividades, por más que no haga mención del lugar que ocupan las fantasías inconscientes como organizadoras de la diferencia sexual y de la adquisición del género. Ciertamente es que Beauvoir asegura que, terminada la opresión de las mujeres, estas podrán libremente desarrollarse según el modelo de la «mujer nueva» y no toma en consideración la complicidad inconsciente que tienen con el opresor, tal como denunciará Pierre Bourdieu <sup>53</sup> desde la sociología y Mabel Burin <sup>54</sup> desde la clínica psicoanalítica. Sin embargo, como señala López Pardina, el sujeto de Beauvoir no es absolutamente libre, «pero no porque introduzca elementos sociológicos en su moral, sino porque entiende el sujeto como *situado* en su propia estructura ontológica». <sup>55</sup> Por ello la internalización e identificación del grupo oprimido con los propósitos de los opresores, o, en otras palabras, la asunción por parte de las mujeres de las características heterodesignadas, constituye una situación interna limitativa y opresiva. Que esta identificación es en su mayoría inconsciente es lo que aseguraría el psicoanálisis y algo difícil de remover usando solo del voluntarismo. Sin embargo, la emergencia de la reflexión feminista y su divulgación han erosionado —a nuestro juicio— la creencia en dichas heterodesig-

---

52 Ib.

53 P. Bourdieu, *La dominación masculina*. Con respecto a la contribución de Bourdieu al estudio de la subjetividad femenina, citamos la crítica que hace Alicia Puleo al sociólogo, que suscribimos ampliamente acerca de la apropiación que realiza del capital simbólico del pensamiento feminista. Puleo expresa que, «al no citar adecuadamente los análisis feministas precedentes de los que es deudor, este libro es un ejercicio de lo que voy a denominar *denuncia paradójica*, mecanismo por el que se realiza en el ámbito del concepto una explotación y dominación iguales o similares a las que supuestamente se denuncia», A. Puleo, «La violencia de género y el género de la violencia», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 362.

54 Mabel Burin et al., *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*.

55 M. T. López Pardina, «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 284.

naciones y, por un trabajo de reflexión e intercambio conscientes, la subjetividad femenina del siglo XXI<sup>56</sup> acusa la influencia de esta evolución del pensamiento feminista, así como de la progresiva agrupabilidad de las mujeres que ha promovido el movimiento social feminista. Distinguiremos, por lo tanto, mujer contemporánea (aquella que se ha desarrollado en la coyuntura finisecular del siglo XX) de mujer moderna, que es la que carga con todo el peso de la heterodesignación de los discursos de la Modernidad y de la misoginia decimonónica. Sin embargo, entendemos que *la mujer moderna* convive y lo hará aún durante un largo tiempo con la incipiente *mujer contemporánea* que se perfila como construcción postmoderna. Al mismo tiempo, somos conscientes de que no podemos referirnos a «mujer» sino por razones puramente de exposición teórica a modo de las teorías clásicas que revisamos, ya que la diversidad de las subjetividades femeninas por el cruce de género con las categorías de clase, razas, etnias, opción sexual y, en general, diferencias culturales no permite referirse a «mujer» sino a mujeres.

De manera que en todo el bagaje de la construcción de la subjetividad femenina de la mujer moderna —heterodesignación misógina; definiciones psicoanalíticas; lucha por la emancipación— contamos asimismo con el discurso feminista que en tanto «sujeto verosímil» construye y refuerza aquel resquicio no colonizado por el discurso patriarcal, o más bien aquel resto de identidad de las mujeres que no coincide y que no sintoniza con la heterodesignación dominante y que contribuirá a la adquisición de una «nueva piel» por parte de las mujeres, tal como anunciara Beauvoir.

## 5.2. Pensamiento feminista y crítica al psicoanálisis de la subjetividad femenina

Si bien el psicoanálisis fue, de las ciencias emergentes, la disciplina que estuvo más cercana a denunciar el poder masculino en

---

56 El fenómeno de la emergencia de la mujer contemporánea, a partir de los análisis antropológicos de las tribus urbanas y de los nuevos códigos acerca de la sexualidad, no es algo que resulte pertinente desarrollar en el presente libro. Sin embargo, es necesario distinguir las características de las jóvenes del siglo XXI de la mujer moderna del XX.

la sexualidad y en la constitución de las subjetividades —pues indirectamente reconoció que la sociedad patriarcal hace de las mujeres objetos y de los hombres sujetos de deseo y también de acción—, tendría que emerger el pensamiento feminista que cuestionara el sistema sexo-género para que los y las teóricas sobre la subjetividad reconocieran el lugar de subordinación que ocupan las mujeres en nuestro sistema patriarcal. Hizo falta el potente ensayo de Simone de Beauvoir para revolucionar el pensamiento acerca de la construcción de la subjetividad humana, y —después de un intervalo de más de diez años— las voces feministas se dejaron escuchar para hacer más complejo el análisis de la mujer moderna.

En los años sesenta surge el feminismo liberal de la mano de Betty Friedan, cuyo gran mérito estriba en haber descubierto un síntoma psicológico generalizado en las mujeres americanas que gozaban de buena posición y que habían vuelto al hogar después de la primera liberación tras la guerra, que denominará «el malestar que no tiene nombre». En su obra *La mística de la feminidad*, la psicóloga social Friedan se permite estudiar en un trabajo de campo la situación de sometimiento y dominio de las mujeres de la clase media americana sujetas al cuidado del hogar<sup>57</sup> y llega a la conclusión de que la subjetividad femenina está coartada por mandatos de género que las limitan y que las pueden llegar a enfermar. En efecto, ella detecta problemas de alcoholismo, depresión, ansiedad e incluso suicidios en el ama de casa.

Friedan es una admiradora de las teorías freudianas y, al contrario de las críticas habituales a su discurso, reconoce en ellas un componente positivo para la emancipación femenina. Para justificar el sexismo freudiano, la psicóloga argumenta que el propio Freud era producto de su época, de modo que le resultaba difícil escapar a los prejuicios sobre las mujeres que caracterizaban en ese período a la clase burguesa de la Europa victoriana.<sup>58</sup> Lo que le reprocha a Freud es que su concepto de la «envidia del pene» como eje de la subjetividad femenina haya servido para descalificar la lucha emancipatoria de

---

57 Ángeles Perona, «El feminismo americano...», p. 128.

58 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 320.

las mujeres y que, si bien en sus pacientes victorianas se conceptualizaba de este modo, no sería aplicable para las mujeres modernas americanas. «Ningún cientista social puede liberarse completamente de la prisión de su propia cultura», expresa Friedan,<sup>59</sup> y añade: «solo puede interpretar lo que observa en un marco científico de su tiempo. Esto es verdad incluso para los grandes innovadores». Esta crítica no es considerada válida por la psicoanalista Juliet Mitchell ya que argumenta que el trabajo de Freud estaba más cercano a las ciencias naturales que a las ciencias sociales. La psicoanalista supone que Freud debió utilizar antiguos códigos para expresar sus nuevos descubrimientos y que de ello habría resultado el sesgo androcéntrico que caracteriza su discurso. Según Mitchell, Freud operó con lo que estaba disponible para cambiarlo y tomar distancia de ello. No vamos a dilatarlos en esta controversia ya que hemos expuesto en los capítulos anteriores nuestra visión acerca de la teoría freudiana y su discurso. Lo que interesa de cara a la construcción de la subjetividad de las mujeres modernas son los pensamientos críticos al canon y a las heterodesignaciones acuñadas tanto por la filosofía masculina como por el psicoanálisis clásico.

El mérito de Friedan es haber utilizado conceptos psicoanalíticos (tales como *la represión*) para definir la causa de los trastornos psicológicos de las mujeres que ella observó. Su aportación radica en haberse opuesto a los clásicos argumentos de que los trastornos de las mujeres son inherentes a su naturaleza y haber puesto el acento en las condiciones culturales de las mujeres de todas las clases sociales, y destacar que no se trata solo de una represión sexual, como en la época victoriana, sino de una limitación de su deseo de devenir sujeto en todo el sentido de la palabra. En otros términos, desarrollar sus aspiraciones como ser humano.<sup>60</sup> Es precisamente en objetar la sexualidad como primaria para la constitución de la subjetividad humana en lo que Friedan se separa del psicoanálisis.<sup>61</sup> Entendemos que Friedan no comparte la posición amplia del concep-

---

59 Ib., p. 323.

60 Á. Perona, «El feminismo americano...», p. 129.

61 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 325.

to de sexualidad freudiano y solo está pensando en una sexualidad genital y adulta prescrita a las prácticas sexuales. En este sentido, el pensamiento feminista radical de Kate Millett contribuirá a situar la sexualidad como un concepto más amplio, en términos de *política sexual*, como un elemento fundamental para la construcción de las relaciones entre los sexos. Se entiende por *política sexual* «el conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema». <sup>62</sup> Esta perspectiva radical, <sup>63</sup> aunque se opone a los planteamientos liberales de los cuales formaban parte las reflexiones de Friedan, viene a completar el estudio de esta, que no tuvo en cuenta que las mujeres que entrevistó para su investigación estaban, qué duda cabe, sometidas a un contrato social-sexual con sus maridos y por ello subordinadas al ámbito doméstico y frustradas en su desarrollo personal. De modo que, en último término, el elemento causal de dicha subordinación radica en la sexualidad o, al menos, en la organización política de la misma, en clave de dominación masculina y de renovado contrato social/sexual. La aportación de Millett consiste en considerar la sexualidad como vehículo para la subordinación de las mujeres, actividad que se relaciona con el discurso social del amor como relación entre los sexos y, finalmente, como presupuesto para la organización de la familia y jerarquización de la pareja matrimonial.

A pesar de que Friedan quiere prescindir de la sexualidad en tanto elemento primordial de la subjetividad humana y le atribuye al *crecimiento* (o *desarrollo*) el componente por excelencia de la construcción del sujeto, se refiere indirectamente a la situación sexual que las mujeres han debido sufrir en los parámetros del patriarcado, ya que pone el acento en la situación doméstica de las mujeres casadas. Es precisamente ella quien pone de manifiesto la importancia de la herencia del pensamiento feminista en la construcción

---

62 Kate Millett, citada por Alicia Puleo, en «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 144.

63 «Radical significa tomar las cosas por la raíz y, por lo tanto, debemos ir a la raíz misma de la opresión», según indica Celia Amorós, en «La dialéctica del sexo en Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 155.



del pensamiento moderno para compensar este estado de cosas en la familia de clase media. En su obra reivindica el legado de las feministas clásicas ilustradas, de las sufragistas, de Mott y Stanton, de Mary Wollstonecraft, como señala Perona en su estudio citado.<sup>64</sup> De modo que el hecho de que Friedan se desmarque de la reflexión acerca de la sexualidad no le impide hacer una importante aportación para el análisis de la subjetividad de las mujeres modernas: el malestar que no pueden nombrar las mujeres es consecuencia de su lugar de subordinación como personas y de las limitaciones del desarrollo de sus capacidades. Con Millett podremos afirmar que dicha situación es producto de la política sexual aplicada en los parámetros modernos de dominación.

Millett, por su parte, denuncia al psicoanálisis como aquella disciplina que «racionalizara la denigrante relación que existía entre los sexos» y asegura que Freud representa «la mayor fuerza contrarrevolucionaria de la ideología que sustenta la política sexual».<sup>65</sup> Para la antropóloga feminista algunos científicos de la época habrían rescatado valores conservadores desde su moderno lenguaje y, como resultado, habrían contribuido a entorpecer la revolución sexual que cuestionaba la organización social. Reconoce, sin embargo, que el pensamiento freudiano contribuyó a erosionar el puritanismo victoriano aunque no ayudó a liberar «al sexo femenino de su larga subordinación». En lugar de reconocer el psicoanálisis que el hecho de que las mujeres que se acercaban al diván se debía a un afán de liberación, ellas eran vistas como inadaptadas y descontentas del papel que se les adjudicaba en el entramado social. Esta ciencia emergente ni siquiera por medio de sus representantes mujeres se preguntó por la causa de esta «inadaptación» y siguió insistiendo en los procesos internos que impedían a esas mujeres alcanzar la «normalidad». Si bien, como afirma Mitchell, Freud no hizo más que leer lo que sucedía en la subjetividad femenina (en otras palabras, la sintomatología y los supuestos procesos inconscientes que acompañaban a su situación), la mayor parte de sus seguidores, y especialmente en

---

64 Ib.

65 K. Millett, *Política sexual*, p. 237.

América, hicieron de los conceptos clásicos acerca del ser mujer una normativa. El destino «femenino» se transformó en sinónimo de normalidad: subordinarse a un hombre, establecerse en una familia, ser madre y dominar su envidia por el lugar masculino, constituyeron, para los seguidores del Maestro, las características del *deber ser* de una mujer sana y normal. Las desventajas sociales no fueron nunca puestas en cuestión por los profesionales hasta el último cuarto del siglo xx. En efecto, la inmigración de los y las psicoanalistas europeos/as de la primera mitad del xx produjo en Estados Unidos al menos dos fenómenos: un sesgo normativo en pro de la adaptación a la vida burguesa y al «sueño americano», lo que revalidaba los conceptos más convencionales sobre la subjetividad femenina, y una fracción de disidentes que finalmente se alejaron de la nueva ciencia y lograron tener una cierta influencia para abrir el análisis a nuevas perspectivas.<sup>66</sup> Sin embargo, siendo la sociedad americana tan pragmática, «el psicoanálisis tiende a ser en el continente americano el instrumento de una formidable adaptación del hombre a la sociedad»<sup>67</sup> y, agregaríamos, de la mujer, al renovado sistema patriarcal moderno.

No es de extrañar la acerba crítica de Millett a la teoría freudiana, ya que, como señalan Roudinesco y Plon, esta disciplina se impone en América como «un nuevo ideal de felicidad capaz de aportar una solución a la moral sexual de la sociedad democrática y liberal: el hombre no está condenado al infierno de sus neurosis y de sus pasiones. Al contrario, se puede curar».<sup>68</sup> La línea de la Psicología del Yo iniciada por un paciente de Breuer, Heinz Hartmann, y la hija de Freud, Anna, es la corriente que encarnó el ideal de adaptación del pragmatismo americano. Al contrario de lo que parecieron ser los orígenes supuestamente liberadores<sup>69</sup> del pensamiento psicoanalítico,

---

66 Karen Horney, Wilhelm Reich, Otto Rank, Erich Fromm, en E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 277.

67 *Ib.*, p. 279.

68 *Ib.*

69 Véanse las innovaciones freudianas acerca de la sexualidad infantil y de la bisexualidad inherente a los humanos que iban en contra de las teorías conservadoras de la época y de la moral victoriana.

cuando este emigró a Estados Unidos se transformó en una disciplina normativa que tendía a reprimir toda diversidad. Las mujeres, por haber nacido tales, debían, por lo tanto, adaptarse a lo que su género les mandaba. Al no haber nacido varones, no podían aspirar a la vida política, profesional y pública, sino que debían conformarse con el ámbito doméstico o, como mucho, con ser una asistente del hombre. De modo que la crítica de Millett se centra principalmente en ir en contra de lo que ella denomina la perspectiva negativa de la concepción freudiana de la subjetividad de las mujeres: las mujeres se definirían por lo que no son (varones) y no por lo que son. Para Millett resulta reprochable que Freud no considerara los síntomas de sus pacientes «como las consecuencias de un descontento justificado con respecto a los límites impuestos por la sociedad, sino como las manifestaciones de una tendencia femenina universal e independiente».<sup>70</sup>

La antropóloga feminista cuestiona el silencio de Freud acerca de la situación de inferioridad de la mujer en la sociedad patriarcal. Cuestiona la hipótesis freudiana acerca de que la mujer «reconoce su castración» y se pregunta por los factores que inducen a las mujeres a «conceptuarse a sí mismas como inferior».<sup>71</sup> Cuestiona asimismo el concepto de «envidia del pene» y el hecho de asimilar a este un órgano totalmente distinto y propiamente femenino como es el clítoris. Millett conceptualiza de este modo la consabida envidia: «[...] la niña toma conciencia de la supremacía masculina mucho antes de ver el pene de su hermano. Semejante supremacía forma parte de su cultura en tan alto grado y se manifiesta con tanta constancia en los favoritismos escolares y familiares, en la imagen que la religión y los medios de información le ofrecen de cada sexo, y en todos los modelos que percibe en el mundo de los adultos que le resultaría superfluo e inoportuno asociarla al órgano genital masculino, dado que, por otra parte, conoce ya innumerables rasgos que distinguen los sexos».<sup>72</sup> Esta reflexión de Millett nos anuncia ya el estudio sobre la adquisi-

---

70 K. Millett, *Política sexual*, p. 239.

71 *Ib.*, p. 240.

72 *Ib.*, p. 249.

ción del género que realizarán posteriormente las psicoanalistas que se preocupan de la subjetividad femenina. Añade que Freud confundió la biología y la cultura, la anatomía y el *estatus*: «ante tantas pruebas concretas del *estatus* superior del que goza el varón y de la depreciación a la que se ven relegadas, las niñas no envidian el pene, sino las prerrogativas sociales a que este tiene derecho». <sup>73</sup> A esta reflexión añadiríamos que, consciente o inconscientemente, la niña, la muchacha y luego la mujer percibirá la mayor valoración de la masculinidad instituida simbólicamente y que le rodea tanto en el ámbito familiar como en las demás instituciones: Estado, Iglesia, escuela, Academia, tribunales de justicia, medios de comunicación, entre otros. El lenguaje —sistema simbólico al cual todos los humanos hemos de someternos para devenir tales— vehicula la asimetría entre «lo masculino» y «lo femenino», <sup>74</sup> y la adquisición del mismo va a conformar internamente un juicio jerarquizado de las categorías masculina y femenina que transmiten las instituciones mencionadas y que será difícil de deconstruir a lo largo del proceso de subjetivación, tanto para los hombres como para las mujeres.

Por otra parte, la antropóloga critica el análisis freudiano acerca del destino inexorable de una mujer femenina: el amor de un hombre y la reproducción. Para Millett la teoría de Freud y sus seguidores acerca de lo que es «ser mujer» intenta disuadir a las mujeres de participar en el «territorio» del varón, es decir, en la cultura y en el ámbito público. También se interroga acerca de la ética terapéutica del psicoanálisis a partir de lo que Freud explica en «Análisis terminable e interminable», <sup>75</sup> último de sus artículos. El Maestro afirma que las mujeres que se acercan a las consultas psicoanalíticas vendrían impulsadas por su afán ilusorio de conseguir un pene, en otras palabras, de ilusionarse por tener las mismas prerrogativas que los hombres (por usar palabras de la antropóloga) y —como señala Millett— quizás «consultaban con la esperanza de convertirse en personas más productivas». Ella deduce de la teoría freudiana que

---

73 Será revisado en el capítulo 6 del presente estudio.

74 M. Yaguello, *Les mots et les femmes*.

75 S. Freud, *Análisis terminable e interminable*, 1937, 1981.

el tratamiento psicoanalítico intentaría alejar a las mujeres de estas extravagancias. Se expresa de este modo: «él [Freud], en pago por los honorarios percibidos, ponía todo su ahínco en apartarlas de sus vocaciones, que, a su vez, eran aberraciones innaturales». <sup>76</sup> Podemos argumentar a favor de la teoría psicoanalítica que Millett se apega mucho a la letra de lo afirmado por el Maestro cuando este expresa en la obra mencionada: «se tiene la impresión de estar hablando con un sordo cuando se intenta convencer a una paciente de que su deseo de pene es irrealizable». <sup>77</sup> Es posible que no se pueda traducir el deseo de pene únicamente como interés en obtener las prerrogativas masculinas, lo que en parte puede ser así, sino como un anhelo más profundo de las mujeres de situarse simbólicamente poseyendo un significante que las represente. Será la reformulación lacaniana de la teoría clásica, en términos simbólicos y no anatómicos, lo que nos permitirá comprender la inexorable valoración patriarcal del significante de la masculinidad.

Asimismo, Millett se rebela frente a la concepción freudiana acerca de los tres rasgos de la personalidad femenina: la pasividad, el masoquismo y el narcisismo. Para ella, esto no sería más que una lectura descriptiva de los papeles que la sociedad patriarcal induce a representar a las mujeres. Le reprocha a Freud que haya considerado la feminidad como un fenómeno dependiente de la constitución orgánica de la hembra y que expresara que la emergencia de la feminidad se debía principalmente a «la ayuda de los impulsos instintivos pasivos». <sup>78</sup> Para Millett, Freud estaría convencido de que los tres rasgos mencionados obedecen a un designio natural y biológico y que «Freud se impuso a sí mismo el deber de prescribirlos como pautas de conducta y alentó a sus seguidores a que los reforzasen, perpetuando con ello una situación que, de hecho, había nacido de la opresión social». Y añade: «Observar a un grupo reducido a la pasividad, a la aceptación del sufrimiento y a la vanidad más frívola con el fin de agradar a sus dueños y, tras analizar tales efectos de su subordi-

---

76 K. Millett, *Política sexual*, p. 250.

77 Citado ib.

78 Freud en *La feminidad*, citado ib., p. 258.

nación, concluir que son inevitables y preconizarlos como si encarnasen la salud, el realismo y la madurez, constituye ciertamente una indignante manifestación de darwinismo social». <sup>79</sup> Junto a estas críticas, Millett pone de manifiesto una contradicción de la teoría y es que, a pesar de haber elaborado la hipótesis de la bisexualidad universal de todo ser humano, las características femeninas en el hombre y las masculinas en la mujer resultan ser rasgos neuróticos. «Es extraordinario observar cómo tiende Freud a ignorar en sus prescripciones su propio concepto de la bisexualidad, o a encontrar degradantes las consecuencias de esta». <sup>80</sup> Sin embargo, la antropóloga reconoce que en su primera época Freud estuvo más cerca de atribuir ciertos rasgos de la personalidad femenina a factores culturales, a pesar de que con el tiempo terminara inclinándose por el modelo biológico y las leyes de la anatomía, como señalamos con respecto a su último escrito, *Análisis terminable e interminable*. <sup>81</sup>

Por último, la antropóloga reprocha al padre del psicoanálisis haber validado los prejuicios acerca de la inferioridad intelectual y moral de las mujeres cuando formula su teoría de la menor sublimación de la que son capaces —en comparación con los hombres— así como su menor sentido de la justicia y una moral menos rigurosa. En efecto, y tal como vimos en el capítulo de este estudio que dedicamos a la teoría freudiana, parecería que la construcción normal de la subjetividad femenina es tan azarosa que desgasta las posibilidades de desarrollo personal de las mujeres. Millett señala que el pensamiento freudiano indica que «toda actividad que no sea estrictamente sexual (o, mejor dicho, reproductora y maternal) constituye un síntoma de la envidia del pene o de la protesta masculina, y es, por ello, sospechosa de por sí. Puesto que la “naturaleza femenina” solo se realiza plenamente mediante la renuncia de los fines “masculinos” o intelectuales, la persecución de tales objetivos por parte de una mujer debe calificarse de inadecuada, e incluso de

---

79 Ib., p. 262.

80 Ib., p. 261.

81 En el capítulo acerca del pensamiento freudiano de este estudio intentamos rescatar aquellas reflexiones de Freud que lo acercarán a un psicoanálisis antropológico o culturalista.

neurótica». Estos componentes constituirían, entonces, un círculo vicioso: por destinar a las mujeres a su cercanía con la naturaleza, a ellas les resulta más difícil adentrarse en la cultura con todo su potencial humano.

Lo que la psicoanalista Juliet Mitchell argumenta —en su afán por unir feminismo y psicoanálisis— es que el análisis de Millett parte de un empirismo que no acepta la existencia de lo inconsciente e ignoraría sus leyes, el deseo y las fantasías, que sería el material sobre lo que trabaja Freud y sus seguidores. Mitchell insiste en que la teoría psicoanalítica es descriptiva y no normativa, cosa que Kate Millett no parece aceptar.<sup>82</sup> En efecto, cuando la teoría se refiere a la construcción de una *feminidad normal* en la mujer cuyo destino es el deseo de hijo, implícitamente está calificando cualquier otro destino como fuera de la norma, y esto puede interpretarse como destinos «anormales». Como, además, el psicoanálisis no parte de la filosofía ni se pretende tal, sino que se origina en el estudio de la enfermedad mental y de la instalación de un procedimiento terapéutico, no es menor la clasificación de los fenómenos psicológicos en normales o anormales, adecuados o inadecuados para la construcción de la subjetividad de las mujeres.

Por más que Millett ignore la teoría del fantasma y del sujeto del inconsciente, para quien recorre los textos freudianos buscando el análisis de la psicología de la mujer no queda claro que los diversos destinos que puede asumir una mujer (renuncia a la sexualidad, complejo de masculinidad y feminidad normal heterosexual y reproductiva) tengan igual valoración con respecto al proceso de construcción del sujeto. Más bien —si bien está sutilmente presentado— existe implícito un juicio de valor que define a la «verdadera mujer» como aquella que se subordina a los mandatos de género.

Juliet Mitchell defiende la posición freudiana argumentando que Kate Millett saca del contexto de los principales conceptos psicoanalíticos el tema de la feminidad. Expresa que, de este modo, resulta

---

82 A. Puleo, «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», p. 144.

fácil considerar las reflexiones freudianas como reaccionarias. Mitchell está en lo cierto cuando estima que ignorar los fenómenos de lo inconsciente empobrece el análisis sobre la construcción de la subjetividad y construye una mayor perspectiva sociológica que psicológica. Sin embargo, en la obra freudiana la construcción de la feminidad aparece como un resultado del sistema sexo-género patriarcal y como un sistema secundario a la construcción de la subjetividad masculina. Aparece «por defecto» y se trata como un tema aparte, como eco del modelo central que es el desarrollo del varón. Hombres y mujeres, que son tratados/as por el Maestro, y que lo inspiran para su teoría de la construcción de lo inconsciente y los destinos de la libido, son definidos aparentemente como iguales y equivalentes, según esta construcción del aparato psíquico supuestamente universal. Sin embargo, en el momento de analizar más de cerca el lugar de las mujeres, estas aparecen como *las diferentes*, aquellas que tienen que desmarcarse de lo común a ambos sexos para devenir tales. Por esto no estamos de acuerdo con Mitchell en que el estudio de Kate Millett saque de contexto los propósitos clásicos acerca de la feminidad, ya que en los mismos estudios del Maestro esta se considera como un fenómeno complementario a la construcción humana. No olvidemos que para Freud los recién nacidos de ambos sexos participan de una dinámica masculina de la que la mujer, para ser femenina, deberá diferenciarse: volverse pasiva y reprimir sus impulsos activos, hostiles y de búsqueda de poder. En el análisis freudiano no se oculta que es el sistema simbólico sexo-genérico que rige nuestro inconsciente, pero tampoco se reconoce explícitamente como consecuencia directa de la dominación masculina, salvo tangencialmente en el mito desarrollado en el artículo «Tótem y tabú», señalado en capítulos precedentes.

Para Juliet Mitchell, el defecto que caracteriza a todas las críticas al psicoanálisis por parte del feminismo es la negación de la existencia de lo inconsciente y de la sexualidad infantil, por lo tanto, de las múltiples fantasías que pueblan la organización psíquica.<sup>83</sup> Que Freud lo quisiera o no, la repercusión del sistema

---

83 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, pp. 351-352.



sexo-género en el proceso de humanización está presente —con sus mitos y su evolución cultural— en las fantasías inconscientes que pueblan la existencia infantil. Mitchell considera que estimar que Freud aboga por la normalidad en la construcción de la mujer refleja una negación por parte de las críticas feministas de la vida mental inconsciente.<sup>84</sup> Sin embargo, después de leer las aprensiones de Kate Millett con respecto a una práctica normativizante del psicoanálisis, nos preguntamos si efectivamente, por más que sea un análisis de la realidad inconsciente del psiquismo, la interpretación o señalamiento realizados por un psicoanalista a una paciente no constituyen de por sí un refuerzo de los mandatos patriarcales. De hecho, la práctica contemporánea del psicoanálisis y género<sup>85</sup> se aleja bastante de las exposiciones clínicas ortodoxas que se han multiplicado a lo largo de los años.<sup>86</sup>

Mitchell tiene razón en lo que respecta a la fuerza y pervivencia de las fantasías infantiles, las que Millett llama «las deformaciones de la subjetividad infantil».<sup>87</sup> Estas influyen poderosamente en la construcción de la subjetividad según el psicoanálisis y constituyen una realidad a nivel mental para los sujetos. Insiste Mitchell en que el interés de Freud fue mostrar cómo la realidad social se refleja en la vida mental y no cabía para ello un análisis sociológico sino la investigación a nivel de la formación de lo inconsciente.<sup>88</sup> Sin embargo, gran parte de estas fantasías infantiles —por absurdas que parezcan como es el caso de la castración de la niña o la interpretación de la violencia del padre en el coito con la madre— muchas veces son corroboradas por la vida cotidiana en el sistema sexo-género

---

84 *Ib.*, p. 354.

85 La línea de psicoanálisis y género iniciada por Mabel Burin, Emilce Dio Bleichmar, Irene Meler y tantas otras, como examinaremos en el capítulo 6 de este estudio, permite diferenciar las prácticas clínicas de las psicoanalistas que han tomado en consideración los efectos de la dominación masculina en la psiquis de las mujeres y que no se limitan a interpretar al pie de la letra los propósitos clásicos psicoanalíticos.

86 Véanse los trabajos del Foro de Psicoanálisis y Género realizados en Argentina y que revisaremos en el capítulo siguiente.

87 K. Millett, *Política sexual*, p. 240.

88 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 347.

vigente.<sup>89</sup> El sexismo que considera que a la mujer «le falta algo» (que es inferior solo por el hecho de ser mujer, es decir, de no ser hombre que posee un pene, órgano visible de la diferencia sexual) así como la violencia histórica —simbólica y física— de los hombres contra las mujeres no hacen sino corroborar las fantasías infantiles inconscientes. Los mitos, elaborados por adultos, son la manifestación más cercana a la pervivencia de las fantasías infantiles en el imaginario social. Tal como examinamos en capítulos precedentes, tanto la fantasía del padre castrador como de la madre todopoderosa y vengativa, así como aquella del héroe y la mujer objeto, atraviesan no solo mitos sino que se encuentran enraizadas en las creencias de la vida adulta y están presentes en la vida cotidiana a través de la tecnología de género (publicidad, películas, producción pornográfica o producción literaria).

No solo Millett se ocupó de analizar la sexualidad y de denunciar la política sexual de opresión de las mujeres, sino que también otra feminista radical, Shulamith Firestone, estudia el tema y critica la teoría psicoanalítica como habían hecho Beauvoir, Friedan y Millett, lo que constituye para Juliet Mitchell —una vez más— la consecuencia del denominador común en todas estas pensadoras, que es la ignorancia de lo inconsciente y de su complejidad. Para Firestone, «la psicología del poder tiene su raíz, su germen, en la familia biológica», según indica Amorós.<sup>90</sup> Semejante afirmación de Firestone lleva consigo un replanteamiento en el sentido del marxismo y del freudismo. La familia, como célula de dominación masculina por excelencia, deberá ser eliminada y deberá adoptarse una «neutralización cultural de las diferencias genitales entre los humanos, de la diferencia entre los sexos».<sup>91</sup> Para la feminista radical el complejo de Edipo teorizado por Freud solo sería una metáfora de hechos reales de poder dentro de la familia.<sup>92</sup> Según Mitchell, Fires-

---

89 Clitoridectomía, violaciones, femicidios, violencia física contra las mujeres. A nivel simbólico, la descalificación de las mujeres, la proliferación de la pornografía, la publicidad sexista, entre otros.

90 C. Amorós, «La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone...», p. 161.

91 S. Firestone, citada ib., p. 160.

92 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 347.

tone reduce el pensamiento de Freud a una deducción de construcciones psicológicas a partir de la realidad social. La feminista, de acuerdo con Mitchell, no considera más realidad que la social. En efecto, tal como indica Amorós, Firestone está en la línea de Wilhelm Reich y de los freudo-marxistas.<sup>93</sup> El psicoanálisis de Reich terminó finalmente más cerca de la sexología y mantenía que la sexualidad era una energía genital biológica fundada sobre el desarrollo de una felicidad orgásmica. Reich acusaba al psicoanálisis freudiano de querer domesticar el sexo para el beneficio de la familia burguesa.<sup>94</sup> Por su parte, Firestone desde la práctica feminista abogaba por una pansexualidad basada en el concepto freudiano de «la perversidad polimórfica del niño».<sup>95</sup> De este modo se ignora, o al menos se desestima, la construcción simbólica de sexualidad.

Mitchell critica a Firestone de simplismo cuando la feminista se refiere a revolucionar el concepto de familia desde la supresión del tabú del incesto. Si no hay tabú, no habría complejo de Edipo, que sería debido a la familia nuclear, según los argumentos de Firestone. Mientras que Mitchell sostiene que el complejo de Edipo es «la reacción mental del niño tratando de comprender su lugar en el mundo en nuestra sociedad en el contexto de dos padres y de la prohibición de desearlos sexualmente»,<sup>96</sup> y considera que todas las feministas que han criticado el psicoanálisis asumen que la realidad social está ahí previamente a la formación del individuo. Para el psicoanálisis, añade, lo social y lo individual están en interrelación. De modo que, asegura la psicoanalista, la teoría se refiere a los hombres y las mujeres en la cultura, cualquiera que sea la que ellos produzcan. Una vez más el fenómeno de la dominación masculina queda sesgado por más que Mitchell insista en que Freud estudió solo las consecuencias mentales en hombres y mujeres viviendo en la sociedad patriarcal.<sup>97</sup> Precisamente por esta suerte de neutralidad del pen-

---

93 C. Amorós, «La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone...», p. 156.

94 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 906.

95 C. Amorós, «La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone...», p. 160.

96 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 350.

97 *Ib.*, pp. 349-350.

samiento psicoanalítico sobre la arbitrariedad cultural de la jerarquía sexual, el pensamiento de Firestone es bienvenido en lo que concierne a su análisis de las relaciones de poder. Si bien Firestone reconoce que Freud «captó cuál era el problema de la vida moderna: la sexualidad»,<sup>98</sup> Mitchell opina que de las feministas críticas es la más lejana a los planteamientos psicoanalíticos.<sup>99</sup> Por otra parte, Firestone no tiene en cuenta las investigaciones antropológicas como la de Lévi-Strauss que dan cuenta de cómo el tabú del incesto es la causa de la creación de la familia y no al contrario, como ella pretende. Como recuerda Amorós, «para Lévi-Strauss, en los grupos humanos, en la medida en que hay una ley de exogamia, se prohíbe a los varones el acceso sexual a las mujeres que son parientas consanguíneas próximas. Lo cual tiene como reverso la prescripción de la exogamia, pues los varones deberán ofrecerlas a los varones de otro grupo y, de esta manera, proceder a un intercambio simbólico de las mujeres entre ambos grupos. Las mujeres son de ese modo el objeto transaccional o la materia simbólica de los pactos entre varones. La familia es el resultado de ese intercambio y, por lo tanto, se deriva del tabú del incesto».<sup>100</sup> Por ello, la propuesta de Firestone de abolir la prohibición del incesto para terminar con el poder masculino no es relevante y remite a una reflexión poco profunda de la organización del sistema de parentesco.

Gracias al pensamiento de Lacan la teoría psicoanalítica tendrá en cuenta el sistema de parentesco descrito por Lévi-Strauss y será el momento en que el feminismo pueda ser crítico al respecto y resaltarlo como una de las herramientas que, por excelencia, conforman la subjetividad humana colocando a los hombres como sujetos de intercambio y a las mujeres como la mercancía intercambiada.

---

98 C. Amorós, «La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone...», p. 163.

99 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. 350.

100 C. Amorós, «La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone...», p. 165.

### 5.3. Hitos especulares del pensamiento feminista

Utilizamos la denominación de *hitos especulares* para las conceptualizaciones que a lo largo de la segunda mitad del siglo xx constituyen un espejo en el cual las mujeres modernas se pueden reflejar para descifrar la construcción de su feminidad desde otras perspectivas que aquellas misóginas que hemos estudiado en esta investigación: son las aportaciones de Beauvoir,<sup>101</sup> Kate Millett, Gayle Rubin y, tangencialmente, de Luce Irigaray; en general, podríamos ampliar este capítulo a todo el pensamiento feminista que se desarrolló en el siglo xx, pero sobrepasaría los objetivos de este libro. Nos limitamos, pues, a aquellos que consideramos los más significativos puesto que tratan directamente la sexualidad y el lugar simbólico de la mujer en el sistema dominante.

El ensayo de Beauvoir, como vimos en el punto anterior de este capítulo, analiza exhaustivamente la heterodesignación de la mujer por parte de las elites masculinas; los trabajos de Millett y de Rubin ponen el acento en la política sexual que se ha organizado en la sociedad patriarcal y permite comprender la subjetividad de hombres y mujeres como un proceso histórico de construcción que cruza las distintas culturas y las clases sociales; por su parte, Luce Irigaray cuestiona la teoría psicoanalítica freudiana generando gran polémica e instalando una nueva visión de la feminidad. Consideramos que, sin estos hitos que han marcado la historia del pensamiento feminista —aun cuando fuera paulatino su reconocimiento social y académico—, la reflexión psicoanalítica sobre la subjetividad femenina desde una perspectiva de género del último cuarto del siglo xx no hubiera sido posible. A su vez, la trascendencia que ha tenido el pensamiento feminista fundacional de los años sesenta, setenta y ochenta —que ha sido multiplicado y se ha especializado a nivel de la Academia y de las investigaciones sociales en general— ha circulado en los diversos nichos occidentales del saber, lo que ha permitido la filtración en la vida cotidiana de las múltiples denuncias

---

101 Desarrollamos el pensamiento de Beauvoir en el capítulo anterior.

realizadas de la dominación masculina. A su vez, esta divulgación del pensamiento feminista —a veces deformada y malentendida— ha contribuido para que emergieran ciertos cambios psicológicos y de comportamiento en las generaciones contemporáneas, en las que ya no podemos reconocer la hegemonía de la heterodesignación de las mujeres del mismo modo que lo hacíamos hace treinta años.

Según Alicia Puleo, la obra de Kate Millett *Política sexual* «es uno de los más sólidos y sugerentes análisis producidos durante los años de surgimiento de la Segunda Ola del feminismo». <sup>102</sup> Precisamente, y como señala Puleo, el mérito de la obra de Millett lo constituye su interdisciplinariedad que permite estudiar el fenómeno desde varios puntos de vista y reúne lo sociológico, lo político y lo psicológico en un panorama que arroja nuevas luces sobre las relaciones humanas. La definición del patriarcado que formula Millett y que se ha vuelto clásica será más adelante completada y ampliada por Gayle Rubin y su estudio «El tráfico de mujeres». En efecto, Kate Millett expresa que el gobierno patriarcal es una institución «en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra y el macho de más edad ha de dominar al más joven». Esta definición —clásica para introducir los estudios de género en la formación académica— no solo ha servido para explicarse la dinámica entre hombres y mujeres (la que había sido magistralmente descrita por Beauvoir veinte años antes), sino que ha servido de base a los estudios de la masculinidad y de sus estrictas jerarquías de poder. <sup>103</sup>

---

102 Alicia Puleo, «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», p. 141.

103 Me refiero al surgimiento de estudios sobre la masculinidad desarrollados por un sinnúmero de autores, empezando por Stoller. En particular, nos referimos a los trabajos de Norberto Inدا, que recoge las reflexiones feministas de Celia Amorós, Simone de Beauvoir, Gloria Bonder, Nancy Chodorow, Mabel Burin, Elizabeth Badinter y Emilce Dio Bleichmar. Otros estudios sobre la masculinidad son aquellos de M. Kimmel, I. Lucioni, H. Goldberg, L. Bonino, entre otros. En N. Inدا, «Género masculino, número singular», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 212-238.

Por su parte, Rubin enriquece las investigaciones feministas creando el concepto de *sistema sexo-género*, que tiene por objeto matizar el término de patriarcado según el siguiente razonamiento: «Es importante —expresa Rubin—, incluso frente a una historia deprimente, mantener la distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual, y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales». Añade que el término *patriarcado* subsume ambos sentidos, lo que transformaría en indisociable la organización sexual de la dominación masculina. Sin embargo, señala que «el sistema de sexo/género, por otra parte, es un término neutro que se refiere a ese campo e indica que la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan».<sup>104</sup> Ambas perspectivas —las de Millett y Rubin— se retroalimentan. La denuncia de la política sexual vigente de Millett puede ser revisada a partir de los supuestos de Rubin con reflexiones que permitan escapar al destino inexorable y secular que parece inamovible en la estructura patriarcal e investigar la diversidad de sistemas sexo-género que caben en la actualidad.

Rubin se basa en las investigaciones de Lévi-Strauss sobre la organización de parentesco y las reflexiones de Freud acerca de las consecuencias psíquicas de la significación de la diferencia sexual. Lacan, a su vez, retomará las reflexiones de Lévi-Strauss para explicar el lugar de objeto en que se sitúa a «la mujer» en su posición femenina. Ninguno de estos pensadores pretende hacer una crítica al sistema patriarcal y al hecho de que los varones detenten el lugar del sujeto y coloquen a la otra mitad de la humanidad en el lugar de objetos de intercambio o de uso, mercancías según el término que emplea Rubin. El estudio de Rubin basado en las investigaciones de estos dos pensadores y la nueva lectura que realiza desde una perspectiva feminista nos muestra aquello que suponemos que ha sucedido a largo de la historia, en cuanto a que los pensamientos emancipatorios de las mujeres pueden basarse en las reflexiones que han hecho los hombres y encontrar resquicios para su propio desarrollo.

---

104 G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», p. 105.

En términos de Celia Amorós, citada por Puleo, el discurso de los/las oprimidos/as solo puede construirse «mediante el expediente de la resignificación».<sup>105</sup> Amorós se refiere a las reflexiones de Seyla Benhabib, que suponen la capacidad de resignificación como producto de la existencia de una cierta autonomía identitaria de los sujetos por oprimidos que estén. Resulta clave —para la comprensión de la evolución de la subjetividad femenina y la influencia que ha tenido la resignificación feminista de los pensamientos hegemónicos— la reflexión de Amorós. «¿Cómo concebirlas [las capacidades críticas y reflexivas] sin una estructura de la subjetividad que implique lo que hemos llamado cierta capacidad hermenéutica constituyente de trascender lo dado al descifrarlo como significación? ¿Cómo podríamos siquiera resignificar?».<sup>106</sup> La filósofa se refiere a un supuesto diálogo entre Benhabib y Butler (citando a Frazer) que ilustraría la cuestión: Benhabib pregunta «si no somos más que la suma total de las representaciones de género, ¿cómo podremos re-escribir el guion?» Y según Frazer, Butler respondería: «Por resignificación». Para Amorós, estas resignificaciones deben ser claramente emancipatorias<sup>107</sup> para conseguir un resultado de cambio, y es lo que podemos atribuir a la lectura antropológica y psicológica de Rubin. De modo que lo que hace el estudio de Gayle Rubin es plantear que la constatación realizada por Lévi-Strauss acerca de la importancia de la organización del sistema de parentesco para la convivencia humana, denuncia —sin quererlo— que la función de engendrar de las mujeres constituye un valor de cambio para utilizarlas como mercancía de intercambio entre varones. Las mujeres y su descendencia irán tejiendo en la exogamia una red de parentesco de la cual se beneficia todo el grupo.

Como señala Rubin, a lo largo de la historia las mujeres constituyen objeto de transacción como esclavas, siervas y botín de guerra, igual que han podido serlo los varones. La diferencia consiste en

---

105 A. Puleo, «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», p. 146.

106 Celia Amorós, «Feminismo, ilustración y post-modernidad: notas para un debate», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 348.

107 *Ib.*, pp. 348-349.



que las mujeres han sido objeto de transacción e intercambio por el solo hecho de ser mujeres. Para Rubin, «los hombres han sido sujetos sexuales —intercambiadores— y las mujeres semiobjetos sexuales —regalos— durante la mayor parte de la historia humana», y añade que «hay muchas costumbres, lugares comunes y rasgos de personalidad [aún hoy en nuestra sociedad occidental] que parecen tener mucho sentido (entre otras, la curiosa costumbre de que el padre entregue a la novia)». <sup>108</sup> Esta costumbre a la que hace mención Rubin, acerca del intercambio simbólico de la novia entre el padre de ella y el futuro marido, no es simplemente un resabio primitivo que ha sobrevivido sin sentido hasta la actualidad (y que es ampliamente utilizado por la tecnología de género contemporánea). <sup>109</sup> Es, por el contrario, una institución simbólica difícil de erradicar, y, por más que las uniones matrimoniales actuales no sean tan abiertamente uniones de conveniencia como en el pasado, indica la supremacía masculina cuando es un varón el que «entrega» una mujer (su hija) a otro varón. El amor romántico, como expresa Millett, no hace más que encubrir esta situación. Ella señala que «es un instrumento de manipulación emocional que el macho puede explotar libremente, ya que el amor es la única condición bajo la que se autoriza (ideológicamente) la actividad sexual de la hembra», <sup>110</sup> lo que volvería legítima a ojos de la costumbre la unión matrimonial en clave de dominio masculino en el período contemporáneo.

No solo el amor romántico encubre la dominación masculina, sino que la llamada revolución sexual de los años sesenta, pretendiendo romper el puritanismo burgués, sigue situando a los hombres en el lugar del sujeto de las decisiones y a las mujeres en el lugar de objeto de uso. De este modo, Millett critica la emergencia de la literatura supuestamente liberadora del siglo xx escrita por hombres (Henry Miller, Norman Mailer, D. H. Lawrence) y la denuncia como «una afirmación absoluta del dominio varonil sobre una hembra débil, complaciente y poco inteligente. Representan [los propósitos literarios], pues,

---

108 G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», p. 111.

109 Véase la producción cinematográfica de la segunda mitad del siglo xx.

110 K. Millett, *Política sexual*, p. 50.

un ejemplo de política sexual perteneciente al plano elemental de la cópula». <sup>111</sup> Muy bien lo expresa Puleo cuando indica que, «a través de los análisis de Millett, los supuestos liberadores del sexo (Mailer, Miller, Lawrence) aparecen como agentes de la política de dominación del patriarcado y la sexualidad como práctica política que asigna lugares y funciones naturales a las mujeres como minoría en el sentido sociológico del término (grupo de menor poder). El pene como arma, el coito como sometimiento, se revelan como aspectos ideológicos de un sistema mucho más vasto de dominación». <sup>112</sup>

Aunque la unión matrimonial por amor legitime la práctica sexual con papeles determinados y aparentemente equivalentes, como señala Millett, el trueque que hacen las mujeres en el matrimonio es sexo a cambio de protección. Esto la aproxima al planteamiento ya revisado de Pateman acerca del nuevo contrato social-sexual por el cual las mujeres se subordinan con tal de ser protegidas por los varones. Indica Rubin que, por más que la unión legalizada asegura derechos para ambos cónyuges, la división sexual del trabajo hace que mujeres y hombres no sean iguales y que sus tareas no se consideren con la misma valoración. Para Rubin el género es una división de los sexos socialmente impuesta, con el fin de entorpecer la igualdad sexual. <sup>113</sup> Los argumentos de Rubin y Millett se complementan para concluir que la relación entre los sexos es política y es una relación de poder, usando los términos de Puleo. <sup>114</sup> Para Millett en las sociedades patriarcales se relaciona sexualidad con crueldad y las fantasías sexuales dan cuenta de ello cuando se ponen en juego en la pornografía. <sup>115</sup> Sin embargo, este componente ha cambiado de manos durante la evolución de la representación de la sexualidad a lo largo de estos dos siglos. Los años tempranos del siglo XIX vieron al *hombre fatal* de Byron convivir con el vampirismo masculino. En la segunda mitad del siglo, el hombre se declaró presa de la crueldad de las mujeres y la representación femenina pasó de víctima

---

111 K. Millett, *Política sexual*, p. 9.

112 A. Puleo, «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», p. 145.

113 G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», p. 114.

114 A. Puleo, «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», p. 145.

115 K. Millett, *Política sexual*, p. 59.

a victimaria.<sup>116</sup> Ambos modelos se repetirán en el siglo xx y, como indica Millett, el sadismo se asocia con el «papel masculino» y el de víctima con el «papel femenino»,<sup>117</sup> sea uno u otro representado tanto por un hombre como por una mujer.

Como reconoce Beauvoir, la identidad se construye desde los otros, desde la designación de los demás. El sujeto situado de Beauvoir, esto es, el sujeto en situación, situación producida por los otros sujetos y las circunstancias,<sup>118</sup> irá marcando las identidades y los lugares sociales. Las características de la sexualidad en términos de femenino y masculino podemos decir que han constituido —hasta cierto punto— términos intercambiables entre hombres y mujeres. El hombre de finales del siglo xix se considera feminizado, así como la mujer de principios del xx (la *garçonne*) se considera masculina. Sin embargo, no se puede perder de vista que —ante todo— la violencia sexual del siglo xx es infligida por hombres a mujeres y la crueldad de la mujer decimonónica se queda solo en una fantasía erótica de los varones. No es el caso de entrar en la temática de las prácticas sado-masoquistas contemporáneas, las que se realizan con todo tipo de variantes, relaciones hetero u homosexuales con papeles intercambiables, tanto en hombres como en mujeres. Consideramos que este tipo de prácticas, si bien dan cuenta de una heterogeneidad sexual creciente en el comportamiento humano, no representa un elemento liberador ni de las mujeres ni de los hombres sometidos al sistema sexo-género, sino una repetición de estereotipos que han marcado la política sexual durante siglos y que remite a una complejidad en la búsqueda de placer que a lo largo de la historia ha tenido variadas emergencias (Sade, Bataille y otros).

Para determinar un continuismo complejo en los parámetros de dominación y de juegos de poder en la comunidad humana, el concepto de sistema sexo-género de Rubin se vuelve útil y necesario. No se trata solo de hombres y mujeres como tales individuos sexuados, sino de concepciones estructurales de «lo masculino» y

---

116 M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo...*, pp. 163 y 389.

117 K. Millett, *Política sexual*, p. 59.

118 M. T. López Pardina, «El existencialismo de Simone de Beauvoir...», p. 285.

«lo femenino», aquello que marcará el lugar de la jerarquía. El género no es solo la identificación con un sexo y el mandato de heterosexualidad. Para Rubin, es asimismo un modo de construir la desigualdad entre los sexos para contribuir represivamente en la constitución de un sistema organizado. Diríamos también que es un modo de acallar la diversidad y cualquier diferencia entre sujetos que dé cuenta de las múltiples posibilidades identitarias. Rubin expresa que «la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos “femeninos”; en las mujeres, de la versión local de rasgos masculinos». La antropóloga añade que «el mismo sistema social que oprime a las mujeres en sus relaciones de intercambio, oprime a todos en su insistencia de una división rígida de su personalidad».<sup>119</sup> Sin embargo, queda claro, según todos los estudios feministas fundadores del pensamiento, que la dominación modélica se constituye a partir del poder que ejerce una mitad de la humanidad sobre la otra, es decir, el colectivo de hombres sobre el colectivo de mujeres. Supuestamente, a partir de esta dominación, se habrían jerarquizado las categorías «masculina» y «femenina» más allá de que después fueran eventualmente aplicadas a hombres o mujeres. Por su parte, Millett considera que, «en virtud de las condiciones sociales a que nos hallamos sometidos, lo masculino y lo femenino constituyen, a ciencia cierta, dos culturas y dos tipos de vivencias radicalmente distintos».<sup>120</sup> Añadiríamos que son las condiciones simbólicas las que encierran a cada sexo en una división de género, por más que se puedan dar identificaciones cruzadas. Son las condiciones simbólicas las responsables de que los humanos no puedan escapar a la nomenclatura binaria. La misma creación de categorías *femenino* y *masculino* sobre una conceptualización más amplia de rasgos «humanos» diversos parece, efectivamente, destinada a profundizar la diferencia dentro de un sistema de dominación que marca con desigualdad los lugares que ocupan hombres y mujeres.

---

119 G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», p. 115.

120 K. Millett, *Política sexual*, p. 41.

#### 5.4. La perspectiva de género como hito especular para la resignificación de las subjetividades

El psicoanálisis, de la mano de Robert Stoller, comenzó a estudiar el concepto de género y desarrolló un amplio trabajo en los años sesenta a los que se refiere Millett. Freud ya había avanzado un concepto que precede al de género y es aquel de las identificaciones primarias previas a la elección sexual de objeto, esto es, la adquisición de las características masculinas del niño identificándose con el padre y, por ende, las femeninas de la niña con la madre.<sup>121</sup> John Money, el médico endocrinólogo, en 1955 había definido el término *género* como una identidad, como un papel. Según Dio Bleichmar, esta definición habría encontrado la crítica psicoanalítica por referirse a conceptos sociológicos y no psicológicos; sin embargo, el psicoanalista Stoller importará el concepto al psicoanálisis definiendo el núcleo de la identidad de género «como lo que da cuenta del sentimiento íntimo de saberse varón o mujer».<sup>122</sup> No obstante que los estudiosos de la subjetividad desde el psicoanálisis consideraran el término *género* o, mejor dicho, las identificaciones tempranas de los humanos para saber los códigos de pertenencia a su sexo, esta conceptualización fue hecha con la neutralidad acrítica que ha caracterizado a la teoría clásica. Cuando la teoría feminista, en especial de la mano de las anglosajonas, considere el género como categoría de análisis crítico que permite identificar las relaciones de poder, el concepto género constituirá un elemento especular para que las mujeres puedan analizar su subjetividad como producto de una jerarquización del sistema.

Como lo expusimos en otra ocasión,<sup>123</sup> tal como lo expresa Martha Rosenberg,<sup>124</sup> psicoanalista y militante feminista, la Academia

---

121 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 55.

122 Joan Scott, «Usos de la teoría», *Debate Feminista*, n.º 5, México, marzo, 1992.

123 P. Errázuriz, conferencia leída en el encuentro «El psicoanálisis en la Universidad de Chile: pasado, presente y futuro», Escuela de Ciencias Sociales de la U. de Chile, 22 de octubre de 2005 y publicada en Internet.

124 Martha Rosenberg, «Género y sujeto de la diferencia sexual. El fantasma del feminismo», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 268.

y las instituciones de la cultura prefieren desestimar el término feminista por las connotaciones políticas que conlleva. No obstante, es preciso dejar en claro que «a partir del concepto de género, a pesar de que ha sido elaborado como herramienta política por la teoría feminista, no es necesario ni evidente que haya un sujeto político en juego».<sup>125</sup> Sin embargo, también hay que señalar que, si bien pensamientos feministas y movimiento feminista como fenómeno social no son sinónimos —aun cuando estén estrechadamente ligados—, los estudios de género en un porcentaje altísimo de su corpus han sido impulsados por pensadoras y pensadores feministas, y ambas disciplinas, pensamiento feminista y estudios de género, se han retroalimentado entre sí. Si bien el desarrollo del concepto por Money y Stoller se mantiene en un terreno neutro, al menos pone la primera piedra para la reflexión que animará a muchas feministas del siglo xx, como es el caso de Millett y Rubin, a pensar en el género como un significado cultural y psicológico.

Con el desarrollo de los estudios de género, este se volvió una «categoría útil para el análisis histórico», como señala Scott,<sup>126</sup> desde el momento que el pensamiento feminista hace hincapié en las relaciones de poder que van indisociablemente unidas al concepto género. Si bien el posicionamiento teórico de los estudios de género morigerara las críticas feministas radicales que surgieron en los años sesenta-setenta, permitió —a modo de una estrategia basada en el pragmatismo de la lucha feminista— adentrarse en el discurso político de muchos países occidentales, así como en la Academia. Rubin toma el concepto de género para marcar una diferencia con el término de *patriarcado*, argumentando que este último da por hecho la dominación masculina como estructural y no como producto de una organización social determinada. Como expresa Molina Petit: «las partidarias del género ven una ventaja clara a la hora de decidirse por el género, en la medida en que lo teorizan desde un

---

125 Ib., p. 269.

126 En Cristina Molina Petit, «Contra el género y con el género: crítica, deconstrucción, proliferación y resistencias del sujeto excéntrico», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 259.

marco constructivista-antiesencialista; y es que así subrayan ese carácter construido del género desde condiciones históricas precisas, cosa que no está tan manifiesta en el concepto de patriarcado, que, a primera vista, parece que se tratara de un sistema universal, transcultural y ahistórico como si fuera una constante o una especie de trascendental de la propia cultura (y, en el peor de los casos, una condición de posibilidad del propio proceso de aculturación)». <sup>127</sup>

Desde nuestro punto de vista, si bien consideramos que el término *género* o *estudios de género* constituye una suerte de indumentaria de moderación que ha ceñido el feminismo para ingresar en aquellos ámbitos en que era reprobado, reconocemos que ha permitido una divulgación mayor de los hallazgos feministas encontrando menor resistencia en las instituciones, lo cual ha multiplicado su difusión y se ha adentrado en el discurso cotidiano. No obstante, el resultado de ello ha sido debilitar los términos de análisis en el sentido del feminismo político, pero, por otra parte, los ha ampliado a categorías que no forzosamente hubieran entrado tan directamente en los análisis previos así como su aplicación al estudio de las etnias, razas, clases y de la organización social de las profesiones, del ámbito laboral y político. De acuerdo con el análisis de Puleo, el término *género* no es aceptado por todas las pensadoras feministas porque consideran que esto ha despolitizado el feminismo. <sup>128</sup> Sin embargo, el término de *desigualdad de género* permite un análisis social amplio en lo que respecta a las estructuras e instituciones y a la dinámica de poder que entre ellas se establecen, independientemente de que vengan desde un representante hombre o mujer. Los ámbitos institucionales que se consideran femeninos, en general, acogerán a más mujeres (ámbito laboral de la salud en sus estratos medios y de la educación, especialmente la parvularia) y aquellos que se consideran masculinos (ámbito económico y productivo, ámbito de la política y de la jurisprudencia) acogerán a más hombres y, por lo tanto, se reproducirá la jerarquía. Las profe-

---

127 Ib., p. 261.

128 A. Puleo, «La violencia de género...», p. 363.

siones «femeninas» por el hecho de agrupar más mujeres, se verán depreciadas frente a las «masculinas», en las que predominan los hombres. Esto se comprueba observando que una mujer que ejerce una profesión calificada de masculina tendrá más asertividad en un colectivo de mujeres que una que no lo hace, tendrá más poder en las relaciones sociales y será más valorada que una mujer que ejerce «actividades femeninas». Por otra parte, en aquellos ámbitos considerados femeninos los varones que en ellos participan son bienvenidos y valorados, mientras que las mujeres que participan en aquellos llamados masculinos encuentran dificultades para su aceptación y son menos valoradas que sus pares hombres así como objetos de mayor exigencia.<sup>129</sup> Asimismo, el término *género* ha permitido denunciar la preponderancia del masculino en el lenguaje cuando se refiere a denominar ambos sexos y como es el caso en los nombres de las profesiones: ha costado muchísimo que en la Academia —e incluso en el lenguaje corriente— se distingan los sexos de los profesionales por el nombre generizado de las mismas. Es habitual que se denomine «ingeniero» a una mujer ingeniera, «abogado» y «médico» («la abogado», «la médico»), a pesar de que la profesional sea de sexo femenino, mientras que un «enfermero» no es denominado «un enfermera» o un «matrón», «un matrona» siendo estas últimas profesiones históricamente femeninas y hasta hace poco tiempo únicamente de mujeres. El uso del masculino tiene valor de ocultación de la cabida de ambos sexos en las profesiones, como señala Houbedine-Gravaux<sup>130</sup> y —gracias a los estudios de género— en muchos países europeos así como iberoamericanos se está logrando la aceptación de títulos y grados diferenciados para hombres y mujeres.<sup>131</sup>

---

129 K. Oyarzun y P. Errázuriz, *Investigaciones sobre trabajo y género, 2001-2011*, Facultad de Filosofía, Universidad de Chile.

130 Anne-Marie Houbedine-Gravaux, «La feminización de los nombres de las profesiones», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 367.

131 En la Universidad de Chile, gracias a la iniciativa de las estudiantes del Centro de Género de Cultura en América Latina (CEGECAL) de la Facultad de Filosofía y Humanidades y apoyadas por las académicas, se logró en 2008 la aceptación de la diferente denominación de los títulos profesionales para hombres y mujeres.



La aceptación del término *género* o *estudios de género* ha permitido introducir desde una supuesta neutralidad política inquietudes legales tales como las legislaciones sobre violación, acoso sexual y sobre violencia contra la mujer. Los organismos internacionales se han hecho eco de las reivindicaciones feministas bajo el paraguas de los *estudios de género* y han comenzado a considerar la violencia física contra las mujeres como «un crimen y un problema social de dimensiones insospechadas», como bien apunta Puleo.<sup>132</sup> Esta aparente neutralidad que revisten los estudios de género ha contribuido a que proliferen la agrupabilidad de las mujeres en foros, seminarios, cursos y organizaciones sociales, e incluso ha proporcionado una plataforma reivindicativa para exigir la paridad desde una lógica estadística, lo que está conduciendo paulatinamente a la formación de una masa crítica de mujeres.<sup>133</sup>

Consideramos, al igual que la emergencia del pensamiento feminista radical, que un elemento especular para el reconocimiento de las subjetividades ha sido la apertura del feminismo al término *género*. Como señala la psicoanalista feminista Silvia Tubert, resulta «más productivo situar a hombres y mujeres como personajes incluidos en un contexto constituido por las relaciones de género. Desde esta perspectiva, tanto hombres como mujeres son prisioneros del género, de manera diferenciada pero relacionados entre sí. [...] esto no significa que hombres y mujeres ocupen un estatus equivalente, como sujetos escindidos. [...] Tampoco se puede negar la importancia de las desigualdades entre los hombres, que les afectan tanto a ellos mismos como a las mujeres y niños relacionados con ellos, pero esto no debe oscurecer el hecho de que los hombres —como colectivo— ocupan una posición superior y ejercen una dominación sobre la mayor parte de las mujeres en la mayoría de las sociedades, y que existen fuerzas sistemáticas que generan, mantienen y reproducen las relaciones genéricas de

---

132 A. Puleo, «La violencia de género...», p. 361.

133 Raquel Osborne, «Desigualdad y relaciones de género en las organizaciones: diferencias numéricas, acción positiva y paridad», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 113.

dominación». <sup>134</sup> Más discreto es el análisis de la psicoanalista Alizalde con respecto a los estudios de género; de acuerdo con ella, estos «enfatan los condicionamientos culturales y las ideologías sociales que fijan patrones de conducta y estereotipos variables según las circunstancias del tiempo y de la historia. El cuerpo en su sexuación se convierte en una sede y en un *nudo de cultura* y las actividades sexuales se enmarcan en códigos de decisivo sentido cultural». <sup>135</sup>

Alizalde se pregunta por las relaciones entre psicoanálisis y estudios de género y se muestra partidaria de conservar áreas de exclusión entre ambas disciplinas. No consideramos que psicoanálisis y estudios de género sean disciplinas que, en ciertas áreas, puedan excluirse mutuamente. Más bien al contrario, la intersección debería ser aún más completa de la que es en las investigaciones actuales; en otras palabras, los estudios socio-culturales de género deberían tener presente la dimensión de lo inconsciente de los sujetos y las construcciones fantasmáticas, para no arriesgar críticas como aquellas de Juliet Mitchell y, a su vez, el psicoanálisis debería considerar que, desde el momento de la concepción del ser humano, la fantasía de los padres acerca de ese futuro sujeto está atravesada por la estructura genérica y vehicula un discurso difícil de eludir. A este respecto señala la psicoanalista Dio Bleichmar que el mecanismo de identificación proyectiva descrito por Melanie Klein es un mecanismo no solo intrapsíquico sino fundamentalmente intersubjetivo. Añade: «creo que la importancia del concepto de identificación proyectiva no ha sido suficientemente valorada en relación con la constitución de la feminidad/masculinidad. En la estructura asimétrica de la relación adulto-niño, la pareja de padres identifica proyectivamente de modo permanente los fantasmas de género, precipitado de lo histórico-vivencial de cada uno de ellos, que funcionará como el troquelado donde la cría humana estructurará su identificación y complementación de género». <sup>136</sup>

---

134 Silvia Tubert, «Psicoanálisis, feminismo, postmodernismo», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 293.

135 M. Alizalde, «Relaciones lógicas y controversias...», p. 19.

136 Emilce Dio Bleichmar, «Feminidad/masculinidad, resistencias en el psicoanálisis al concepto de género», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 123.

Toda construcción subjetiva está marcada por el sistema sexo-género vigente y no existiría un espacio que escape al sistema, de modo que aquel primer momento humano (supuestamente previo a la adquisición del género por parte del individuo) está igualmente inscrito en esa dinámica simbólica desde la percepción e identificación proyectiva de los otros. La perspectiva feminista que lee la realidad desde las relaciones de poder y desde la constatación de un sistema simbólico jerarquizado debería integrarse en el pensamiento psicoanalítico del modo como señala el párrafo de Tubert que hemos citado anteriormente. La escucha psicoanalítica no debe ser solo una escucha de género para aquellos puntos patógenos, como señala Alizalde: «desigualdades socioculturales, estereotipos de género, mandatos superyoicos derivados de la presión de la opinión pública»,<sup>137</sup> sino que debe situarse desde una perspectiva que entiende que el orden simbólico al que estamos todos y todas sometidos/as es un sistema patriarcal, de modo que devenir humano conlleva, inseparablemente, participar de un orden simbólico jerarquizado. En esto consistiría el matiz que separa una perspectiva de género parcial en el estudio de la subjetividad y no como una lectura más amplia de la estructura psíquica (tanto de hombres como de mujeres) de una visión feminista de la conformación de lo instituido simbólicamente y que ha construido lo psíquico. En este sentido, la impronta feminista en el psicoanálisis tiene como consecuencia ciertos matices diferenciales en cuanto al modo en que se asumen las conceptualizaciones de los estudios de género. Podríamos decir que hay un modo feminista de incorporar los conceptos de género y otro que no lo es. Desde este lugar, caben, entonces, las críticas a los conceptos de género como aquellos desligados de una posición política y en cierto modo cómplices del sistema puesto que no lo denuncian en su totalidad estructural y estructurante. De modo que, consideramos que los componentes patógenos de los mandatos de sexo-género constituyen solo una parte, un aspecto del sistema y de la violencia simbólica inferida a los sujetos, y que dicho concepto no ayuda a entender lo fundamental y que es el sistema mismo el que está

---

137 M. Alizalde, «Relaciones lógicas y controversias...», p. 25.

construido sobre/con/en esta violencia simbólica lo que conforma lo inconsciente de los sujetos.<sup>138</sup>

Estamos de acuerdo con Débora Tajer en que lo que importa es construir «herramientas teórico-prácticas psicoanalíticas de abordaje no-sexista y no-patriarcal del sufrimiento de los varones y mujeres»,<sup>139</sup> y tomar en cuenta la advertencia que hace la psicoanalista para deconstruir la relación entre «sexuación y patriarcado, en su modalidad actual... fundamentalmente con relación a la modalidad de reciclaje con nuevas vestimentas que este conserva al interior de la teoría y de la práctica psicoanalítica en sus concepciones acerca de la feminidad y la masculinidad».<sup>140</sup> De modo que no toda teoría psicoanalítica que considere el género como componente a tener en cuenta para analizar la subjetivación forzosamente va a situarse en una lectura crítica de la teoría, por más que el medio psicoanalítico esté más sensibilizado acerca de los «vínculos entre lo histórico-social y los padecimientos subjetivos».<sup>141</sup> Para Tajer el punto de encuentro entre feminismo y psicoanálisis se desarrolla con la deconstrucción del patriarcado como criterio de salud mental.<sup>142</sup> No solo basta considerar los factores patógenos de la sociedad patriarcal en el desarrollo de las subjetividades, sino estar atentos/as a que la propia interpretación psicoanalítica no se transforme en una normativa sexista. Los interrogantes que han surgido con respecto a la teoría psicoanalítica si bien han tenido varios momentos, desde la acusación directa de sexismo hasta la emergencia de la rama académica de los feminismos, es decir, los estudios de género, han sido hitos fundamentales para reconceptualizar la subjetividad.

Sin embargo, sabemos la resistencia —producto de la misoginia inveterada— que suponen los términos de feminismo y la categoría de feministas. De modo que la integración en la vida cotidiana, en las instituciones (y el psicoanálisis es una de ellas) y en la

---

138 Desarrollaremos más este punto en el capítulo 6.

139 Débora Tajer, «Introducción», p. 18.

140 *Ib.*, pp. 49-50.

141 *Ib.*, p. 48.

142 *Ib.*, p. 58.

investigación científica social y humana del término *género* (y, así, eludir el de feminismo) o, más bien dicho, del concepto género que vehicula implícitamente un análisis de las relaciones de poder, ha hecho posible que mujeres y hombres que no hayan podido conceptualizar la realidad en términos de dominación masculina, al menos se cuestionen acerca de los prejuicios y de los estereotipos a los que están sometidos/as. «Lo propio de los estudios de género, entonces, es analizar y deconstruir las relaciones simbólicas intergenéricas que mantienen y perpetúan la situación de subordinación de lo *otro* al *uno universal*, masculino, expresado en aparente neutralidad, sin embargo, excluyente de la presencia de las mujeres».<sup>143</sup> La perspectiva de género, por lo tanto, también denuncia las relaciones de poder en cuanto a lo *otro* subordinado al *uno universal* y, como consecuencia, silenciado e invisible, así como a toda relación que suponga el par hegemónico/subalterno. Es por ello por lo que el término *género* no ha sido fácilmente aceptado por el canon y, tal como indica Puleo, bajo diversos pretextos lingüísticos el discurso hegemónico excluye el término como un «intento de deslegitimación de toda teoría que deleve el entramado causal del fenómeno»<sup>144</sup> de la violencia simbólica y de la dominación masculina.<sup>145</sup>

Sin embargo, este rechazo no ha impedido que los estudios de género, tal como asegura Molina Petit,<sup>146</sup> hayan permitido al pensamiento contemporáneo cuestionarse acerca de la adquisición de los mandatos y de la identidad de género, así como de la transmisión de los estereotipos. Permite, asimismo, preguntarse sobre la construcción de la sexualidad a partir de dichos estereotipos y mandatos. Según Rubin, la asimetría del género implica la coerción de la sexualidad femenina. En los sistemas socio-sexuales, según la antropóloga, los

---

143 P. Errázuriz, conferencia citada.

144 A. Puleo, «La violencia de género...», p. 363.

145 A partir de este concepto de dominante/dominado, podemos reconocer fenómenos de dominación entre grupos humanos: clases, etnias, razas, lo que permite un análisis de múltiples factores de dominación que se cruzan para un sujeto singular y que lo determinan. No nos extendemos más sobre este particular porque el objetivo de este estudio es centrarnos en la dominación masculina y subordinación femenina.

146 Ib.

individuos tienen que conformarse con un conjunto de posibilidades finitas a la hora de aprender su destino sexual, y añade que el psicoanálisis, como disciplina que estudia la subjetividad, «describe el residuo que deja en los individuos su enfrentamiento con las reglas y normas de la sexualidad».<sup>147</sup> Con mucho acierto Rubin expresa que «la teoría de la adquisición del género pudo haber sido la base de una crítica de los papeles sexuales, pero en cambio las implicaciones radicales de la teoría de Freud fueron radicalmente reprimidas».<sup>148</sup> Gracias al desarrollo de los estudios de género y a que estos minimizaban cualquier sesgo feminista de tipo político (lo cual no era —ni es— aceptado por la ortodoxia psicoanalítica), las profesionales de la clínica psicoanalítica se han permitido ir más allá de las fronteras clásicas y dar cabida a una reflexión sobre la subjetividad de las mujeres que contempla el fenómeno de la dominación masculina. Rubin reconoce que el psicoanálisis es la disciplina que mejor documenta los efectos del patriarcado (del sistema sexo-género, si se prefiere) sobre la construcción de la subjetividad de las mujeres. Como expresa la antropóloga: «según la ortodoxia freudiana, alcanzar una feminidad “normal” es algo que tiene severos costos para las mujeres».<sup>149</sup> Sin embargo, se interpretó este proceso como aquello que tenía que suceder forzosamente para alcanzar la normalidad, en lugar de cuestionar las raíces de estos avatares. Hasta la integración de los estudios de género en la reflexión psicoanalítica, como veremos en el capítulo siguiente, ningún estudio de psicoanálisis hasta los años sesenta/setenta tuvo la autonomía suficiente de la ortodoxia como para preguntarse sobre la base de qué estrategia arbitraria se construían los destinos masculinos y femeninos, y cómo era la retroalimentación entre interioridad psíquica y exterioridad cultural.

Lacan, probablemente, fue quien más abrió la posibilidad de internarse en esta temática cuando propuso la teoría de las posiciones de género marcadas por orden simbólico. Por supuesto, no sería el brillante psicoanalista quien denunciara la formación de

---

147 G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», p. 118.

148 Ib.

149 Ib.

las subjetividades en clave patriarcal, por más que basara parte de su estudio en las teorías de Lévi-Strauss. Más bien sería una discípula suya, Luce Irigaray, que con gran escándalo y consecuencias punitivas para ella,<sup>150</sup> precisamente partiendo de los supuestos ya conocidos, cuestionó la teoría desde un lugar que revolucionó ciertamente el pensamiento feminista. En sus obras *Speculum (Espéculo)* y *Ce sexe qui n'en est pas un (Ese sexo que no es uno)*<sup>151</sup> puso en cuestión la teoría freudiana denunciando un sesgo androcéntrico en todas las interpretaciones acerca de la sexualidad femenina.<sup>152</sup> Estimamos que la aportación de Irigaray, más allá de las críticas de «retorno al esencialismo» que convoca su continua referencia al dualismo sexual y a la anatomía femenina, constituyó un hito importante en la aportación feminista para la construcción de la subjetividad de las mujeres modernas. En Italia, donde se constituyó en la ideóloga del feminismo de la diferencia junto a Luisa Muraro, sin duda, consiguió adeptas que pudieron reflexionar sobre su feminidad como no lo habían hecho antes. Sin entrar en la polémica que ha animado a los feminismos de la igualdad y de la diferencia durante décadas, la divulgación del pensamiento de Irigaray ha resultado muy útil para la liberación de la sexualidad femenina, al menos para plantearse temas que desde el psicoanálisis no eran considerados, tales como el cuestionamiento del monismo sexual y la miseria simbólica de las mujeres en el sentido de cargar con una herencia «sin significante propio» durante siglos. También ha permitido reflexionar acerca de una sexualidad propiamente femenina no derivada de la identificación con el falicismo masculino.

Paloma Borrego, introduciendo la posición de Irigaray, se pregunta qué hacer con la anulación de la diferencia sexual que preconiza la

---

150 Lacan se refirió al trabajo de Luce Irigaray —hasta ese momento su protegida— como «basura», y como consecuencia de las críticas que fue desarrollando hacia el psicoanálisis fue expulsada de l'École Freudienne de París en 1973. En Silvia Fendrik, «Encore plus», en E. G. P.-html, consultado en febrero de 2009.

151 Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme* y *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1974 y 1977, respectivamente.

152 M.<sup>a</sup> José Palma Borrego, «El monismo freudiano», en C. Amorós (coord.), *La historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 191.

lectura freudiana de la sexualidad. Se responde que, precisamente, «todo el drama de la existencia “femenina” se encuentra aquí, en estas afirmaciones. Toda la violencia que se ejerce sobre ella está en la definición de que la “mujer” es un objeto y además castrado [...]. Incluso la maternidad no es un fenómeno original femenino sino que el feto es ya un sucedáneo del pene tan deseado». Desde un planteamiento ciertamente diferente, la psicoanalista Dio Bleichmar llega a una conclusión parecida en su estudio sobre la sexualidad femenina: «[...] aquello que perturba a la feminidad es la feminidad misma tal cual está establecida»,<sup>153</sup> es decir, en términos de Beauvoir, en tanto un lugar de alteridad que debe ocupar la mujer.

Luce Irigaray recurre a la anatomía para ilustrar el dualismo sexual que se opone al monismo freudiano: en lo genital la mujer posee dos órganos de placer sexual más un aparato reproductor; por lo tanto, difícilmente se podría asimilar la niña al niño. En realidad, no se trataría tanto de genitalidad, aunque en su momento resultó interesante la postura de Irigaray, como del lugar de objeto deseado que representa la mujer frente al sujeto de deseo que es el hombre, y al hecho de que el sujeto deseante únicamente se asimile a una posición masculina según la teoría clásica. Irigaray aboga por diferenciar el deseo de las mujeres de la economía del falo. La crítica de la psicoanalista, por más que se fundamente en una deconstrucción de la teoría psicoanalítica, es una crítica mucho más amplia al patriarcado, para el cual el Uno neutro es masculino siendo el otro la mujer (Beauvoir) y para el que son los varones los que se encuentran en el lugar de sujetos del intercambio de mujeres (Rubin) o de dominadores de la política sexual (Millett). Irigaray, según señala Posada Kubissa, retoma la noción de *diferencia* de la filosofía postestructuralista francesa para «reclamar desde ahí que lo femenino es *lo diferente, lo no-idéntico, lo otro*, pero no lo inferior».<sup>154</sup> En cualquier caso,

---

153 Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid, Adotraf, 1985, p. 420.

154 Luisa Posada Kubissa, «La epistemologización de la diferencia y la impugnación del paradigma de la igualdad entre los sexos», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 340.



los planteamientos de Irigaray han sido considerados por muchas críticas feministas y psicoanalíticas como subsidiarios de un callejón sin salida. Si la entrada en el orden simbólico de hombres y mujeres (niños y niñas) constituye lo inconsciente en clave patriarcal y el lenguaje da cuenta de ello, ¿dónde se sitúa lo femenino? ¿Previamente a esta adquisición? ¿Cómo escapa la mujer a la heterodesignación del orden simbólico que la sitúa en calidad de objeto deseado y no de sujeto deseante? Sin embargo, los planteamientos de Irigaray, compartidos por Hélène Cixous y, de cierta manera, por Julia Kristeva, sugieren reflexiones frente a lo «sujetado» que está el sujeto de las mujeres, sujetado por partida triple: por ser un humano sometido al lenguaje, a la finitud y a la muerte; por la prohibición del incesto; y, finalmente, por la renuncia a un lugar de sujeto de deseo.

En efecto, constata Palma Borrego, «el conflicto nace porque toda teoría del sujeto está apropiada por el/lo “masculino”, que niega la especificidad de la “mujer” en su relación con lo imaginario». <sup>155</sup> Irigaray lo expresa de este modo: «La mujer, en este imaginario sexual, no es más que el soporte más o menos complaciente de la puesta en acto de los fantasmas del hombre». Esto resulta evidente al estudiar la misoginia romántica, tanto en la filosofía (Kierkegaard, Schopenhauer y otros) como en el arte (los ya mencionados prerrafaelistas y simbolistas) y en la literatura (poetas y novelistas ingleses, franceses, alemanes y otros), <sup>156</sup> en la cual la heterodesignación de lo femenino pasaba por las fantasías eróticas masculinas. Para Irigaray, la dominación masculina subordina a la mujer a la pasividad porque la hace entrar en una economía escópica erótica de la cual la mujer está ajena y solo se sitúa como un objeto bello para mirar. <sup>157</sup> Desde luego, toda la misoginia romántica en el arte da cuenta de esta afirmación de Irigaray que tiene mucho de crítica al sistema sexo-género, además de aquella al psicoanálisis. Asegura Irigaray que nuestra civilización privilegia el falomorfismo y desde ello pretende ver a la mujer como castrada, como sin sexo, cuando, por el contrario, la sexualidad de la mujer es doble e

---

155 M.<sup>a</sup> J. Palma Borrego, «El monismo freudiano», p. 193.

156 Remito a la investigación de Dottin-Orsini, ya mencionada.

157 L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 25. Traducción propia.

incluso plural.<sup>158</sup> La sexualidad de las mujeres sería generalizada y por ello se la interpretaría como insaciable.<sup>159</sup> Pero Irigaray aclara que se trata de la heterodesignación de la mujer, por lo cual ella se vive fragmentariamente «en los márgenes poco estructurados de una ideología dominante, como desecho, o exceso, de un espejo valorado por el “sujeto” (masculino) para reflejarse en él, doblarse a sí mismo. El papel de la “feminidad”, por lo demás, está prescrito por esta especula(riza)ción masculina y que no corresponde al deseo de la mujer, la que se recuperaría en secreto, a escondidas, de manera inquieta y culpable».<sup>160</sup>

La crítica a Freud que hace Irigaray se acerca en parte a aquella realizada por boca de Jones sobre el monismo sexual que examinamos en el capítulo precedente y sobre la cual no volveremos en este capítulo. Recordemos solamente aquella frase de Jones que señala que «Dios los creó hombre y mujer», en la cual no está puesto el acento en el dogma de fe cristiana, sino en la diferencia natural o esencial entre los sexos. Estimamos, sin embargo, que Irigaray se aleja radicalmente de la teoría de las Relaciones Objetales que animaba a Jones puesto que tiene en cuenta como eje central de la subjetividad humana el ingreso en el orden simbólico y el acceso al lenguaje, ambos falogocéntricos.<sup>161</sup> Si bien Irigaray fue acusada de esencialismo por aquello de privilegiar el dualismo sexual como se le reprochó en su día a la Escuela Inglesa, su análisis que denuncia la heterodesignación de la subjetividad femenina en el psicoanálisis freudiano y lacaniano se acerca implícitamente al pensamiento de Foucault y plantea el interrogante acerca de quién es sujeto del discurso y quién es objeto del mismo.

Según la línea de pensamiento irigariano al que se unirá el grupo Psicoanálisis y Política a partir en los años setenta, la afirmación que hace la psicoanalista inglesa Juliet Mitchell acerca de que el psicoanálisis no sostiene la sociedad patriarcal, sino que la analiza, se

---

158 Ib., p. 27. Traducción propia.

159 Lo que se arriesga a asemejarse a los propósitos misóginos de la sexología decimonónica en cuanto a la cercanía de la mujer a la naturaleza relacionada con una hipersexualidad compulsiva.

160 Ib., p. 29. Traducción propia.

161 Por usar la terminología de Jacques Derrida acerca de la definición del sistema simbólico como apegado al logos y al falicismo.

encuentra cuestionada por las francesas. Consideramos que este cuestionamiento se origina en la construcción de la vía de acceso que tuvo el feminismo para las psicoanalistas de esa década y siguientes, más allá de la escuela psicoanalítica en la que se desempeñaran. Indica Palma Borrego que los trabajos del grupo Psicoanálisis y Política se centraron en «un análisis y crítica del discurso freudiano y lacaniano para que a partir de estos pueda salir lo “reprimido femenino”». <sup>162</sup> En lo que respecta al estudio de la subjetividad femenina, el aporte de Irigaray ha incidido en romper —dentro del medio psicoanalítico— el tabú que representaba la oposición frontal a los planteamientos freudianos. Insistimos en que, más que a los planteamientos freudianos, que, tal como afirma Mitchell, tienen una base real en la lectura de parámetros subjetivos de las mujeres, la crítica de Irigaray es a todo el sistema falocéntrico y a su repercusión en la construcción de la feminidad. En este sentido, y aunque Irigaray se haya constituido en la inspiradora del feminismo de la diferencia, es heredera del pensamiento de Beauvoir, que muestra «la Unidad-continuidad del sujeto de la dominación así como del sujeto del conocimiento» en el Uno masculino. <sup>163</sup> A pesar de que, en cierto modo, el feminismo de la diferencia pone el acento en la excelencia de lo femenino y que Beauvoir puede ser considerada como el referente para el feminismo de la igualdad, <sup>164</sup> ambas perspectivas critican la repercusión que ha tenido el androcentrismo sobre la construcción de la subjetividad de las mujeres. Qué duda cabe que dicha repercusión ha estado avalada desde el siglo XIX por la filosofía canónica y por el psicoanálisis ortodoxo, por la literatura y la pintura misóginas y —hasta la actualidad— por la tecnología de género. Sin embargo, la incursión que hace Irigaray en un abismo insondable que constituye el «no decir de las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad» o de su mutismo resulta muy sugerente a la hora de cuestionarse los prejuicios y los estereotipos que se han acuñado sobre nosotras las mujeres.

---

162 M.<sup>a</sup> J. Palma Borrego, «El monismo freudiano», p. 195.

163 Rosalía Romero, «Historia de las filósofas, historia de su exclusión (siglos xv-xx)», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 300.

164 *Ib.*, p. 302.

En resumen, consideramos hitos especulares para la resignificación de la subjetividad femenina, ya sea en la asimilación interna de los individuos, ya sea en el desarrollo epistemológico del pensamiento feminista, las aportaciones de Beauvoir, Millett, Rubin e Irigaray. Por supuesto, no son las únicas aportaciones destacables. Más aún, el trabajo de especialización que se ha realizado desde los años ochenta en las academias europeas y americanas ha multiplicado —a modo de un salón de espejos— aquellos conceptos críticos con los que las mujeres modernas se pueden identificar y en los que se pueden reconocer. El caleidoscopio de apreciaciones acerca del ser mujer, que el pensamiento feminista ha puesto en la balanza de la misoginia, ha contribuido a que en la vida social occidental lo que fuera perseguido en el pasado no lo sea de la misma manera en el presente, esto es, las reivindicaciones de las mujeres como sujetos de pleno derecho tanto en el ámbito político como social. Añadiríamos que el residuo distónico que señalamos precedentemente que constituye ese sujeto verosímil (por extrapolar a la psicología el concepto de Amorós), es decir, aquella parte de nosotras mismas que no se ha identificado durante siglos con el discurso masculino heterodesignante, gracias al desarrollo del pensamiento feminista desde la segunda mitad del siglo xx se ha ampliado considerablemente para estimular la búsqueda personal de la subjetividad de las mujeres. Sin duda, también ha contribuido a modificar ciertos estereotipos tanto masculinos como femeninos, y al reconocimiento de la diversidad. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo xx también se ha hecho presente en el pensamiento feminista la influencia de la postmodernidad, que pone en cuestión el concepto de sujeto con el que hasta ahora nos habíamos desenvuelto. ¿Cómo referirse a la *subjetividad femenina* en un momento en que el concepto de sujeto se ha visto cuestionado en su unicidad y universalidad?

##### 5.5. El concepto de sujeto que tenemos, el concepto de sujeto que queremos

Hasta ahora, nos hemos preguntado por la constitución de la psiquis femenina en un contexto simbólico masculino y falocéntrico. Sin embargo, si tenemos en cuenta la perspectiva de la filosofía actual se

cuestionaría la pertinencia de dicha inquietud. La postmodernidad, como señala Palma Borrego, se refiere a la «crisis de sentido en las prácticas simbólicas», lo que genera «crisis del sujeto logofalocéntrico occidental»,<sup>165</sup> lo que pondría en dificultad la investigación acerca de una subjetividad femenina puesto que el sujeto, como lo concebíamos, habría dejado de existir. Sin embargo, si el sujeto falogocéntrico se estuviera efectivamente desvaneciendo, ¿cómo explicarnos que la apropiación de un pensamiento por otro más cercano a la condición de sujeto verosímil de las mujeres sea de tan lenta aparición? Palma Borrego indica que existen «fantasmas movibles de lo inconsciente que se manifiestan como “otras” posibilidades que no sabemos aún ver, ni leer, ni escribir puesto que una larga historia nos ha hecho aprender y no desear más que la claridad, lo bien visto y las ideas fijas», y añade que «La urgencia quizás esté en el descubrimiento de la paradoja: la de una apropiación que no es aparentemente tal, que se da también a nivel de la representación y que se impone a lo que en principio se articula como diferencia».<sup>166</sup>

Más allá de que podamos adjudicar un cierto mérito al monismo sexual consecuente con la existencia de una concepción falogocéntrica del sujeto, por cuanto —como hemos señalado anteriormente— preconizaba lo universalmente humano en la sexualidad de hombres y mujeres, y que haya mostrado la dinámica patriarcal en la formación de las subjetividades, no es menos valioso que las pensadoras postmodernas pusieran el acento en la dificultad de circunscribir la psiquis femenina a conceptos acuñados desde el pensamiento falocéntrico. Esto no es solo una crítica al psicoanálisis freudiano y lacaniano, sino a toda la filosofía, la literatura y el arte que ha pretendido —desde premisas masculinas— definir el ser de las mujeres. Si existe «la mujer» es porque la fantasía masculina ha construido en la alteridad de las mujeres un prototipo de feminidad que le ha resultado conveniente, ya sea para reflejar su erotismo, ya sea para reforzar su dominación, ya sea para impedir la repartición del poder político

---

165 Julia Kristeva y Jacques Derrida, en M.<sup>a</sup> J. Palma Borrego, «El monismo freudiano», p. 194.

166 Ib.

y social con ellas, ya sea, en definitiva, para no incluir a la mitad de la humanidad en la categoría de sujeto. El mérito de Irigaray, que nos llevó a considerar su pensamiento como un hito especular para la subjetividad de las mujeres modernas, es la denuncia acerca de que todo lo definido por los hombres sobre las mujeres no les corresponde. En otras palabras, retoma la denuncia de heterodesignación que hiciera Beauvoir y que demuestra la pervivencia de un sujeto falocéntrico. ¿Qué sería, entonces, lo particular de la diferencia femenina? Aparentemente, una multiplicidad que aún no ha tenido voz para manifestarse a través de un lenguaje y de un sistema simbólico falocéntrico. Más lejos han llegado las feministas italianas de la diferencia con los planteamientos de Irigaray, quienes, «con Murraro a la cabeza —como afirma Posada Kubissa—, entienden que hoy la lucha de las mujeres no pasa por el camino de la igualdad. Por lo mismo, consideran la reivindicación feminista de la igualdad como un capítulo a cerrar, para concentrarse en la diferencia femenina».

Frente a este extremo que conduce el pensamiento de la diferencia, se han levantado críticas frente al retorno a la esencialización de la mujer y se ha puesto en guardia con respecto a profundizar en la segregación de las mujeres en la sociedad actual. En efecto, los planteamientos separatistas del feminismo de la diferencia arriesgan aún más la segregación que los esfuerzos por la igualdad. Entendemos, sin embargo, que Luce Irigaray, sobre todo, deja claro que hombres y mujeres no son «lo mismo», que se ha creado una diferencia infranqueable como consecuencia de los siglos de discurso falocéntrico, que las sexualidades de ambos sexos son singulares de cada uno y que no es en el sistema patriarcal en el que las mujeres pueden encontrar su justa definición. Puede que esto sea efectivo y que las estructuras masculinistas y que las instituciones de lo simbólico —tal como están en la actualidad— no dejen el acceso a nuevas conceptualizaciones sobre lo femenino y a un cambio radical en el imaginario social. El *feminismo de la diferencia*, según Posada Kubissa reclama la división genérica de la humanidad y «la entiende como algo no meramente cultural». Es decir, Irigaray y su obra conllevan poner un acento preponderante en las diferencias anatómicas como punto de partida para la diferencia sexual que remiten —a modo de metáfora— al significante dominante fálico y a la ausencia

de significativo para las mujeres, lo que habría construido una frontera infranqueable entre los géneros. Por el contrario, el *feminismo de la igualdad*, «de raíz ilustrada, aboga por la superación de los géneros en una comprensión unitaria de lo humano y, por lo mismo, en una sociedad no patriarcal de individuos». <sup>167</sup> Sin embargo, por más que el feminismo de la igualdad sea la única salida posible para la superación de los géneros y de las desigualdades, no deja de ser enriquecedor para el pensamiento feminista, aunque se aleje de la filosofía política ilustrada, cuestionar los conceptos filosóficos para mostrar que estos son sexuados. <sup>168</sup>

Si tomamos en consideración el proceso que ha seguido el pensamiento acerca de la femineidad, referirse a la «subjetividad de la mujer moderna» en estos tiempos de la postmodernidad suena a discurso retrógrado porque alude al sujeto universal, a la Modernidad y a «la mujer» como ente único y repetible. Según los filósofos postmodernos y las feministas que los apoyan, lo universal ha muerto y solo nos queda lo singular, lo diverso, lo particular. Ha muerto el sujeto, ha muerto la razón, ha muerto la historia y la metafísica. <sup>169</sup> Ciertamente es que el multiculturalismo, la diversidad étnica, la diversidad sexual son realidades que han sido percibidas gracias al fulgor de estas nuevas ideas desde otro lugar que lo fueron hasta mediados del siglo xx. Incluso la femineidad, como asegura Molina Petit, <sup>170</sup> ha sido elevada a la categoría de «metáfora en la racionalidad postmoderna» (y agrega críticamente que ello tiene una «escasa utilidad para la teoría feminista»). Para el estudio de la subjetividad el discurso lacaniano ha actuado como bisagra en aquello de pasar del discurso universal a la relativización: si bien la impronta inmediata que deja su relectura de Freud es la confirmación de la construcción de las subjetividades según la supremacía del significativo fálico (o sea, del orden simbólico patriarcal), también afirma que la posesión fálica es una ilusión, de modo que todo el sistema sexo-género estaría construido sobre la

---

167 Luisa Posada Kubissa, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados. Desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y Horas, 1998, p. 340.

168 *Ib.*, p. 341.

169 C. Amorós, «Feminismo, ilustración y post-modernidad...», p. 341.

170 *Ib.*, p. 344.

base de una creencia. En efecto, lo arbitrario de la dominación masculina nunca ha dejado dudas al pensamiento feminista de que el poder fálico está basado en una creencia (la superioridad masculina) y no en una verdad (si es que este término puede ser aún utilizado sin ser tildado de obsoleto). De modo que, cuando el feminismo heredero de la Ilustración empieza a conceptualizar el sujeto mujer, la filosofía postmoderna —que ha incursionado en lo femenino y lo ha valorado como lo que ahora cuenta, es decir, lo que «no es todo» o lo «no-uno»— ha quitado el piso bajo los pies a las mujeres que pretenden devenir sujetos en toda la extensión del término (de deseo, de la historia, de la acción, de la enunciación). El pensamiento feminista llega tarde: no hay sujeto que repartirse, todo era una ilusión.

La dualización sujeto/objeto, como asegura Françoise Collin, es considerada como posición masculina. «La verdad está del lado de lo no-uno» y «la decisión (política) de cambiar lo que es aparece entonces como una recaída en una posición fálica de dominio ahora estigmatizada: la gran ilusión».<sup>171</sup> De modo que las feministas que pretenden seguir en su indagación por el sujeto de las mujeres pasarían inmediatamente a ser fálicas en contraste con los filósofos postmodernos, que ya no lo son. Para Collin, los juegos interpretativos de lo masculino y lo femenino, tal como la propuesta postmoderna, no hacen más que disimular las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pues están lejos de la realidad de estos. Si bien resulta enriquecedor el pensamiento caleidoscópico postmoderno en el sentido de matizar los binarismos, no termina por erradicarlos en la realidad. En la vida cotidiana y en el manejo de la representación por parte de las instituciones de lo simbólico, lo masculino sigue siendo sinónimo de varón y lo femenino de mujer, con todas las connotaciones binarias y jerárquicas que hemos señalado precedentemente. Como asegura Collin: «magnificar la dimensión femenina consigna inmediatamente lo político a lo ontológico. En última instancia, y aunque ello no esté por cierto en la intención de los filósofos, esta confusión podría tener el efecto perverso de confirmar a las mujeres

---

171 Françoise Collin, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 23.



en su posición, asimilándose esta posición, en apariencia, al ser en el mundo verdaderamente humano». En cierto modo este fenómeno postmoderno recuerda el enaltecimiento paradójico que el discurso misógino romántico establecía acerca de las mujeres. La belleza, su ligereza de espíritu, como pretendía Kierkegaard, situaba a la mujer «más allá» del varón, en una dimensión superior. Aun cuando en la vida real y cotidiana las mujeres estén discriminadas y oprimidas, su ser se eleva por encima de esta realidad. Un ama de casa es antes que nada un «ángel» (solo que un «ángel del hogar» significa, en el mejor de los casos, ser la trabajadora *ad honorem* para un marido, hijos y parientes a su cargo).

Cierto es, como reconoce Foucault, que el discurso construye al sujeto, y este cambio de paradigma puede auspiciar una modificación en el lugar que ocupan las mujeres, al menos las mujeres contemporáneas del siglo XXI, considerando que la diversidad y las rupturas de las culturas juveniles pueden —en cierto modo— erosionar el binarismo patriarcal secular. Sin embargo, el efecto de cambio es lento y existen multitudes de mujeres que aún se viven femininas de acuerdo con la heterodesignación masculina. No hay más que observar la dificultad con que se encuentran los movimientos de mujeres para luchar contra la violencia simbólica y real infligida a las mujeres y la dificultad que encuentran las mismas mujeres violentadas para denunciar y escapar a la situación (femicidios que se multiplican en los países europeos y americanos). También da cuenta de la lentitud del cambio la persistencia del papel de objeto sexual de las mujeres, incluso por consentimiento propio, como es el caso del fenómeno farandulero de los *teams* (equipos) de animación de muchachas jóvenes en los balnearios y de la prostitución y pornografía voluntariamente buscada.

Siendo lo inconsciente un lugar de ubicación del discurso del Otro, como asegura el lacanismo, y el discurso del Otro durante siglos —redoblado en el imaginario social más reciente, la reviviscencia patriarcal de la Modernidad— está lejos de reflejar la diversidad y la simetría entre las diferencias que desea la postmodernidad, consideramos que la subjetividad moderna sigue construida sobre este andamiaje secular y requiere de cambios estructurales para producir un

nuevo orden simbólico. Que la filosofía postmoderna, el reconocimiento de la diversidad, de la multiplicidad, de la *performance* de género y la legitimación del transexualismo y de lo transgenérico irrumpa como un discurso deconstructivista no asegura *per se* un cambio en la continuidad de las subjetividades construidas durante generaciones a partir de un discurso falocéntrico. La construcción de los géneros, si bien ha variado a lo largo de la historia, no se ha desmontado del binomio dominación masculina *versus* subordinación femenina. Tampoco se han desmontado los sinónimos de masculino = hombre y femenino = mujer. Por lo tanto, no se ha podido desbanicar una desigualdad real entre hombres y mujeres que afecta a todos los ámbitos: político, económico, psicosocial y, ante todo, simbólico.

Para ciertos estudiosos de la subjetividad, el género como instrumento teórico para pensar la diferencia sexual no haría más que esencializar la masculinidad y la feminidad, así como deshistorizarlas. Para algunos psicoanalistas cercanos de las nuevas tesis de género y psicoanálisis,<sup>172</sup> la categoría género, hasta la década de los noventa, tendía a anular las otras diferencias tales como etnia, raza, clase, cultura, opción sexual, hasta que Frazer, Nicholson, Butler, Benhabib y Lauretis hicieron intervenir conceptualizaciones postmodernas. Sin duda, poner en relación la diversidad de otras categorías con los conceptos de género ha enriquecido el pensamiento feminista y no nos cabe duda de su pertinencia; sin embargo, no podemos dejar de considerar que en lugar del concepto de universal (si deseamos escapar de él) podemos apelar a aquel de «general»<sup>173</sup> y establecer que existe un denominador común en todas las culturas del planeta por diversas que sean, que es la dominación masculina. Que esta adquiera formas diferentes, tanto en las distintas generaciones como en las localizaciones geográficas, según las distintas clases, etnias y razas, no cabe ninguna duda. Pero, a prueba de lo contrario, podemos afirmar que el sistema sexo-género patriarcal se encuentra generalizado,

---

172 Juan Carlos Volnovich y Ricardo Rodolfo, «Variaciones para un prólogo posible», en Jessica Benjamin (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 30.

173 Linda Nicholson, «Gender», en A. M. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A companion to feminism philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 295.

con sus matices y diversidades, pero con un eje común: la jerarquía entre los sexos. Volnovich y Rodulfo —los presentadores de los escritos de Jessica Benjamin, psicoanalista de género, y entusiastas de la postmodernidad— destacan el término acuñado por la filósofa política italiana Maria Luisa Boccia de *igualdad compleja*, que, según ellos, sería el instrumento teórico que nos permitiría trabajar una diferencia no estructurada en función de un orden jerárquico, ya que coloca como fundamento la reciprocidad. El riesgo que corremos en aceptar una perspectiva de este tipo es escamotear lo decisivo que tiene el análisis de género para el pensamiento feminista y esto es la consideración de las relaciones de poder, por ende jerárquicas, de dominación y opresión del colectivo de mujeres y el menosprecio de *Lo femenino*. A ello se suman las demás categorías mencionadas, de lo que resulta una riqueza y multiplicación de las perspectivas, pero, asimismo, la neutralización en términos de teorizar la diferencia, sin considerar la realidad moderna y contemporánea de la dominación masculina: es más bien la expresión de un deseo que una auténtica crítica.

Benhabib se refiere a la difícil alianza entre feminismo y postmodernidad: «la versión fuerte de la tesis de la “Muerte del sujeto” no es compatible con los objetivos del feminismo».<sup>174</sup> Negar el sujeto sería desconocer la posibilidad de resignificación y de autonomía del individuo. El feminismo considera que los individuos no son solo resultado de la heterodesignación, sino que, a pesar de ello, luchan en pos de la autonomía, sin lo cual sería difícil explicarse la emancipación femenina. Benhabib señala que la filosofía occidental durante siglos ha tematizado la historia del sujeto masculino de la razón, idéntico a sí mismo, excluyendo a las mujeres (lo otro, la diferencia) de dicha reflexión. De modo que Benhabib considera aceptable la desmitificación del sujeto masculino de la razón, pero no la negación de la subjetividad, que sería el ámbito donde formar y fortalecer la autonomía del individuo frente al sistema simbólico que lo estructura. Benhabib cita a Braidotti, que afirma: «Me parece que las discusiones filosóficas contemporáneas sobre la muerte del sujeto cognoscente, la dispersión, la multiplicidad, etc., tienen el efecto inmediato de ocultar y socavar los intentos de

---

174 Seyla Benhabib, «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994, p. 247.

la mujer por encontrar una voz teórica propia. Rechazar la noción de sujeto en el mismo momento histórico en que la mujer está empezando a tener acceso a él, mientras se reclama, al mismo tiempo el “devenir femme” (como hace Guattari) del discurso filosófico mismo, puede describirse, al menos, como una paradoja<sup>175</sup> y añade que para «de-mistificar un meta-discurso hay que tener primero acceso a un lugar en la enunciación» y que las mujeres, antes de poder subvertir los signos, deben aprender a usarlos. Más que una paradoja parece una exclusión de las mujeres del término de beauvoiriano *devenir femme*, ya que son los filósofos hombres quienes se han apropiado del concepto. Lo femenino sin las mujeres, como denuncia Françoise Collin.<sup>176</sup>

El argumento de que «el sujeto es consustancialmente masculino, así como la razón o el logos del que se nos ha excluido», como asegura Amorós,<sup>177</sup> no es suficiente para apartar a las feministas del proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional. En este sentido, como bien señala Molina Petit, esto tiene escasa utilidad para el pensamiento feminista, ya que, en teoría, invalida cualquier reclamo de igualdad, puesto que esta es solo aparente según sus definiciones. Para los varones que acogen lo femenino como medida del ser verdaderamente humano, se trata de borrar la frontera entre masculino y femenino o, al menos, como señala Collin, hablar de «indecibilidad» y «tiende a hacer de los sexos una diferencia indiferente», eludiendo la dominación, es decir, la figura política que la atraviesa, y también la dimensión trágica de la relación sexual.<sup>178</sup>

A pesar de todo, examinar la influencia de la misoginia decimonónica en la constitución de la subjetividad moderna resulta pertinente pues refleja no solo la construcción de ciertas características de las mujeres, sino también al sujeto falocéntrico que ha extendido su sombra durante tantos siglos de historia.

---

175 Rosi Braidotti, «Patterns of Dissonance: Women and/in philosophy», citada ib., p. 248.

176 F. Collin, *Praxis de la diferencia...*, p. 25.

177 C. Amorós, «Feminismo, ilustración y post-modernidad», p. 342.

178 F. Collin, *Praxis de la diferencia...*, p. 28.



## CAPÍTULO 6

# CONSECUENCIAS DE LA HETERODESIGNACIÓN MISÓGINA EN LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER MODERNA

[...] la operación de esta ley [la Ley del Padre] dentro de la vida de un niño o una niña es lo que el trabajo de Freud nos ayuda a entender.

Juliet Mitchell

Investigar la «subjetividad de la mujer moderna» lleva implícito un posicionamiento conceptual que habla de lo universal del sujeto que ha sido establecido por el pensamiento de la Modernidad. El discurso decimonónico acerca de la diferencia sexual que podríamos resumir en un concepto pluralista de los hombres (varones iguales) y singular de las mujeres (las idénticas o «la mujer») ha culminado con el estudio psicoanalítico de la construcción de la subjetividad de acuerdo con la supremacía de un significante,<sup>1</sup> el falo. Los binarismos masculino/femenino, activo/pasivo, fálico/castrado parecen circular a lo largo de toda la obra freudiana y más tarde de la de sus seguidores, al menos de aquellos —como Lacan— que dan cuenta del orden simbólico patriarcal que nos rige. Al igual que Mitchell, consideramos «orden patriarcal» aquel que está construido bajo la Ley del Padre.<sup>2</sup> Mitchell asegura en sus escritos, que pretenden conciliar feminismo con psicoanálisis, como ya hemos mostrado, que Freud y su teoría no hicieron más que dar cuenta de un estado

---

1 J. C. Volnovich y R. Rodulfo, «Variaciones para un prólogo posible», p. 31.

2 J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism...*, p. XIV.

de cosas en la construcción de las subjetividades, esto es, de un orden simbólico falocéntrico interiorizado que impone masculinidades y feminidades según los binarismos seculares. Añadiríamos que se incluyen igualmente binarismos que recorren la historia desde los relatos mitológicos: sol/luna; día/noche; claro/turbio; cielo/tierra; vida/muerte y tantos otros que culminan con naturaleza/cultura y finalmente con masculino/femenino, todos ellos homologables en esa misma comparación a la hora de definir el binomio hombre/mujer y su jerarquización.

Juliet Mitchell lleva el pensamiento freudiano al terreno del feminismo y extrae una denuncia expresada entre líneas acerca de cómo el discurso patriarcal construye en lo inconsciente una continuidad del sistema de dominación, transmitiendo la jerarquía que hace de las mujeres seres subordinados. Estas interiorizan estos predicados con la consiguiente represión de sus aspiraciones de igualdad y terminan por aceptar la opresión y la no equivalencia entre los sexos. Nancy Chodorow, por su parte,<sup>3</sup> añade que son las mismas mujeres las que se encargan de reproducir el orden patriarcal en la medida en que transmiten a sus hijos e hijas el modelo que han incorporado. Si aceptamos que la teoría psicoanalítica ha puesto sobre el tapete, involuntariamente, un estado de cosas que denuncia la estructura patriarcal de nuestro sistema sexo-género, muchas de las críticas feministas dirigidas contra la interpretación psicoanalítica estarían, finalmente, dirigidas hacia aquello que denuncia. Sin embargo, la crítica válida con respecto a la teoría psicoanalítica es que su denuncia (si es que se puede considerar así) no es explicitada: es solo una lectura de lo que se da por hecho en la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres. Esta suerte de neutralidad no hizo más, en su momento, que confirmar el discurso masculinista de la época y dar legitimidad a la representación de la mujer que construye la misoginia decimonónica. Será el pensamiento feminista el que, al hurgar en los propósitos freudianos, terminará por resignificarla en clave de testimonio de una situación que merece una crítica: la construc-

---

3 N. Chodorow, *The reproduction of mothering...* Véanse capítulos precedentes.

ción de la subjetividad femenina desde la heterodesignación patriarcal.

Sin embargo, influido por los conceptos postmodernos, el mismo psicoanálisis ha adoptado otra lectura de la realidad psíquica. Para Jessica Benjamin, representante por excelencia del psicoanálisis de género contemporáneo en la línea intersubjetiva (heredera de los/las disidentes de Freud, como hemos examinado en un capítulo precedente), su reflexión se libera de la referencia fálica «para explicar el proceso de ruptura de la simbiosis materno filial».<sup>4</sup> Para los autores que presentan el trabajo de Benjamin, el error de Juliet Mitchell es que no se atrevió a cuestionar el postulado básico de la estructuración inconsciente —la Ley del Padre—, y terminó «convalidando el remanido argumento que considera la diferencia de los sexos como resultado del paso por un complejo de Edipo asimétrico para hombres y mujeres; destino que se organiza en torno a la presencia, ausencia o exclusión del orden simbólico».<sup>5</sup> Pero ¿resulta suficiente teorizar diferentemente la construcción de las subjetividades para que estas no respondan al orden simbólico patriarcal? ¿Consiste solo en cuestionar una teoría que da cuenta de un significante único, el falo, para que esto debilite el referente falocéntrico? ¿Se trata, entonces, de negar que la conformación intrapsíquica de los humanos está marcada por el orden simbólico falocéntrico? Fue lo que pretendió hacer la Escuela Inglesa de Melanie Klein, poniendo a la madre como sustentadora de la figura de poder en lugar del padre, y considerando el complejo de Edipo como una etapa más del desarrollo y no como la encrucijada fundamental para la diferencia sexual (heredero del sistema patriarcal de parentesco y de la circulación de las mujeres). En pro de la compatibilidad de las distintas líneas de análisis debemos decir que es tan vasta la psiquis humana que las teorías divergentes constituyen perspectivas distintas de una realidad interna múltiple y compleja. Como ya hemos dicho, el mero hecho de que las mujeres guarden un intersticio mental, no colonizado por el discurso patriarcal, da prueba de dicha complejidad. Sin embargo,

---

4 Según J. C. Volnovich y R. Rodulfo, «Variaciones para un prólogo posible», p. 27.

5 Ib.



no considerar la pervivencia de una interiorización de este discurso, en la construcción de la subjetividad de las mujeres, nos parece del orden de una negación de un discurso moderno que aún constituye lo inconsciente humano. Sin embargo de todos los estudios contemporáneos, una perspectiva intersubjetiva parece complementar las aportaciones freudianas después de una larga controversia entre los herederos de las diferentes escuelas. Esta línea actual de trabajo, aun cuando en cierto modo provenga de los herederos de la línea disidente de la Escuela Inglesa, de algún modo integra los supuestos freudianos y abre una tercera vía para considerar la subjetividad de las mujeres dando cuenta de su dificultad en la sociedad patriarcal y de su subordinación.

En efecto, la proliferación de los estudios psicoanalíticos que acogen la dimensión de género se ha dado más bien en la reflexión clínica a partir de estudiosas que acogen la línea intersubjetiva, además de aquella intrapsíquica clásica. Esta perspectiva, llamada intersubjetiva, parte de considerar la relación madre/*infans* como una relación entre dos sujetos a la vez que dos objetos de amor recíproco. Para esta perspectiva de trabajo, la consideración del psicoanálisis clásico de la madre como «objeto» del *infans* tendría su origen en el discurso masculinista de la situación de lo femenino como objeto pasivo frente al sujeto activo masculino. Sin embargo, Freud advirtió que la maternidad era una posición activa y de algún modo nos previno contra esta simplificación. Jessica Benjamin explica que «la teoría intersubjetiva postula que el otro debe ser reconocido como otro sujeto para que el sí-mismo (*self*) experimente plenamente su subjetividad en presencia de ese otro».<sup>6</sup> Para Benjamin existe en el desarrollo temprano del *infans* la capacidad de reconocer a la madre como sujeto y no solo como objeto, como sostiene la teoría clásica. La línea clásica, tanto la heredera de la Escuela Inglesa<sup>7</sup> como aquella del freudismo, cuando analiza el proceso de individuación infantil, según Benjamin, es una perspectiva «infantocéntrica». Ella afirma que esta individuación a la manera clásica es un residuo estructural

---

6 J. Benjamin (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor...*, p. 62.

7 D. Winnicott y seguidores.

de la interacción del niño con la madre como objeto: es decir, el niño se autonomiza cuando logra interiorizar los objetos (personas) con los que se identifica. Benjamin señala que esta teoría «deja en el trasfondo no examinado los aspectos de participación, conexión y afirmación activa que se generan con la madre como otro [...] [A la perspectiva clásica] no le interesa la fuente de las respuestas de la madre, que no solo reflejan su patología o salud (madre “narcisista” o “suficientemente buena”)<sup>8</sup> sino también su subjetividad necesariamente independiente». Benjamin se propone indagar de qué modo una persona se convierte en capaz de gozar con el reconocimiento de otro y refiere que «el reconocimiento de la madre como sujeto no puede resultar simplemente de su internalización como objeto mental».<sup>9</sup> Lo que critica Benjamin es que el objeto de amor no tiene sitio en la teoría como otro independiente y queda reducido a una función de estabilización del sí-mismo y no de una «ampliación de nuestra conciencia de lo externo ni del reconocimiento de los otros como seres animados por sentimientos independientes pero análogos a los nuestros».<sup>10</sup> No entraremos aquí en mayor análisis sobre las distintas perspectivas actuales del psicoanálisis, pero nos interesa destacar que la perspectiva de Benjamin sostiene que «la bifurcación cultural profundamente arraigada de toda la experiencia en los polos del género organizado heterosexualmente debilita el reconocimiento de la subjetividad de la madre y perpetúa la fantasía de la omnipotencia materna», lo que contribuye al repudio que hace el *infans* en el momento del complejo de Edipo y su vuelta hacia el padre.

Ahora bien, nos preguntamos qué se entiende por subjetividad de la madre en una sociedad patriarcal o en un sistema sexo-género que ha heterodesignado a la mujer y a la mujer madre en función de un orden masculinista y en términos de objeto o, en el mejor de los casos, de ejecutora de una función (materna/doméstica). Lo que interesa en la lectura de cualquier análisis contemporáneo sobre la subjetividad de las mujeres es no perder de vista el hecho —como

---

8 En la terminología de Winnicott, al que nos referimos en capítulos anteriores.

9 J. Benjamin (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor...*, p. 63.

10 *Ib.*, p. 64.

señalan las psicoanalistas cercanas a Lacan (Irigaray, Kristeva, Cixous)— de que la construcción de lo inconsciente en hombres y mujeres lleva la impronta del orden falocéntrico. ¿Cuál es el margen, entonces, de la posibilidad de las mujeres de concebirse como sujeto y afirmarse como tal en la percepción de otro? Es en estas variaciones teóricas del psicoanálisis en las que se debate la explicación de un sujeto mujer, en otras palabras, del resquicio que se escapa a la heterodesignación en la construcción subjetiva.

### 6.1. La subjetividad femenina, ¿consecuencia del sujeto falocéntrico?

El acercamiento al estudio de la subjetividad femenina de las mujeres modernas pasa por adherir a la noción de un sujeto «sujeta-do» a un orden simbólico, que al mismo tiempo se diversifica por la clase, la etnia, la cultura, pero que presenta un común denominador que es una heterodesignación por parte de un discurso sexo-genérico en el cual durante siglos las mujeres no han tenido voz, o, por usar palabras de Braidotti, no han tenido acceso a un lugar en la enunciación.<sup>11</sup> La mayoría de los estudios contemporáneos realizados sobre la subjetividad de las mujeres con perspectiva de género han sido desarrollados por psicoanalistas de la línea intersubjetiva, como es el caso de Jessica Benjamin. Esta línea de pensamiento destaca la importancia de las relaciones entre sujetos; es decir, al contrario de la perspectiva clásica, la madre tendría algo que decir desde su ser sujeto de enunciación en la relación con el niño o niña, lo que podría interpretarse como ese punto de partida que informa a todo ser humano de que la mujer también integra lo humano.

Sin embargo, los estudios que sobre la subjetividad femenina se han iniciado desde mediados de los años setenta por parte de las psicoanalistas argentinas tales como Mabel Burin, Emilce Dio, Martha Rosenberg, Irene Meler, Débora Tajer o Clara Coria, entre muchas otras, han mostrado cómo, en efecto, el orden simbólico patriarcal ha sido interiorizado por las mujeres, y contribuyen a una

---

11 En S. Benhabib, «Feminismo y posmodernidad...», p. 248.

autocensura en términos de la sexualidad y del ejercicio del poder y de la competitividad,<sup>12</sup> por lo tanto, las limitaciones internas para situarse en el mundo como sujeto enunciante y sustantivo. Muchas de las reflexiones realizadas a partir de experiencias clínicas conducen directamente a la misoginia decimonónica, como es el caso de los dos sueños de pacientes que relataré a continuación.<sup>13</sup>

Un paciente de treinta años de edad que llevaba conmigo unos pocos años de análisis, la víspera del primer día de trabajo en su primer empleo como ingeniero, tiene un sueño. Viene a la sesión anterior muy contento por la obtención de su empleo y, al mismo tiempo, muy rabioso y preocupado porque su jefe era una mujer y de su misma edad. Era una idea que no podía tolerar. A la sesión siguiente (víspera de su primer día de trabajo) trae el siguiente sueño: él entraba por un pasillo al cual daban muchas puertas que se abrían a dormitorios. En cada dormitorio había una cama y en cada cama una mujer desnuda, muy atractiva «y femenina», todas de razas diferentes. Una tras otra él las iba visitando y ellas se entregaban de manera sumisa a una relación sexual que en todos los casos él llevaba a cabo con bastante violencia y mucha satisfacción. Mi paciente reconoció que el sueño lo reconfortaba para enfrentar al día siguiente la «humillación» que significaba para él tener una jefe mujer. La puesta en escena onírica de mi paciente no está tan lejos de las prácticas amatorias de James Bond (Teresa de Lauretis y su «Tecnología de género»),<sup>14</sup> por decir lo mínimo, con mujeres esculpidas a imagen y semejanza de su deseo.

Me pregunto, esas mujeres, las del sueño de mi paciente, las de James Bond, ¿qué se supone que desean?, ¿es su deseo entregarse rendidas solo para calmar la angustia de muerte de Bond o la angustia de castración de mi paciente?, ¿cómo se las arreglan ellas con esto

---

12 M. Burin *et al.*, *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental.*

13 Recogidos en la práctica clínica de orientación psicoanalítica de quien suscribe, práctica ejercida durante 23 años y publicados en «Una hormona llamada deseo», *Revista Nomádias*, n.º 5, Centro de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2001.

14 Teresa de Lauretis, «La tecnología del género», en C. Ramos (comp.), *El género en perspectiva*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.

de ser solo elementos de una serie, intercambiables, ocupando por turnos el círculo de luz que deja el reflector del deseo de él? A los pocos días, mi paciente tiene otro sueño, dijéramos que complementario del primero y que le ayuda a apuntalar mejor su narcisismo genérico amenazado por la presencia de «un superior» mujer: él entraba en una sala enorme al final de la cual estaba su jefa esperándolo. En la puerta recibía de manos de unos amigos (varones, sus pares) una «máscara hecha de un material duro como mármol o granito y con pinchos». Nada más ponérsela él sentía que era un «maestro de ceremonia» y podía abordar a la jefa, quien se le rendía sexualmente sin mayores prolegómenos. En sus asociaciones con respecto al sueño, mi paciente llegó a la conclusión de que el término «máscara dura» se refería a «más cara dura» o sea, como una indicación de que él debía volverse «más “cara dura”», o sea, más osado. Podemos reconocer, en esta cesión (o imposición) de la *máscara con pinchos* por parte de sus pares, los atributos de la masculinidad de los que dispone el sistema sexo-género para la subjetivación de los varones. Esta máscara, que nos hace pensar en la tan conocida «coraza defensiva» de ciertas personalidades rígidas, sería el legado imaginario de la figura mítica del héroe.

Por esas fechas, una paciente, también de treinta años,<sup>15</sup> con un grave conflicto con su deseo por los hombres en el sentido de no querer hacer «concesiones de sometimiento de género», me relata el siguiente sueño: estaba compartiendo una actividad con el hombre que le atraía, se trataba de cocinar una cena que se suponía íntima. Entraba entonces una *geisha* y le decía a él que ese no era su sitio, que no debía estar cocinando, que no tenía por qué estar allí (implicando que ese era un espacio depreciado para su condición de varón). Él se iba afuera a levantar pesas con un amigo. Ella, mi paciente, seguía cocinando y al momento la llamaban por teléfono, era una voz de mujer que le decía que él se había ido con otra que era «muy atractiva y escultural». Mi paciente se despierta llena de angustia.

---

15 Escojo pacientes de treinta años para ilustrar este estudio, precisamente a raíz del artículo de S. Freud «La feminidad», 1932-1933, pp. 3177-3178, que compara flexibilidad psíquica entre hombres y mujeres de treinta años, en detrimento de estas últimas. Estos ejemplos datan de mi práctica clínica en Madrid, año 2000.

La coincidencia en el tiempo de los sueños de mis dos pacientes acentuó mi reflexión acerca del contraste entre ambos casos y que podríamos interpretar como paradigmáticos: la contradicción interna que muestra el sueño de mi paciente mujer y la coherencia del sueño de mi paciente varón con los estereotipos de género. Como si la dinámica del deseo funcionara de manera muy distinta para ambos, en lo que respecta a los contenidos que se derivan directamente de las proposiciones del sistema sexo-género. En un caso benefician (al varón), en el otro constriñen y son fuentes de sufrimiento (para la mujer). Lo que aparece como ineludible en nuestra práctica clínica y en nuestra investigación teórica es acceder a nuevas lecturas de la fantasmática de las mujeres. En su excelente y exhaustivo estudio sobre la sexualidad femenina, Emilce Dio Bleichmar expresa un posicionamiento claro frente a la sexualización femenina, propuesta de lectura que debería constituirse en premisa fundamental para nuestra práctica psicoanalítica: «Nuestra propuesta es que lo que constituye la así denominada “mascarada”, “disfraz”, “el imaginario del yo” femenino es, en realidad, su sexualización, la forma de sexualización de su imagen que le viene impuesta por mandato de género y que contribuye a la escisión, clivaje, disociación en lo inconsciente de una tenaz resistencia a aceptar tal identidad. Tanto si es aceptada como rechazada será a costa de sufrimiento».<sup>16</sup>

Hemos relatado estos sueños con el fin de mostrar la pervivencia inconsciente de los estereotipos de género acuñados en los dos últimos siglos y que son interiorizados por los individuos en la construcción de su subjetividad. El presente capítulo no pretende ser un estudio acerca de la subjetividad en general, ni siquiera acerca de la subjetividad de las mujeres. Lo que pretende es mostrar, con la ayuda de experiencias clínicas de psicoanalistas con perspectiva de género, la pervivencia en la subjetividad femenina de las mujeres modernas de las directrices heterodesignantes que marcaran el ser y el deber ser de la Modernidad y las huellas del sujeto falocéntrico.

---

16 En P. Errázuriz, «Una hormona llamada deseo».

En cuanto al encuentro/desencuentro entre las dos perspectivas psicoanalíticas, aquella que solo considera lo intrapsíquico y la que pone el acento en lo intersubjetivo, debemos considerar una posible conciliación para complejizar la escucha clínica. Los avatares intrapsíquicos en un principio de la vida y la fantasmática en medio de la cual se debate el recién nacido de apropiación, destrucción, acogida o rechazo del objeto producto de la fragilidad e indefensión en que se encuentra se pondrían en contraste con la respuesta real de la persona (objeto) que está en interacción relacional con el *infans*, o sea, la madre. Benjamin recurre a las teorías de Winnicott para mostrarnos de qué modo las respuestas de la madre, que no se corresponden con las fantasías del recién nacido, demuestran la autonomía de aquella y, por lo tanto, relativizan la realidad intrapsíquica del *infans*. Por el contrario, como expresa Benjamin, «lo que no se puede elaborar y disolver con el otro externo se traspone a un drama de objetos internos; pasa del dominio de lo intersubjetivo al dominio de lo intrapsíquico».<sup>17</sup> Por lo general, las vivencias del sujeto con el otro no están en los extremos ni se dan en forma absoluta, de modo que toda experiencia es elaborada intrapsíquicamente en un constante ir y venir intersubjetivo. Los procesos de internalización constituirían para Benjamin «un proceso constante de digestión simbólica que constituye una parte importante del ciclo de intercambio entre el individuo y el exterior». «El problema —añade— es la pérdida del equilibrio entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo, entre la fantasía y la realidad».

Con respecto a la construcción de las subjetividades a partir del discurso del sistema sexo-género, podemos proyectar para su análisis dos vectores: uno horizontal que representaría la internalización por parte del individuo de un sistema simbólico preexistente y, en especial, el acceso al lenguaje y, por lo tanto, la primera limitación humana —tener que formular una demanda que no da nunca cuenta exacta de la necesidad—; y un vector vertical que tendría que ver con el modo y los avatares en la relación con el otro que marcará la manera como se va asimilando la entrada en el sistema. Estos dos vectores no pretenden ser homologables al proceso intrapsíquico e

---

17 J. Benjamin (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor...*, p. 71.

intersubjetivo, respectivamente, sino que contribuirían a diseñar un esquema en que el proceso dinámico de transmisión consciente/inconsciente del orden simbólico por parte de los otros se va construyendo como una malla que se teje tanto con lo intrapsíquico como con lo intersubjetivo, según el vector horizontal (común para todos los individuos) y el vector vertical (particular y singular a partir del vínculo con el otro o los otros).

En otras palabras, la diversidad de estilos, de clase, de cultura, de etnia, de raza, de opción sexual de los adultos que reciben al nuevo individuo, sus avatares relacionales, los pliegues afectivos inconscientes, las expectativas, las identificaciones genealógicas y, en definitiva, todo el movimiento perpetuo de las categorías intrapsíquica e intersubjetiva en permanente proceso de ajuste será el bagaje que reciba al recién nacido, con un telón de fondo que es el sistema sexo-género de la sociedad patriarcal. El individuo accede al proceso de construcción de su subjetividad desde el momento en que se inserta en el orden simbólico patriarcal, y la diversidad y singularidad dependen de las sutilezas que conlleva esta comunicación entre la fantasmática y la realidad, considerando que los otros de la realidad también se encuentran en un proceso de perpetuo ajuste de sus contenidos intrapsíquicos con sus vivencias intersubjetivas. Freud consideró que lo intrapsíquico era heredero, de algún modo, de la filogénesis («esquema filogenético», en palabras de Freud)<sup>18</sup> y de todo el legado de la especie y de la cultura de la humanidad. Al menos, lo intrapsíquico en relación con el sistema simbólico puede considerarse como el ámbito regio para acoger los mitos, las fantasías conscientes e inconscientes y las sensaciones desmesuradas y reales (cercañas al cuerpo no simbolizado) del humano con las situaciones límites de indefensión y necesidad que están marcadas por un sistema jerárquico que no hace más que delatar su presencia durante el largo período de dependencia infantil.

Recordaremos que para Freud y sus seguidores este primer momento de vida del *infans*, cualquiera que sea su sexo, está marcado

---

18 S. Freud, «Historia de una neurosis infantil (caso del “hombre de los lobos”)», 1914 [1918], p. 2008.



por la emergencia de una energía única, indeterminada, llamada masculina por los psicoanalistas como sinónimo de activa. Una energía que parte de las pulsiones y que tiende a investir un objeto externo con amor u hostilidad. Más allá de la discusión del monismo o dualismo sexual, podemos considerar que el ingreso en el sistema sexo-género de hombres y mujeres, según Freud, parte en igualdad de condiciones. Solo que el discurso que rodea a ese niño o niña, sin que ellos/as sean aún conscientes de su diferencia, ya está marcado por la diferencia y por la pervivencia de lo instituido simbólicamente que marca la cultura. No solo la diferencia de los sexos y los atributos de género están en el discurso manifiesto de las instituciones (familia, escuela, nación), sino en los mensajes latentes e implícitos que se transmiten en las relaciones más íntimas entre padres y niños/as, y en especial en aquellas proyecciones inconscientes que vehiculan genealógicamente los adultos más cercanos (no solo de la madre). Las teorías psicoanalíticas que tienen en cuenta la adquisición del género por parte de los individuos sitúan este en el momento en que adviene para el *infans* la representación de sí mismo, es decir, con la conformación del «yo» en tanto imagen de sí mismo/a, o sea, como representación o como imagen.<sup>19</sup> Según John Money, la identidad de género ocurre alrededor de los dieciocho meses de vida.<sup>20</sup> Para Dio Bleichmar el yo es, desde su origen, una representación del sí mismo/a genérico.

De modo que ese sentimiento de indiferenciación genérica de los individuos podría ser un momento previo a la aparición de la representación de sí y, por lo tanto, asentado en aquellas vivencias tempranas en las cuales resulta difícil estimar la impronta sino en forma de referencias veladas a una aspiración de nirvana, de completitud, de fusión con otro y en un escenario fantasmático invadido muchas veces por la pulsión de muerte. ¿Sería este «reducto irreductible» de los inicios de la vida lo que hace que hombres y mujeres se identifiquen como humanos y semejantes? ¿Hasta qué punto, una vez iniciada la andadura del «yo», hombres y mujeres se

---

19 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 65.

20 A. Puleo, «Introducción. El concepto de género en la Filosofía», p. 15.

identifican como semejantes? En mi experiencia clínica encontré muchas veces sentimientos de escisión de las mujeres: «yo como persona» distinto de «yo como mujer». Esto nunca apareció en sentimientos de los varones. Sabemos por los estudios feministas que el «yo» hombre se asimila a ser humano en toda la dimensión de su construcción subjetiva y que la mujer, efectivamente, es considerada por el orden simbólico como la diferente, la otra. Es decir, existiría un terreno en común de hombre (en su totalidad) como persona con mujer (en su parcialidad) en aquel lugar en que no-es-mujer (es como persona) y que puede distinguirse del-ser-mujer. Esta escisión en la percepción de sí de un sinnúmero de mujeres ilustra la frase de Beauvoir: «no se nace mujer». En otras palabras, se nace persona y se deviene mujer. Sin embargo, habría que agregar un matiz, siguiendo la hipótesis de Dio Bleichmar acerca de la instalación de género temprana: ese «persona» que las mujeres detectan diferente de «mujer» ¿es también mujer? Y este segundo «mujer» ¿no se referirá a la heterodesignación del ser mujer y no al sentimiento íntimo de sentirse «sí misma» generizada mujer? ¿Será este «persona» el espacio de distonía frente a «mujer», semilla para la construcción de una subjetividad crítica?

Sería muy simplista reducir este proceso a una etapa pregenérica y a una postgenérica, como si la primera pudiera, a su vez, desligarse del discurso del sistema sexo-género. Que el psicoanálisis haya denominado masculina esta primera etapa de vida previa a la diferencia sexual no entra en consideración para analizar el género. Según los planteamientos de Money y Bleichmar, la adquisición de género es previa a la etapa freudiana en la que niños y niñas se sitúan en un lugar de sujeto de la acción y de la enunciación en cuanto a su deseo. Para el psicoanálisis freudiano, la igualdad entre los sexos subsiste, en teoría, hasta que el sujeto masculino durante su tránsito edípico se apropia de dicho ámbito constituyendo el uno universal y, desde su lugar de sujeto, excluye a la mujer como una categoría «otra». La niña, entonces, se ve obligada a abandonar el territorio común para dedicarse a construir su feminidad, que consiste básicamente en abandonar dicho territorio. Sin embargo, no debemos perder de vista que, desde el momento de la concepción, las fantasías de los padres han proyectado una sombra genérica

diferente para niños y niñas, habiéndolos integrado desde ese mismo momento con las representaciones sexo-genéricas respectivas para unos y otras.

Para resolver el enigma de cómo sucede para las mujeres lo que afirma Benhabib —la existencia de un reducto identitario que nos permite poder reescribir el guion a partir de que somos algo más que la suma total de las representaciones de género—,<sup>21</sup> o, como lo expresa Amorós: la capacidad hermenéutica constituyente de trascender lo dado,<sup>22</sup> sin lo cual no sería posible la creatividad más allá de los mandatos patriarcales, resultaría cómodo definir un tiempo pregénero para hombres y mujeres, especialmente para estas últimas, al cual remontarse para poner en cuestión la determinación genérica ulterior. Si existiera este espacio pregénero en el *infans* antes de la identificación temprana con el género al que pertenece, no podría ser representado psíquicamente ya que el momento de la representación coincide con aquel de la inserción en el género. Tampoco puede ser imaginado, ni recordado, ni menos evocado. Entonces ¿hay respuesta en el modelo psicoanalítico para este enigma? ¿Cómo se construye para las mujeres ese espacio de «ser persona», aparentemente percibido independiente del género? El enigma se refiere a la fuerza que ha tenido la capacidad de resignificación de las mujeres a lo largo de la historia para cuestionar la cultura masculina dominante. Pero ¿cómo construyen las mujeres esa capacidad de resignificación? La paradoja consistiría en que esa identidad humana (como lo señaló Freud al recordar a sus colegas que la mujer «también integra lo generalmente humano») procedería de una internalización del *uno universal* como sí mismo (*self*), más allá (¿más acá?) de la temprana adquisición del género por identificación con «lo mismo» (un sujeto madre percibido como persona) y de la más tardía instalación de la diferencia sexual. Sin embargo, no está tan clara la existencia de un resquicio pregénero, ni tampoco una inscripción subjetiva potente de la primera etapa masculina o activa de la niña que plantea Freud, cuando el avance por la eman-

---

21 C. Amorós, «Feminismo, ilustración y post-modernidad...», p. 348.

22 Ib., pp. 348-349.

cipación y liberación de las mujeres ha sido tan lento no solo por la resistencia hegemónica, sino por la colonización internalizada del sistema patriarcal en las propias mujeres.

Es más, ¿podemos legítimamente referirnos a un momento previo a la adquisición de género sin estar negando las implicaciones del discurso del entorno frente al individuo desde su concepción? Emilce Dio nos ilustra sobre el particular acerca de que no hay un yo neutro y que el papel de los otros que rodean al futuro humano tiene una influencia desde la concepción. Expresa que «para la pareja parental (y con las nuevas tecnologías ecográficas a las pocas semanas de gestación) el feto ya tiene sexo y es a partir de la forma de los órganos sexuales externos del feto o del bebé que se desencadena lo que John Money ha definido [...] como el *dimorfismo de respuestas ante los caracteres sexuales externos como uno de los aspectos más universales de vínculo social*»,<sup>23</sup> como él define el género y su construcción. Para Dio Bleichmar el género es una categoría psicológica que se construye a partir del deseo de los adultos que rodean al niño/a. Pero esto cambia solo en el *modo* de construcción, ya que toda proyección de los padres de niños nacidos con un sexo definido responderá, en principio, al par masculino=hombre=genitales masculinos; femenino=mujer=genitales femeninos. Es posible que la medida de equivalencia de los géneros en lo inconsciente de los distintos padres varíe y en algunos predomine el deseo de igualdad de valoración para niños y niñas y otros estén más cercanos a la versión secular de la inferioridad de las mujeres. También cabe que la diferencia sexual de los padres no esté tan prístinamente definida y que, a su vez, los géneros se conjuguen de forma flexible y heterogénea. Tampoco esto nos responde frente al resquicio que la formación genérica permite a hombres y mujeres escaparse al destino genérico. Por supuesto que el «escape» es parcial, aun cuando tengamos ejemplos ilustrativos de personas transgénero y de hombres y mujeres que pueden desembarazarse de los mandatos más extremos y cuestionarse el sistema sexo-género.

---

23 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 66.

De modo que el razonamiento simplificador de que existe un momento del individuo común a todos los humanos previo a la adquisición del género se vuelve relativo. Cabe distinguir este espacio imposible de la dinámica del deseo del sujeto, que puede muy bien corresponderse con una energía psíquica común a ambos sexos, a la cual la niña debe renunciar, como plantea Freud. Estaríamos, de este modo, relevando un matiz en la construcción de la subjetividad de las mujeres: si la coerción del género les es impuesta desde la concepción, y, más tarde, la diferencia sexual la separa de una dinámica deseante, supuestamente la misma que la de los varones, o sea, propia del ser humano, nos acercamos a un pliegue y un repliegue para el «devenir mujer». De manera que estaríamos suponiendo que la pervivencia de un resquicio de sujeto deseante en las mujeres, a pesar de los mandatos de género y del mandato de la diferencia sexual (adquirir la posición femenina: aceptar ser objeto de deseo según Lacan), podría ser el punto de partida egodistónico para una construcción de subjetividad crítica. En otras palabras, la erosión de la identificación con el propio género (que tanto a unos como a otras constriñe en un ser y un deber ser) podría posibilitarse desde una dinámica del deseo que no reconoce patrón genérico único y que tampoco reconoce la diferencia sexual.

La psicoanalista Mariam Alizalde acuña una seductora teoría que intenta responder a esta inquietud. Para ella, existiría una identidad primordial humana que se «enraíza en lo arcaico y acepta el *imprinting* de la especie». Alizalde incursiona un terreno poco usual en la reflexión psicoanalítica cuando expresa: «la a-sexualidad existencial implica al ser humano en tanto persona, más allá del sexo que lo engloba dentro de los conjuntos genéricos. Esta posición *ex-sexuada* arroja a todo humano a su condición perecedera. Es al nacer y en el psiquismo temprano donde el ser cobra prioridad. En el otro extremo, ante la muerte, castración universal, ambos sexos deponen las diferencias y se presentan, una vez más, simplemente humanos, ante la experiencia final de la vida. El psicoanálisis, bordea, en este punto, una zona filosófica que se inserta inevitablemente en toda travesía analítica».<sup>24</sup> Añade que existiría un espacio mental primario desliga-

---

24 M. Alizalde, «Relaciones lógicas y controversias...», p. 26.

do del género, por cuanto en un principio de la vida la humanización del *infans* se construye con un conjunto padre y madre indiferenciados, como un semejante humano. Esta salida que proporciona Alizalde para explicarse el enigma anteriormente descrito plantea un problema: si la relación del *infans* con los adultos más significativos transcurre por un proceso en el cual se entreteje lo intrapsíquico con lo intersubjetivo y considerando los vectores horizontal y vertical que señalamos acerca del orden simbólico y su transmisión —presente desde la concepción—, ¿qué sucede con el discurso del otro (y el discurso del Otro...) durante esta supuesta etapa *ex-sexuada*?, ¿qué sucede con el mecanismo de identificación proyectiva de lo inconsciente de los adultos en la constitución humana del recién llegado? ¿Qué sucede con la inscripción de las instituciones de lo simbólico?

Al fin y al cabo, el discurso del otro inmediato (que a la vez vehicula el discurso del Otro, sistema simbólico) envuelve al recién nacido en una violencia de interpretación<sup>25</sup> que no escapa a la diferencia sexual. Es decir, la madre actúa como una mujer-madre, hablante,<sup>26</sup> frente a un humano semejante o diferente (niña/varón) y el padre como un hombre-padre, hablante, frente a un humano semejante o diferente (varón/niña), con todas las connotaciones que el sistema sexo-género les ha adjudicado, especialmente en la época de la crianza. Sin contar con que el principio de equivalencia humana al que se refiere Lagarde<sup>27</sup> no está forzosamente presente en la consideración de los adultos, hombres o mujeres, ni tampoco en las instituciones que reciben al recién nacido (hospital, familia, cultura). Parece, entonces, muy remota esta posibilidad de una vivencia humana ex-sexuada cuando las respuestas del medio no solo son heterogéneas según las individualidades, sino también diferentes frente a un recién nacido niña o niño, tal como lo definió Money (distintas respuestas del entorno social frente a la diferencia sexual que marcan los caracteres anatómicos). Las fantasías de los padres de cómo será

---

25 En palabras de P. Aulagnier, *La violencia de la interpretación*.

26 Es decir, inmerso/a en los significantes y significados sexuados y jerarquizados.

27 Marcela Lagarde, *Aculturación feminista*, Buenos Aires, Centro de Documentación sobre la Mujer, 2000, p. 11.

ese sujeto —desde la concepción misma— es un proyecto sexuado y no puede más que imprimir a ese individuo en un género y en los mandatos del mismo. Que esta inscripción sea más leve o más perentoria, tenga ella matices en cuanto a la incursión en ambos géneros, parta de una ideología de aceptación de la diversidad, no por ello va a ser asexuada, como lo propone Alizalde. Es más, cada ser humano es concebido en el seno de una política sexual muy determinada, como analiza Millett,<sup>28</sup> la que también marcará, desde lo intersubjetivo, el lugar que ha de ocupar ese recién nacido/a.

Sin embargo, la tesis de Alizalde trae consigo un apartado verdaderamente útil para desarrollar el pensamiento acerca del género, y es la existencia de una dimensión ambigua en lo inconsciente acerca de la diferencia sexual y, por ende, del género. Expresa lo siguiente: «el discurso engañoso de lo inconsciente alerta al psicoanalista acerca de la verdad manifiesta. Cuando un paciente dice “ella es agresiva” o “él me humilla”, habrá que investigar quién es ella, si detrás de ella no se esconde un él, una escena, una fantasía combinada, un objeto multiforme, un ser inanimado, etc. La apariencia discursiva suele alejarse bastante del sostén consciente de los escenarios fantasmáticos. En la clínica, una cierta *coagulación de género* entorpece la necesaria flexibilización de la escucha: para el psicoanálisis, una mujer no es siempre una mujer ni un varón un varón». En efecto, lo hemos comprobado muchas veces en el análisis de pacientes, y cito un sueño de una paciente que ejemplifica la afirmación de Alizalde: una paciente de cuarenta años, que relata haber tenido una difícil relación con su madre, con su abuela y con todas las figuras femeninas de su entorno, tiene el siguiente sueño: «estoy discutiendo a gritos con X (su actual marido) y le estoy reprochando que no me considera como su igual y lo más curioso del sueño es que, de pronto, no es su cara, sino que es la de mi madre. Su cara se transforma en la cara de mi madre, pero sigue siendo él. En el sueño a mí me parece esto de lo más normal y le sigo gritando». No corresponde entrar más a fondo en el análisis del sueño, pero lo interesante es que el reproche fundamental que la paciente hace a los hombres, a quienes prefiere como

---

28 Véase capítulo precedente.

interlocutores antes que a las mujeres (que nunca la consideren como su igual, sino siempre como un objeto a admirar y a seducir), se confunde con un reproche fundante a la madre. Este sueño tiene importancia frente a la definición de género, un igual, un diferente, la madre y el marido fusionados en su fantasía. Sin detenernos en ampliar el análisis de este sueño, queremos ilustrar que, al igual que Alizalde, detectamos en la fantasía inconsciente la existencia de un territorio en el cual géneros y sexos se confunden, o incluso un territorio en el que existen criterios de diversidad más allá del binarismo absoluto. De hecho, no es necesario ir tan lejos para comprender que la impronta de género, por más fuerte que haya sido durante siglos, ha preservado un territorio en el cual no se observa una adscripción rígida al mismo. De otro modo, no podríamos verificar fenómenos de ambigua y/o versátil pertenencia a cada género, o de posibilidad de intercambio de papeles entre los géneros.

Como señala Puleo, no resulta fácil determinar o definir el estatus ontológico del sujeto. La filósofa expresa que es un tema complejo y que se «halla relacionado con el debate Modernidad-Posmodernidad [...]». En este debate se enfrentan las que sostienen que el sujeto es constituyente, es decir, que tenemos una parte de libertad para elegirnos y aquellas pensadoras que sostienen que estamos totalmente formados/as por los discursos dominantes y que no nos queda realmente ningún resquicio de libertad». <sup>29</sup> La política emancipatoria de las mujeres, como hace notar Puleo, no habría sido posible sin este resquicio de autonomía. La pregunta clave sería, entonces, ¿cómo se forma este ámbito subjetivo relativamente a salvo de la inscripción simbólica de la jerarquía sexual desde el punto de vista del análisis psíquico?

Cabe preguntarse si, en la «otra escena» de la transmisión manifiesta del ordenamiento de los sexos y de los mandatos de género, dentro del sistema sexo-género no existiría la certeza de su arbitrariedad. Es decir, que subyazca silenciada, oculta y negada tanto por parte de hombres y mujeres la certeza de la equivalencia e igualdad

---

29 A. Puleo, «Introducción. El concepto de género en la Filosofía», p. 33.



de los sexos, certeza que ha sido conveniente ocultar para beneficiar la dominación de un colectivo sobre otro. Si esta certeza subyace y navega a lo largo de la historia delatada por los esfuerzos continuos que ha hecho el poder hegemónico masculino para probar su superioridad (véase la obsesiva repetición misógina de las elites masculinas del siglo XIX frente a la amenaza de la emancipación de las mujeres), debemos a ella, o al menos a lo que se transpira de ella, este resquicio ajeno a la jerarquización. Si esta fuera de hecho, no habrían sido necesarios tantos esfuerzos de opresión como han realizado los hombres a lo largo de la historia para subordinar a las mujeres, ni habría sido necesaria la legislación que legitimaba a los varones para detentar el poder subordinando a las mujeres a su dominación, legislación que ha sobrevivido durante siglos en las instituciones occidentales. La sospecha de que arbitrariamente se haya escogido la clasificación binaria según los caracteres anatómicos clasificados macho y hembra, escamoteando cualquier otra posibilidad,<sup>30</sup> ordenando la diversidad de la especie en dos colectivos únicos y, luego, organizando el sistema simbólico de tal manera que un colectivo domina al otro y esto se constituya en jerarquía, abre la posibilidad de que estas piruetas culturales seculares dejan forzosamente un resto fuera del sistema. Esto es una manera de decir, porque pensaríamos entonces que ese resto «fuera del sistema» no estaría simbolizado y aparecería así en el territorio de la psicosis. Por lo tanto, no puede ser exactamente un resto, sino un revés. Aquello que ha sido escamoteado pero que pervive del revés de lo instituido. Esto sería tanto la diversidad humana más allá del binarismo como la equivalencia entre sexos y géneros. Pensamos que lo escamoteado está emergiendo en este siglo XXI en las manifestaciones de la diversidad sexual, de la ambigüedad genérica y de las manifestaciones de múltiples sexualidades. Sin embargo, y para nuestro pesar como mujeres, las nuevas sexualidades quieren dejar atrás la lucha de emancipación y liberación de las mujeres como si estuviera superada.

---

30 Precisamente, los estudios de género de John Money se refieren a la adquisición de uno u otro en humanos nacidos anatómicamente hermafroditas o al menos ambiguos, e intervenidos en función de adaptarlos a un sexo u otro. Véase el texto de Foucault sobre Herculine Barbin.

Sin pretender dilucidar cuál es la parte de la psiquis que se resiste a la impronta genérica determinante y totalizadora, y entendiendo con Amorós y Benhabib que es una parte importante de la construcción del sujeto mujer, examinaremos la heterodesignación del sistema sexo-género en la subjetividad femenina, tal como la escucha de género psicoanalítica la ha observado en la clínica con mujeres.

## 6.2. La moral de las mujeres y la construcción subordinante

Ha sido la división sexual del trabajo y de los ámbitos sociales, a los que han sido adscritos hombres y mujeres a lo largo de la historia la que posiblemente haya construido la instancia moral de los sujetos. En este estudio entendemos por instancia moral la internalización de los códigos culturales del bien y del mal, de las normas sociales de convivencia y de los mandatos específicos de género, según la Ley del Padre, en nuestro sistema sexo-género que recorre un espectro que se extiende desde la prohibición del incesto y el mandato de exogamia hasta la división sexual de los ámbitos sociopolíticos. Los estudios freudianos han considerado la construcción de la moral como un proceso que sucede en una instancia psíquica llamada *superyó* que sería la encargada de ejercer las funciones de juez y censor del «yo». Para el psicoanálisis el *superyó* es un «censor delegado por las instancias sociales en el yo»<sup>31</sup> y resultaría de la internalización de las normas éticas de los padres. No será solo la internalización de los mandatos explícitos, sino de la instancia moral inconsciente de ambos padres, a su vez construida a partir de sus propios padres, es decir, que a través de este proceso se perpetúan las tradiciones de generación en generación. Los mandatos no serán los mismos para hombres y mujeres en función del lugar simbólico que el sistema sexo-genero les ha asignado, de la construcción diferente de sus subjetividades y de los papeles socioculturales específicos para los que han sido adscritos. Como señala el *Dictionnaire de la psychanalyse* de Roudinesco y Plon, el desarrollo

---

31 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 1057.

del *superyó* es diferente para el niño y la niña. «Mientras que para el niño el *superyó* reviste un carácter riguroso, a veces feroz, que es resultado de la amenaza de castración vivida en el período edípico, para la segunda [la niña] el recorrido es diferente: el complejo de castración se ha instalado antes del de Edipo. El *superyó* femenino será menos opresor y menos intolerante». Las teorías postfreudianas se diferencian de la fundante con respecto a la adquisición más temprana de la censura, como en el caso de Klein, o dice relación con la figura arcaica de la madre y el lugar del padre, como en el caso de Lacan. En cualquiera de las concepciones psicoanalíticas acerca de la instancia moral de los sujetos está presente la construcción de límites internos a partir de censuras que proceden de un orden simbólico que es en un principio exterior al individuo y al cual debe acceder para constituirse como tal. Este orden simbólico, como sabemos, es un sistema sexo-género construido sobre la base de una sociedad patriarcal; por lo tanto, en la instancia moral veremos reflejadas las leyes que se han construido desde la jerarquización de los sexos.

La distinta inscripción de las normas morales en hombres y mujeres es por primera vez destacada por Carol Gilligan en los años ochenta en su trabajo *In a different voice (En una voz diferente)*,<sup>32</sup> y, según un estudio psicosocial que realiza, asegura que la ética femenina es distinta de la masculina. La primera sería una ética de cuidado, y la segunda una ética de justicia. La ética de justicia propia de los varones se caracterizaría por un cierto formalismo e imparcialidad y pondría el énfasis en la defensa de sus derechos, enfocándose particularmente en la justicia. La ética de cuidado, propia de las mujeres, en cambio, se centraría en el cuidado de otros, en la responsabilidad de las relaciones concretas y sería menos implacable puesto que para elaborar un juicio tendría en cuenta el contexto y se identificaría con mayor facilidad con el otro. Para construir una ética de justicia, es necesario partir de las personas como estando separadas, independientes y supone una concepción del individuo previo a

---

32 C. Gilligan, *In a different voice: Psychological Theory and Woman's development (En una voz diferente: Teoría psicológica en el desarrollo de la mujer)*.

las relaciones sociales. Para construir una ética de cuidado, es necesaria una comprensión del mundo como una red de relaciones en las que se inserta el Yo. De ahí surge un reconocimiento de las responsabilidades hacia los demás. Para los hombres, la ética se basaría en el respeto de los derechos formales de los otros. Sería el derecho de un ser humano a hacer lo que desee sin afectar los derechos de los demás, por lo que supone poner reglas que reduzcan la invasión de otros derechos y así limiten el daño al mínimo. La responsabilidad hacia los demás se entiende como una limitación de la acción, un freno a la agresión. Para las mujeres, en cambio, no se trata solo de contener la agresión, también supone una preocupación por la posibilidad de omisión, de no ayudar cuando podríamos hacerlo.<sup>33</sup> Podemos reconocer en estas definiciones de Gilligan cómo la ética de las mujeres estaría marcada por el mandato de género de dedicarse a la reproducción, a *ser-para-otros*, al cuidado de los demás como quehacer primordial, mientras que la ética de los hombres estaría configurada por la inquietud de establecer sus derechos, por una mayor lejanía con los vínculos afectivos, en otras palabras, con la posibilidad que le confiere el sistema de *ser-para-sí*.

De acuerdo con Puleo, Gilligan habría recogido el pensamiento de Kohlberg según el cual habría seis niveles de desarrollo moral, siendo el más elevado aquel que se guía por principios morales abstractos, en el cual no se situarían las mujeres, quienes se encuentran solo en el tercer nivel que responde al afán de agradar y de cuidar a otros. Gilligan argumenta que, si bien hombres y mujeres poseen una ética diferente, la una no es superior a la otra, sino que son «dos voces distintas dentro de la moral».<sup>34</sup> El estudio de Gilligan muestra, efectivamente, cómo hombres y mujeres han concebido morales distintas según los mandatos de género de nuestro sistema. La dificultad que encontramos con el trabajo de Gilligan es que parecería dar por sentada la ética femenina sin denunciar que, en efecto, las

---

33 C. Gilligan, en el estudio de Gloria Marín, *Ética de la justicia, ética del cuidado*, 1993. <File://F:/Eticaidelajusticiaeticadeldelcuidado.htm>, consultado en julio de 2008.

34 A. Puleo, «Introducción. El concepto de género en la Filosofía», p. 35.

mujeres han sido preparadas para cuidar más que para defender su espacio y sus derechos. En otras palabras, lo que constata Gilligan parecería contribuir a legitimar una formación subjetiva que ha sido designada para cumplir con los mandatos que conviene al sistema sexo-género. Si bien su estudio parecería «naturalizar» las dos éticas, no deja de ser interesante en el sentido de que su lectura da cuenta de las diferencias establecidas en la instancia moral de hombres y mujeres que se corresponden con los lugares simbólicos a los que han sido asignados. Desde el momento en que reconocemos en las instancias morales la impronta del sistema sexo-género, también podemos aspirar a que estas puedan flexibilizarse, tal como se está pretendiendo en el siglo XXI: hombres cuidadores, mujeres defensoras de sus derechos.

Por su parte, la psicoanalista Nora Levinton estima que las mujeres han sido requeridas para cuidar y han aprendido a «hacer de la frustración una virtud» o, dicho de otro modo, a narcisizar la frustración,<sup>35</sup> lo que contribuye a su valoración, lo cual se condice con *ser-para-otros* y se contrapone a cualquier esfuerzo de *ser-para-sí*. El mandato de género que ha acuñado la moral de las mujeres es aquel del cuidado de otros; las féminas han desarrollado a lo largo de generaciones una valoración de ellas mismas en función de la renuncia y de la disponibilidad por miedo a la pérdida de los vínculos y del aprecio de los demás. La consecuencia de no seguir estos mandatos morales es el desarrollo de culpa, y por eso las mujeres se encuentran con sentimientos ambivalentes en lo que respecta a su liberación. Esta construcción moral dificulta a las mujeres para luchar por sus derechos y para escoger profesiones que estén relacionadas con la competitividad y con ganar dinero.<sup>36</sup> Por el contrario, los varones encuentran legítima la competitividad —según su ética de justicia— y la defensa de sus derechos, así como el ejercicio de poder. Para las mujeres esto entra en contradicción frecuente con el cuidado de los

---

35 Nora Levinton, *El superyó femenino, la moral en las mujeres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 193.

36 Clara Coria, *El sexo oculto del dinero*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986.

vínculos interpersonales. Desde los mandatos de cuidar de los otros, las mujeres protegen los vínculos muchas veces a costa de renunciar a sus legítimas demandas, sean en el ámbito familiar o laboral. Este conflicto es a menudo inconsciente y denuncia la complicidad que han debido desarrollar las mujeres con el sistema sexo-género y su perpetuación. El papel del maternaje que señala Chodorow, como vimos en el capítulo precedente, es precisamente la respuesta modélica a la función que la sociedad patriarcal ha requerido de las mujeres durante siglos. La *mística de la feminidad* que denuncia Friedan y que causaría en las mujeres «el malestar que no tiene nombre» sería la inscripción moral que guiaría su comportamiento, en mayor o menor grado dependiendo de la diversidad cultural, de clase, de etnia o raza.

A este mandato de cuidado por parte del sistema hay que sumar aquel de «no sentirse con derecho a expresar agresividad», como señala Levinton.<sup>37</sup> De manera que encontramos, en la construcción de la instancia moral de la mujer moderna, al menos dos componentes en los que se puede reconocer la misoginia romántica: el ideal del «ángel del hogar» y el vituperio de la mujer malvada, agresiva, luchadora. Para Levinton estos contenidos son implantados a partir de la intersubjetividad y perpetúan el maternaje como estilo vincular, y la madre como ideal en la identidad de género. La estrategia —aunque parezca paradójico— ha consistido en igualar «el mal como genérico mujer, como origen, causa, transmisora, guardiana y heredera del mal»,<sup>38</sup> lo cual legitima la censura que se opone a la agresividad de las mujeres, a la pulsión hostil y al deseo de poder. Los estudios psicoanalíticos muestran como el *infans*, sea niña o niño, desde su dependencia e indefensión, tiende a desarrollar una pulsión hostil, un deseo de poder, especialmente de apoderarse del objeto (madre), quien, en definitiva, es vista como fuente de supervivencia. Llamamos a esto la *pulsión de dominio*. La unión con la madre, la fusión con ella y la identificación, conforman los *deseos amorosos*. Más adelante en su maduración, al darse cuenta de cuán

---

37 N. Levinton, *El superyó femenino...*, p. 180.

38 *Ib.*, p. 181.

diferentes de sí son los demás, el niño y niña pequeño/a desarrollan el llamado *deseo hostil*, que se expresaría en intenciones de reducir al otro diferente y calmar así su desconcierto. Al experimentar el *deseo hostil* unido a la *pulsión de dominio*, el niño/a comienza a tener una representación de un deseo nuevo: *el deseo de poder*.<sup>39</sup> Poner en práctica este deseo de poder posibilita al *infans* el aprendizaje del mundo, la exploración del espacio y de los objetos, el desarrollo de la curiosidad, de la inquietud, de la investigación, en otras palabras, es el momento en el que se asientan las bases para los procesos cognitivos y su capacidad de aprendizaje. La tolerancia a la frustración y la adaptación a situaciones nuevas dependerán de su facilidad interna y externa de poner en práctica el deseo de poder. De ello dependerá, a su vez, la calidad de su desarrollo psicológico y la independencia que construya de los demás, por lo tanto, de su mejor supervivencia en la sociedad.

Pero esto no se da de la misma manera en niños y niñas. Las niñas encuentran más obstáculos para desarrollar su capacidad de *poder*, ya sea porque son consideradas frágiles, ya sea porque se les estimula la virtud de la docilidad. La idealización de la mística femenina y de la ética de cuidado dificulta que el medio permita a las niñas la hostilidad, la necesidad de afirmación de sí, la competitividad por establecer su lugar en el desarrollo social. Las madres encargadas de transmitir los mandatos de género, a su vez, han sido llevadas a construirse como ideales de entrega materna y, en general, tienen dificultad para reconocer su agresividad o sus sentimientos hostiles. Cuando surgen diferencias con sus hijos/as, estas son atribuidas a los niños/as y sus reclamos son censurados. Con mayor razón se censuran aquellos de las niñas y se transmite el «ideal femenino» como mandato de docilidad, obediencia y pasividad. Las niñas se ven llevadas —por el lugar simbólico en que el sistema las coloca— a reprimir la pulsión de dominio, el deseo hostil y el deseo de poder con el fin de conservar el amor de los adultos y la

---

39 Mabel Burin, «Sobre la pulsión de dominio y el deseo de poder en las mujeres», en M. Burin et al., *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*.

aprobación de su feminidad.<sup>40</sup> Los niños, en cambio, se ven estimulados a explorar el entorno, a manipular todo tipo de objetos, a conquistar el espacio a modo de héroes viriles. Ser activo, temerario y aguerrido es celebrado por los adultos y se consideran cualidades para la construcción de su masculinidad. Las niñas en el espacio lúdico se encuentran con estímulos que las condicionan a la labor doméstica, a la maternidad como destino y a la pasividad en sus juegos. «La docilidad como forma de no oponer resistencia a quien detenta alguna forma de poder va consolidando una actitud de repliegue frente a las exigencias de los otros y obstaculiza la alternativa de identificar más claramente los deseos y necesidades propias». <sup>41</sup> Si en algún momento la niña pudo expresar su agresividad y deseo de poder fue con la madre hasta que los mandatos de género impusieron como virtud la docilidad y la represión de la agresividad. Cuando aparece la interacción con el padre, el papel de género ya ha sido internalizado por la niña, que habrá aprendido su lugar subordinado.

Este fenómeno y la leyenda misógina de que las mujeres rivalizan entre sí más que los varones entre ellos ayuda a que a las mujeres les resulte más cómodo expresar su hostilidad con otras mujeres o en un vínculo de pareja o en cualquier relación que se asemeje al vínculo primario con la madre. Es decir, en situaciones del ámbito de lo privado. La socialización de las niñas, siendo el terreno fértil para que prospere el mandato de docilidad, constituirá un referente insoslayable a la hora de luchar por su emancipación y por los derechos que les corresponden. No solo las mujeres arriesgan a incurrir en una falta frente a otros, sino también frente a lo que su instancia moral les dicta, que es la represión de su deseo de poder. Como señala Levinton, «la legitimación de la violencia en donde la agresividad de los varones se considerará un rasgo de carácter, en las niñas ocurrirá todo lo contrario». <sup>42</sup> La leyenda de la maldad natural de la mujer, que necesita ser controlada por el sistema, legitima la represión de la

---

40 N. Levinton, *El superyó femenino...*

41 *Ib.*, p. 180.

42 *Ib.*, p. 182.



agresividad, y, como vimos al estudiar la misoginia romántica, la mujer, que salió a luchar codo con codo con los hombres para el advenimiento de la democracia, fue rápidamente descalificada y sometida nuevamente al espacio doméstico. Las virtudes que, a partir de entonces, se ponderaron fueron la renuncia, la dedicación a los demás y, en resumen, un deber ser *para otros*. De modo que podemos reconocer en el estudio de Levinton la impronta que ha dejado en la construcción moral de las mujeres la representación decimonónica que hicieran las elites de varones desde la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura. Mujer malvada, que tiene que redimirse desarrollando la virtud de la entrega, destinada al cuidado de otros, implicando esto la renuncia a luchar por los derechos de participar en la vida pública al mismo nivel que sus hermanos.

El ideal de la docilidad femenina que debilita la pulsión de dominio de las mujeres ha tenido consecuencias en la posibilidad de luchar más eficaz y rápidamente por los derechos que le corresponden como humanas. La inserción en igualdad de condiciones en el ámbito público y en la vida laboral se ha visto entorpecida no tan solo por la resistencia masculina a compartir el espacio público, sino por la instancia moral construida en las mujeres que ha llegado —en mayor o menor medida— a identificarse con los mandatos que las subordinan. El fenómeno *techo de cristal* detectado por la psicoanalista Mabel Burin es un introyecto<sup>43</sup> más de los propósitos dominantes de la fratría que se hizo cargo de renovar el sistema sexo-género a partir de la instalación del Nuevo Régimen. Por mandato de la reorganización de la sociedad moderna, las mujeres no pudieron establecerse en igualdad de condiciones con los hombres en el acceso a la educación, a la política, al poder, a la confección de las leyes sino muy paulatinamente y discriminadamente hasta el día de hoy. Recordemos que Burin define *techo de cristal* como aquella superficie invisible que limita la ascensión de las mujeres en sus carreras laborales<sup>44</sup>

---

43 Llamamos «introyecto» a aquella interiorización de un concepto que no es sintónico con el Yo pero que ha sido internalizado forzosamente y actúa con eficacia desde el interior para ejercer una censura.

44 M. Burin, «El Techo de Cristal en la construcción de la subjetividad femenina», p. 5.

y, agregaríamos, en su lucha por compartir el espacio público y el poder con los varones.

El ámbito público moderno ha sido creado a la manera de los hombres imponiendo ellos los valores que consideran masculinos y, por lo tanto, legítimos para su gobierno. Al mismo tiempo, han acuñado los valores que consideraban femeninos para las mujeres, quienes debían contribuir a la sociedad con una tarea de cuidado y de gobierno de un espacio doméstico y no productivo sino reproductivo. De este modo, el espacio de la producción de bienes y de confección de leyes estuvo organizado a la manera de los valores que se consideraban masculinos, que, si bien podían ser compartidos por mujeres, no resultaba de recibo que así fuera. En la nueva división del trabajo se distinguió muy bien, a partir del discurso decimonónico, lo femenino que correspondía a mujeres de lo masculino que correspondía a hombres. Se tuvo mucho cuidado en vituperar a las mujeres que intentaban «invadir» el territorio de sus compañeros y esta aspiración —a no ser que fuera por estricta necesidad de supervivencia— fue ampliamente descalificada hasta que llegó a constituirse en sinónimo de antinatura. En un siglo en el cual se instala la democracia en Occidente y que se termina con los privilegios por derecho divino, las mujeres son nuevamente convocadas a un papel de complemento, un papel secundario y dependiente. Las mujeres interiorizan el mandato de *techo de cristal* y lo convierten en una realidad subjetiva, tanto más porque no tuvieron el tiempo suficiente para colectivizar la resignificación de los nuevos paradigmas cuando ya eran requeridas para tareas solitarias y aisladas. Como explicara a finales del siglo XIX Flora Tristán, según nos ilustra Ana de Miguel: «la situación de las mujeres se deriva de la aceptación del falso principio que afirma la inferioridad de la naturaleza femenina».<sup>45</sup> En la actualidad lo traduciríamos por «techo de cristal interno», como ha denominado este fenómeno la psicoanalista Miriam Tasini, explicando por qué «la mujer se ve inhibida a la hora de competir con su

---

45 En Ana de Miguel, «Movimientos sociales y polémicas feministas en el siglo XIX: fundamentos ideológicos y materiales», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 94.

contraparte masculina». Agrega Tasini que, según estudios acerca de las expresiones de hostilidad entre niños y niñas, ellos no muestran diferencia antes de los cuatro años y, sin embargo, las niñas —después de esa edad— entran en un período de inhibición de los impulsos agresivos. Los impulsos agresivos tendrían dos vertientes: la primera conduciría al cumplimiento de objetivos de una acción en el entorno y la segunda vehicularía la agresividad destructiva.<sup>46</sup> La dificultad para los adultos estaría en transmitir tanto a niños como a niñas la diferenciación y la utilidad de la primera vertiente sobre la segunda. Aparentemente, esto no se realiza del todo y, en general, el mandato de género para las niñas consiste en reprimir toda agresividad, sea esta constructiva o no, mientras que para los niños se admite el uso de ambas vertientes. Estos mandatos serían incorporados por los sujetos y, de este modo, constataríamos que las mujeres parecen tener una mayor cantidad de prohibiciones del *superyó* contra la expresión directa de la agresividad y sus derivados, según expresa Levinton. La agresividad abierta es equiparable a masculinidad. Esto no está aprobado por el conjunto de estándares del *superyó*. La idealización decimonónica de la mujer ensalza la bondad, el misticismo y la entrega, como se observa en la representación de las mujeres en la pintura (Rossetti, Klimt, Mucha y tantos otros) y en la literatura romántica de la época (Keats, Schiller, Schlegel, entre otros), como hemos visto en los capítulos del inicio de este libro.

Las mujeres agresivas son percibidas como «perras», menos que humanas, «difíciles de amar», según refiere Tasini.<sup>47</sup> La afirmación de Tasini reenvía directamente a los juicios decimonónicos acerca de la mujer moderna, competitiva, sexual y agresiva; muchos propósitos literarios y artísticos representaban a la mujer moderna cercana al animal e incluso se les llamaba «perras»<sup>48</sup> (Zola, Mendès, etc.), sin más, como sigue siendo la expresión anglosajona de *bitch* ('perra') destinada a mujeres insumisas. Podemos comprobar por los estudios psicoanalíticos acerca del *techo de cristal* que las mujeres modernas han interiorizado la censura de la que han sido objeto durante la nueva

---

46 Miriam Tasini, «Techo de cristal interno», en T. Lartigue y M. Ureta (comps.), *Sexualidad y género. Una visión psicoanalítica*, Buenos Aires, Lumen, 2005, pp. 168-169.

47 Ib., p. 177.

48 Como ejemplo, la «perra» de Catulle Mendès en su *Mephistophéla* (1890).

educación patriarcal del siglo XIX. Como afirma Burin, los estereotipos sociales configuran el *techo de cristal*, de ahí formulaciones tales como «las mujeres temen ocupar posiciones de poder», «a las mujeres no les interesa ocupar puestos de responsabilidad», «las mujeres no pueden afrontar situaciones difíciles que requieran actitudes de autoridad y poder». Burin en su trabajo de investigación comprueba que las mujeres interiorizan este estereotipo, sin cuestionarlo, y «lo repiten como si fuera el resultado de elecciones propias», pero que, en un contexto más amplio de sus deseos, admiten una contradicción con la búsqueda de prestigio, reconocimiento social, etc.<sup>49</sup>

Consideramos con Burin que el techo de cristal tiene una vertiente en la construcción de la subjetividad de las mujeres que juega a favor de la subordinación femenina. La psicoanalista distingue: «rasgos *objetivos*, impuestos por la cultura patriarcal imperante en la mayoría de las organizaciones diseñadas sobre modelos de trabajo tipificados como masculinos; y rasgos *subjetivos*, construidos a lo largo de la historia de cada sujeto, en su singularidad».<sup>50</sup> De este modo se perpetúa en la actualidad el discurso de la excelencia, ya que los altos cargos y los puestos de mayor responsabilidad y poder escasamente se encuentran en manos de mujeres y son celebrados como una excepción. Las mujeres se contentan en el mundo laboral con cargos medios, independientemente de que posean altas capacidades o calificaciones. Si recordamos lo que constata Gilligan, acerca de la ética de los hombres y las mujeres, podemos comprender que las mujeres que, en general, han construido su moral en función de los mandatos de *ser-para-otros* y de cuidado y responsabilidad por los afectos, encuentren dificultades a la hora de ejercer la competitividad y el deseo de poder que se requiere para prosperar en el ámbito público. La lentitud con que se ha venido consiguiendo la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres no solo habla de la hegemonía masculina, sino de la legitimación de la jerarquía hombre/mujer

---

49 Mabel Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 82.

50 M. Burin, «El Techo de Cristal en la construcción de la subjetividad femenina», p. 5.

que ha sido interiorizada por las mujeres. Este grado de subordinación interna, que responde a una censura de la moral propia (reprimir aquello que no se corresponde con su sexo), varía según las clases, las etnias, las razas y la opción sexual de las mujeres. El nivel de empoderamiento de las mujeres para desafiar el juicio social y moral acerca de comportamientos genéricamente incorrectos dependerá de múltiples factores, desde los modelos familiares y genealógicos hasta el lugar en la jerarquía humana que le hayan acordado en la infancia, así como del cruce con las variables de clase, etnia o raza. De modo que recuperar el deseo de poder que ha sido sistemáticamente reprimido será una cuestión de práctica y aprendizaje, especialmente en una resignificación colectiva del ser y deber-ser de las mujeres.

La decisión del renovado patriarcado moderno de seguir excluyendo a las mujeres del ámbito público, la inquietud por la demografía y la voluntad de fortalecer la familia burguesa como núcleo de la nueva sociedad se acompañó, en el siglo XIX encabalgándose en el XX, de un trabajo ímprobo por parte de las elites masculinas por construir una representación de «la mujer» que la instara a aceptar estas condiciones que les imponía el régimen emergente. Los estudios psicoanalíticos, desde los clásicos hasta los contemporáneos, han constatado que la subjetividad de las mujeres modernas se ha visto profundamente influida por esta heterodesignación. Como ya hemos manifestado, pensamos que la insistencia de subordinación ha dejado del revés (la otra cara de la moneda) la sensación de arbitrariedad de la misma. Si no fuera una construcción voluntarista del sistema sexo-género, no habría necesidad de imponer la subordinación desde las leyes y las costumbres. Si fuera, como se pretendía en el siglo XIX, una consecuencia «natural» de la diferencia de los sexos, no sería necesario el sometimiento de las mujeres: estas integrarían «naturalmente» el lugar de segundonas. Solo el reconocimiento de la arbitrariedad de la construcción de la desigualdad ha permitido, a las mujeres y a algunos hombres de la Modernidad<sup>51</sup> reclamar por la igualdad de hombres y mujeres.

---

51 Véase John Stuart Mill en Inglaterra, que presentó al Parlamento más de 2000 demandas a favor de la igualdad ciudadana de las mujeres en su derecho al sufragio.

El ámbito público, sus normas y códigos de funcionamiento han sido construidos según normas éticas masculinas, en las que reconocemos lo que Gilligan describe como ética de justicia, es decir, la legitimidad en la búsqueda de lugares justamente repartidos entre pares; por lo tanto, la reivindicación de derechos y la dinámica competitividad/cooperación son los métodos empleados. Las indicaciones que las mujeres han recibido desde lo explícito y lo implícito de la censura social, finalmente interiorizada, han sido las de desarrollar sus capacidades de cuidar a otros, de privilegiar los vínculos y de sentirse responsables por ellos, lo cual se ajusta a la tarea que la Modernidad les ha conferido en el ámbito privado. Los varones, durante siglos, han instalado un universo propio fuera del ámbito familiar y, animados por los mandatos de la masculinidad, han instalado *el deseo de poder*, con legitimidad siempre que se acoja a la *ética de justicia*. El sistema patriarcal ha permitido a los hombres construir su subjetividad en función de desarrollar la *pulsión hostil* y la agresividad. Las jerarquías masculinas etarias o de clases y castas han sido establecidas en esta dinámica de repartición «justa» del poder. Es decir, repartición del poder según cómo se han defendido los lugares en dicha jerarquía. Las mujeres, en esta organización masculina, encuentran dificultades. Sin duda que *la pulsión de dominio* —común a hombres y mujeres— según su grado de represión, que depende de cómo se han desarrollado los procesos intersubjetivos, será la que emerja para constituir el impulso de investigación necesario que vehicule el *deseo de poder*.<sup>52</sup> Sin embargo, su impulso estará entorpecido por los mandatos de género para las mujeres que deben ajustarse a una feminidad dócil, pasiva y al servicio del cuidado de otros. Estas características, que la construcción de una ética de cuidado ha proporcionado a los códigos de acción, femeninas y necesarias para hacerse cargo de la reproducción, no son las apropiadas para abrirse paso en la conquista del ámbito público.

Sin duda, la represión de la *pulsión hostil* y del *deseo de poder* a la que se refiere la psicoanalista Burin<sup>53</sup> no ha sido suficiente para

---

52 Esto es aplicable no solo a las mujeres, sino a todo grupo subalterno frente a la dominación del grupo hegemónico.

53 Ib., p. 5.

que estos impulsos hayan desaparecido de la subjetividad femenina; de otro modo resultaría imposible la paulatina inserción laboral de las mujeres que se ha venido constatando en el período moderno y contemporáneo y su acceso a puestos de responsabilidad. Sin embargo, el esfuerzo es mayor para las mujeres que para los varones, incluidos aquellos que se encuentran en grupos oprimidos. Se trata de conciliar los mandatos de cuidado de los vínculos y la necesidad de aprecio de los otros con aquellas aspiraciones de igualdad de derechos y de un lugar equivalente entre los varones. Las cualidades que ha desarrollado en las mujeres la ética de cuidado no son valorizadas en el desempeño en el ámbito público y se usan en detrimento de las mismas mujeres, para su subordinación, compromiso y servicio a los demás. Las actitudes asertivas de las mujeres, la ambición de poder y la agresividad son vistas como poco acordes con su género, incluso por parte de las propias mujeres. La fuerza, la acción, la agresión, la resistencia, el vigor son consideradas cualidades masculinas. Quedan para las mujeres la debilidad, la tolerancia, la transigencia, la resignación.

Las mujeres en el ámbito laboral tienen una alternativa con dos posibilidades igualmente dañinas para su autoestima: si son agueridas para conseguir propósitos que ambicionan, son censuradas por ser «poco femeninas»; si no lo son, permanecen en el lugar desvalorizado de la subordinación. Por todo ello, las mujeres modernas han sido ambivalentes en su estrategia de lucha. Nos remitimos a los análisis de Betty Friedan cuando distingue dos estrategias de reivindicaciones: *alpha* y *beta*.<sup>54</sup> Se le llama *alpha* a la forma racional, directa y asertiva de encarar las situaciones, y *beta* al modo flexible, mediatizado, compromisario de negociar. Las mujeres fluctúan entre las dos estrategias, siendo la estrategia *alpha* castigada por el juicio social y muchas veces reprimida con violencia física (como en el caso de las manifestaciones de las sufragistas en el siglo XIX y principios del XX) y la *beta*, que incluye las estrategias solapadas que desarrolla todo grupo oprimido, también es descalificada

---

54 Conceptos de Betty Friedan, citados en Á. Perona, «El feminismo americano...», p. 136.

como astucia deshonestas y, en el mejor de los casos, su efectividad no es evidente. No es de extrañar, entonces, que —como relata Kate Millett— el movimiento feminista de la Primera Ola, después de llegar a su primera meta, la obtención del sufragio, se eclipsara durante años producto del agotamiento que significó la lucha durante setenta años. No solo por los conflictos externos con la sociedad patriarcal, sino por los conflictos internos con las propias contradicciones que son consecuencia de la internalización de mandatos que no están en sintonía con el yo, pero que han llegado a constituir un eje de valoración y autoestima, como señala Levinton con aquel concepto «narcisizar la frustración» o hacer de la frustración una virtud. De modo que podemos concluir, a partir de los estudios de Levinton, que la moral de las mujeres modernas da cuenta de la impronta que ha dejado la heterodesignación decimonónica sobre el *deber-ser* de las mujeres.

Con respecto a la construcción de la moral, los psicoanalistas no siempre están de acuerdo con el momento de la formación de la instancia del *superyó*. Para Freud y sus seguidores, este se construye a partir del complejo de Edipo, esto es, con la adquisición de la diferencia sexual producto de la Ley del Padre, y, para los herederos de la Escuela Inglesa de las Relaciones Objetales de Klein, el *superyó* sería una formación más temprana en la vida humana. Levinton, desde la línea intersubjetiva, asegura que existe una configuración temprana del *superyó* que parte de la interrelación con la madre, lo cual configura una moral diferente en la niña por cuanto ella (la madre) vehicula un modelo de feminidad, lo que incluye «los fantasmas de género» que transmite a su hija en mensajes preverbales y, luego, explícitos.<sup>55</sup> Este modelo, confirma Levinton, «es prescriptivo por excelencia, abarca inscripciones diversas y deja su impronta fundamental en lo que posteriormente constituirá la instancia superyoica de la niña».<sup>56</sup>

Lo que vendría, entonces, a consolidar la formación superyoica será el pasaje por el complejo de Edipo que da cuenta de los lugares

---

55 N. Levinton, *El superyó femenino*, p. 185.

56 *Ib.*, p. 186.



que ocupan hombres y mujeres en el sistema sexo-género. Sin embargo, Levinton señala que los mandatos de género se organizan más temprano en la psiquis femenina, en el momento preedípico y en la estrecha relación con la madre, su igual. Es a partir de entonces cuando la *ética de cuidado* por vía de la identificación echa sus raíces en la moral femenina. «La madre será como persona y figura la representante del paradigma que valoriza como lo propio del género el cuidado de la vida y de las relaciones»<sup>57</sup> y la niña adquiere un «sentido de sí misma sobredeterminado por la igualdad de género con la madre». Levinton señala que «desde los adultos se implantan contenidos a la niña que constituyen el soporte de lo que se proyecta como identidad propia del género femenino y por oposición complementaria al género masculino como lo diferente al igual».<sup>58</sup> De modo que para esta línea de análisis los mandatos de género son anteriores a la represión de la sexualidad, lo que no se aleja de los estudios freudianos que sitúan una primera identificación del niño con su padre antes del complejo de Edipo. Para la niña, existiría entonces una entrada en el género a partir de la identificación con la madre, pero el género ya estaría presente para ella, como para el niño, desde el discurso de los adultos desde el momento de su concepción.

Lo que resulta interesante de estas afirmaciones de Levinton es que la sexualidad de las mujeres se establece en la infancia paralelamente a esta situación de «igual que la madre», lo que la lleva a narcisizar la tarea de cuidado y el apego por encima de otros espacios de experiencias. El momento más valorado de la mujer según la heterodesignación moderna es la maternidad y el maternaje, de modo que el narcisismo de la niña, siendo una igual, se apegará en mayor o menor medida a este modelo para construir su autoestima. Sin embargo, la inquietud es qué sucede con la sexualidad femenina y con hacerse cargo, como sujeto, de su deseo cuando el modelo primero consiste en *ser-para-otros*. No hay que perder de vista el telón de fondo del sistema sexo-género que precede cualquier vínculo particular y que ha construido una definición de feminidad. Como afirma Dio

---

57 Ib., p. 187.

58 Ib., p. 186.

Bleichmar, «[...] la feminidad preexiste a la niña, a la madre y al padre, y [...] el estudio de su ontogenia no puede dejar de hacerse desde la prioridad de la concepción de la feminidad en las instituciones de lo simbólico que la instituyen», y añade: «La feminidad no puede separarse de los valores de la feminidad, de los ideales de la feminidad, de los mitos de la feminidad. Estos son los elementos constitutivos, pues la feminidad no es ajena a la sexualidad de la niña».<sup>59</sup> Tampoco es ajena la heterodesignación de la feminidad a la sexualidad de la mujer adulta y no podemos evitar relacionar las fantasías masculinas eróticas acerca de la mujer como lánguido objeto sexual o como erótica personificación de Satán y su maldad. Por otra parte, en la representación de la mujer por parte de la Europa victoriana, importada exitosamente en América, la mujer había sido un modelo de virtud y de castidad hasta que a fines del siglo XIX se impone la figura de la *femme fatale*. ¿De qué modo estas representaciones unidas a aquellas que la ciencia hizo de la histeria femenina durante el siglo XIX están presentes en la sexualidad de la mujer moderna?

La psicopatología de la mujer, desarrollada en la época contemporánea, puede ilustrar la influencia de dichas representaciones en la construcción femenina de la mujer moderna. Solo que, al igual que Mabel Burin, usaremos el término *psicopatología* solo para «comunicarnos con otros expertos en salud mental»,<sup>60</sup> nominación tradicional que merece muchas dudas con respecto a su utilización para definir diversas personalidades de las mujeres.

### 6.3. Improntas misóginas en psicopatología: la histeria de las mujeres modernas

¿Será la Salomé moderna la heredera de la histeria femenina decimonónica? O, más bien, ¿será Salomé la precursora de la histeria del siglo XX? En la obra de Wilde, Salomé seduce y no se entrega. Dice Wilde por su boca: «nunca se ha abandonado ella a un hombre»,<sup>61</sup>

---

59 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 417.

60 Mabel Burin, citada por Irene Meler en «Psicoanálisis y género...», p. 241.

61 O. Wilde, *The complete stories...*, p. 531.

identificándose, la bella, con la luna. Por su parte, el Patriarca de la historia, compara la luna con una mujer loca que busca amantes por todos los sitios y con una mujer borracha que deambula desnuda. Wilde da un toque nuevo a la leyenda de Salomé: ella reclama la cabeza del Bautista porque el santo ha rechazado su deseo amoroso. Ella está despechada, su narcisismo está herido y decidirá besarlo aunque sea muerto. Se apoderará de su objeto cuando ya no cabe respuesta alguna por parte de aquel. De este modo, Salomé podrá conservar su deseo sin consumarlo —preservado de cualquier desilusión— a la vez que vengará su narcisismo herido. Pero el narcisismo de Salomé no solo está herido por el rechazo de Juan, sino por una previa humillación: el vituperio del que ha sido objeto su madre, Herodías, por el juicio del Bautista contra su unión con el nuevo marido, en otras palabras, por enjuiciar y condenar su deseo. El Bautista, joven de la nueva generación, una y otra vez condena el deseo femenino, tanto en la madre como en la hija. Salomé, entonces, demostrará que, si bien no puede situarse en el lugar de sujeto deseante, gracias a su obligada posición como objeto deseado, podrá desplegar el poder, el dominio y la hostilidad.

La Salomé que describe Huysmans,<sup>62</sup> la Salomé de Moreau, se yergue, fálica, como centro de atención de la escena montada para el beneficio del Tetrarca. Con un símbolo de poder en su mano, un lirio blanco a modo de cetro, Salomé avanza, grandiosa, al centro de la escena. ¿Estamos frente a lo que la psicopatología denomina personalidad fálico-narcisista de la mujer, que se encuentra descrita a medio camino entre la histeria y la personalidad obsesiva-compulsiva?<sup>63</sup> Exhibicionista, contradictoria, demandante y narcisista despechada, se nos revela Salomé como paradigma de la *femme fatale*. Como la luna, la mujer seductora es virgen: tal como la descripción que hace Otto Kernberg<sup>64</sup> de la *seudohipersexualidad* de la histérica, «la provocación sexual y la posterior frigidez o

---

62 Remitimos a capítulos anteriores.

63 E. Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria...*, p. 181.

64 Psicoanalista contemporáneo americano mencionado en el trabajo de Dio Bleichmar citado.

rechazo es típico de esta estructura». <sup>65</sup> Para el psicoanalista, la ambivalencia de la histérica con la sexualidad sería consecuencia del vínculo edípico no resuelto y, en el mejor de los casos, la histérica sucumbirá a «amores imposibles» o a tomar como pareja un sustituto de un vínculo al estilo de la infancia. Aparentemente, ninguna reivindicación narcisista por parte de la mujer entraría en línea de cuentas para quienes proponen el complejo infantil como causa de la histeria.

En efecto, muchos/as de los/as autores/as del siglo xx que han estudiado la histeria femenina coinciden en afirmar que la histérica se encuentra atrapada en medio del triángulo edípico que no puede resolver. Dora, la paciente de Freud —paradigma para el psicoanálisis de la dinámica de la histeria—, se debate entre el conflicto con su padre, el amor a la amante de su padre y los avatares con el marido de ella. Dora aparece en medio de triángulos amorosos que confirman lo que los analistas clásicos aseguran. Sin embargo, reflexiones psicoanalíticas contemporáneas de género observan que el principal conflicto para Dora (y para la histérica) es la construcción de la feminidad, construcción según parámetros simbólicos heterodesignantes que atentan contra el narcisismo (valoración) de la mujer. <sup>66</sup> La tendencia homosexual que encontramos en la mujer histérica estaría precisamente relacionada con su preocupación por descifrar la feminidad. Salomé también aparece en medio de un triángulo poniendo en práctica su feminidad en clave de poder: para reivindicar la sexualidad de su madre y poder vengarla de Juan el Bautista (quien la condenaba) acepta bailar para seducir a su padre adoptivo. Salomé es el centro de la escena admirada por la madre y por el marido de la madre. Salomé encarna el poder desde su sexualidad, en medio de un triángulo que le sirve de escenario, identificándose con la madre para reponer la valoración de su persona vituperada por Juan. Sin embargo, la perspectiva de género con respecto a la valoración y al conflicto no aparece relevada en los estudios clásicos de la histeria,

---

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 178. La cursiva está en el texto.

<sup>66</sup> «El análisis que hace Emilce Dio Bleichmar del famoso caso Dora es brillante y convincente», señala la psicoanalista Marie Langer, *ib.*, p. 180.

que se limitan a confirmar los efectos (síntomas) tomando como punto de partida patógeno el conflicto infantil. La descripción fenomenológica de Krohn<sup>67</sup> citada por Dio Bleichmar<sup>68</sup> se ajusta a la figura de Salomé cuando el clínico se refiere a «los deseos de exhibición y de ser admirada» de la mujer fálico-narcisista y del «temor a la [...] humillación». Efectivamente, la descripción de Krohn no está lejos de la Salomé de Wilde, quien es humillada por el Bautista que la rechaza una y otra vez, a ella —la tan deseada por otros hombres— y a la Salomé de la leyenda, que pide venganza por su madre vituperada. Despechada y herida, lo manda matar.

Por su parte, la Salomé de Moreau ilustra lo que refiere Krohn expresando que ella «está centrada en afirmar el poderío de su sexualidad, de su belleza, más que [en] preocupaciones por los sentimientos hacia los objetos [personas]». Efectivamente, Salomé no siente ninguna compasión por aquel que la humilló ni por las consecuencias que les ocasione la traición que solicitara a los soldados cuando les manda decapitar al santo contra los deseos del rey. Desde la mayor indiferencia, ella desafía las órdenes de Herodes arriesgando la vida de sus súbditos para apoderarse de lo que desea: la cabeza de Juan. Se exhibe luego frente al Tetrarca y la corte bailando, según Moreau, con los pies desnudos en el charco de sangre del recién decapitado sin importarle ningún sentimiento y ciertamente sin arrepentimiento, lo cual es confirmado por la segunda tela de Moreau, *La aparición*, en la que claramente desafía sin temor la aparición de la cabeza decapitada y luminosa del Santo. Sin embargo, ¿serán todas las manifestaciones de Salomé únicamente consecuencia de la no resolución del complejo infantil, o entrará en juego una humillación más profunda de su narcisismo por ocupar el lugar de objeto de deseo y solo eso, como es el caso para Herodes, el Tetrarca, y el lugar despreciado por el Bautista? Frente a la humillación de ser deseada solo por sus dotes eróticas a la vez que rechazada por las mismas, Salomé se cobra un alto precio: la cabeza de quien humillara a su madre y ni siquiera se

---

67 Reflexiones sobre la histeria del psicoanalista A. Krohn (1978), «Hysteria. The elusive neurosis», *Psychol. Issues*, Monog. 45/46, Nueva York, IUP, ib., p. 182.

68 Ib., pp. 182-183.

rindiera a sus encantos como hicieron otros. La generación de la mujer joven que reivindica el lugar de la mujer de la generación anterior y el suyo propio. Lo que también resalta en Salomé es la relación con su propio deseo. Salomé desea un imposible: el beso del santo. En esta manifestación, la Salomé de la leyenda sería la perfecta histérica descrita en los manuales. Sin embargo, en este deseo también aparece el narcisismo herido y el deseo de reivindicar el deseo de la madre por su nuevo marido frente al juicio represivo de Juan.

Quienes hayan acuñado la leyenda<sup>69</sup> y quienes la hayan revivido en el siglo XIX no están desencaminados con respecto a la necesidad de reivindicación de las mujeres y de compensación narcisística. Posiblemente, muy a pesar de ellos, los hombres reconocen que la mujer tiene buenas razones para reclamar (la cabeza del Bautista que ha condenado la sexualidad de las mujeres) y que, a lo largo de la historia, se ha distinguido con síntomas que han sido calificados de histéricos (*hystera*=útero). En efecto, síntomas relacionados con la matriz no como causa sino como destino subordinado en la simbología patriarcal por su diferencia sexual, fuente de desvalorización. ¿Constituye la reviviscencia obsesiva de la leyenda de Salomé para los artistas y literatos del XIX una intuición acerca de cómo evolucionará la histeria en la mujer moderna? O, por el contrario, ¿construyen los artistas y literatos una representación de la mujer moderna en función de leyendas y mitos que pretenden demostrar su poder de seducción y su capacidad de indiferencia despiadada en función de su propio enaltecimiento? ¿Responde esta construcción a una realidad constatada, o más bien constituye una incitación para construir y confirmar un carácter femenino que finalmente justifique su vituperio? ¿Será que, frente a la amenaza que constituyen los deseos de emancipación de la mujer moderna, resulta necesario significarla en clave de crueldad?

---

69 Un estudio riguroso de la filóloga argentina M. R. Lida sobre Herodes asegura que la razón que tuvo el Tetrarca para matar al Bautista no fue la petición de Salomé o de Herodías, sino su «temible popularidad», y agrega el estudio que la leyenda cristiana de Salomé no parece refrendada por las fuentes históricas que ha consultado, en M. Rosa Lida de Malkiel, *Herodes, su persona, reinado y dinastía*, Madrid, Castalia, 1977, pp. 161-166.

El estudio más completo sobre la histeria relacionada con el sistema sexo-género ha sido desarrollado por la psicoanalista Emilce Dio Bleichmar,<sup>70</sup> quien señala que «el carácter estructural e intrínsecamente conflictual de la feminidad en nuestra cultura se demuestra y tiene su máxima expresión en la histeria, que se constituye en uno de los síntomas que lo pone en evidencia», y añade: «Las variantes de la histeria —la personalidad infantil-dependiente, la personalidad histérica y el carácter fálico-narcisista— constituyen una serie psicopatológica, cuyo eje lo constituye el grado de aceptación o rechazo de los estereotipos sobre los roles del género vigente en nuestra cultura: el profundo conflicto narcisista que la relación deseo-placer le provoca».<sup>71</sup> En otras palabras, Dio Bleichmar pone de manifiesto cómo el narcisismo de la mujer histérica —especialmente en la variante fálico-narcisista— está pendiente de cualquier atentado que devalúe su feminidad, y «que los conflictos inherentes a toda relación amorosa o sexual serán considerados afrentas narcisísticas a su posición de sujeto de deseo»,<sup>72</sup> como lo ilustran Salomé y su madre.

Hemos observado, al igual que Dio Bleichmar, la contradicción que caracteriza este tipo de deseo femenino:<sup>73</sup> se genera una contradicción para su sexualidad: el deseo del hombre coloca a la mujer en lugar de objeto deseado y este lugar la humilla y le quita todo erotismo y todo placer; al mismo tiempo, no puede prescindir de aquel. Como ejemplo, cito la frase de una paciente en tratamiento analítico: «En cuanto sentía que el deseo de él me colocaba en el lugar de ser *solo una mujer*, se me quitaban las ganas»,<sup>74</sup> y añade: «pero no puedo

---

70 Nos referiremos mayormente a los estudios de Dio Bleichmar, ya que consideramos que coincide con las investigaciones desarrolladas por un grupo amplio de psicoanalistas de género, tales como Meler, Tajer, Burin, Rosenberg, entre otras, y porque su exhaustivo repaso a los estudios sobre la histeria y sus conclusiones nos resultan las más enriquecedoras para ampliar el estudio sobre la subjetividad femenina.

71 E. Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria...*, p. 157.

72 *Ib.*, p. 192.

73 Dio Bleichmar ha desarrollado este punto en *El feminismo espontáneo de la histeria*.

74 Señalo con cursiva esta reflexión «solo una mujer», que se refiere a no ser valorada como persona sino solo como objeto sexual.

vivir si no me desean». En esta sucinta referencia podemos apreciar cómo el lugar de objeto en que la sitúa el deseo masculino ataca a su narcisismo ya que no es considerada como un sujeto en igualdad de condiciones con el hombre, e incluso le impide el placer. Sin embargo, parecería que su destino es situarse en dicho lugar de conflicto. En la práctica clínica nos hemos encontrado con conflictos de este orden, tal como describe el agudo análisis de Dio Bleichmar.

De modo que la histeria sería un representante por excelencia de la conflictiva asunción de la feminidad: esta se asume desde un discurso heterodesignante que coloca a la mujer en el lugar de objeto, es decir, que la subordina al deseo de un sujeto, y a la vez —por encarnar el objeto— dicho lugar resulta poderoso pero también devaluado (y dependiente del deseo del otro), lo que resulta una herida narcisística para quien se encuentra en esta posición. Resulta notable comprobar los estudios sobre la histeria de la segunda mitad del siglo xx que, de acuerdo con la denominación desde los años sesenta de «la personalidad histérica», reenvían a la representación de la mujer decimonónica que ha generado el poderoso discurso heterodesignante de la feminidad de la mujer moderna occidental. El movimiento surrealista en Francia «reivindica el término de belleza compulsiva para hacer de la histeria el emblema de un arte nuevo [*l'art nouveau* y su estética relacionada con *la femme fatale*], mientras que Jules de Gaultier inventaba la noción de *bovarysme*<sup>75</sup> para designar una neurosis narcisista con connotaciones melancólicas», según nos informa el *Dictionnaire*.<sup>76</sup> En efecto, imágenes de mujeres a las que nos hemos referido de los pintores románticos, tales como aquellas de los carteles de Mucha y las mujeres de Klimt, Rossetti, Mossa, entre otros, podrían muy bien ilustrar descripciones fenomenológicas sobre el carácter histérico del siglo xx: según Krohn, citado por Dio Bleichmar,<sup>77</sup> el carácter histérico hace que la mujer se presente como «débil, imperfecta o tonta» y cercana a la infantilidad. Añade que la mujer histérica «se siente más cómoda presentándose débil y

---

75 Que significa «al modo de Madame Bovary».

76 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 491.

77 E. Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*, pp. 182-183.



pasiva. Su pasividad e infantilidad es ego sintónica y una manera privilegiada de mantener el vínculo con el objeto». Sin embargo, el mismo Krohn asegura que la histérica no tiene nada de inocente y que, en el fondo, está animada por su hostilidad hacia el hombre<sup>78</sup> (figuras amenazantes de mujeres pintadas por Mossa, Regnault, Moreau, Munch). Asegura Terrier —mencionado por Dio Bleichmar—<sup>79</sup> que en los años ochenta del siglo xx la histeria reviste cada vez más un lado ofensivo, es decir, reviste «la forma clínica descrita por Reich, el carácter fálico-narcisista que en los años treinta era poco frecuente en la mujer. De todas las histerias, es la única que no adoptaría la máscara o el simulacro de la feminidad, no se presenta ni dependiente, ni inferior. ¿Será por eso que se la considera narcisista?». Según esta reflexión de Bleichmar, tendríamos dos tipos de histeria a lo largo del siglo xx: en el primer tercio, nos encontraríamos con el carácter histérico de la mujer pasivo, infantilizado, débil y aceptando ser el objeto de deseo del hombre desde un lugar evanescente y huidizo; y en el tercer tercio del siglo, nos sorprendería una tendencia fálico-narcisista que se caracteriza por afirmar su poder, reivindicar un lugar, usar su belleza y resistirse a la concepción de objeto. Ambos tipos se pueden reconocer en la mujer fatal finisecular creada por los románticos y los simbolistas.

Nos llama la atención la simetría de las formas que adquiere la histeria del siglo xx con la representación de la figura de la mujer de los artistas, literatos y filósofos decimonónicos. En la primera mitad del xix, pintores prerrafaelistas como los mencionados así como escritores románticos como Schlegel<sup>80</sup> aseguran que la esencia femenina hace de la mujer un ser débil, pasivo, entregado y complemento del varón, como asegura el historiador Michelet,<sup>81</sup> entre otros, y como lo desearan los poetas románticos ingleses, Keats, Shelley, Lord Byron y Wordsworth. Los carteles de Mucha y las pinturas de Klimt y Rossetti, entre muchos otros, documentarán estos propósitos de mujer

---

78 Ib., p. 188.

79 Ib., p. 191.

80 F. Schlegel y su obra *Lucinde*, Valencia, Natán, 1987.

81 Jules Michelet, *La femme* (1859), en -Tete.css, consultado en marzo de 2008.

silenciosa, lejana y quieta, comportamiento de la mujer que se corresponde al deseo de Kierkegaard en su *Diario de un seductor*,<sup>82</sup> aquella virgen que no se entrega para alimentar el deseo del varón y conservar la ilusión de aquel. En la segunda mitad del XIX con el simbolismo y decadentismo, la mujer adquiere para los artistas y literatos «un lado ofensivo»; el erotismo femenino se asocia al mal, se privilegia la belleza medusea<sup>83</sup> y su hipersexualidad (basándose en el concepto de Schopenhauer de incitadora de la *voluntad de vivir* —perdición del espíritu del hombre—, atributo más tarde refrendado por las teorías de Weininger sobre la hipersexualidad de la mujer),<sup>84</sup> y, en consecuencia, proliferan las pinturas como aquellas de Rops que ilustran textos misóginos, así como los cuadros de Moreau que inspiran escritos acerca de la crueldad femenina. La imagen de la mujer abyecta abunda en la literatura francesa, como es el ejemplo de Baudelaire, los hermanos Goncourt, Zola y su Nana, así como en la pintura se destacan aspectos reprochables de la mujer ligados a su poder de destrucción. Véanse las obras de Munch, Mossa, Rops y Moreau, entre otros.

Cien años más tarde, los estudios psicopatológicos sobre la histeria femenina detectarían dos tipos de manifestaciones: las tempranas del siglo XX más cercanas al infantilismo y a la figura dependiente de la mujer-niña y mujer-objeto (las mujeres de Rossetti y Mucha) y las más tardías (desde los años setenta) que reproducirían a la mujer fatal encarnada en Salomé, en la Esfinge, en las sirenas, en la mujer vampiro y en toda figura cruel y vituperable de la mujer que se desarrollara obsesivamente en el siglo precedente en la representación pictórica. Término a término parece coincidir la representación decimonónica con la emergencia de una histérica mujer moderna en el siglo XX: la idealización de la mujer por los primeros románticos decimonónicos, seguida por su vituperio en los tardíos simbolistas y decadentistas: en el siglo XX la histeria lánguida del primer tercio de siglo (tan difundida por el cine y la literatura) se transforma, en el último tercio, en el

---

82 S. Kierkegaard, *Diario de una seductor*.

83 Según refiere M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, p. 65.

84 Como ya lo hemos señalado en capítulos precedentes.

carácter fálico-narcisista reivindicativo, orgulloso de su feminidad, competitivo y desafiante (también difundido por el cine, la literatura y la publicidad). A la vez, podemos articular en estos dos procesos históricos los momentos fructíferos del feminismo: en el *xix* la lucha por el sufragio, obtención de los derechos ciudadanos en el primer tercio del *xx* y, desde la segunda mitad, el desarrollo del pensamiento feminista. Esto pudo haber contribuido (por reacción) a una modificación en la representación de la feminidad tanto en el discurso heterodesignante de la misoginia decimonónica como en la aparición (¿detección?) de dos tipos de histeria en el *siglo xx*. Al mismo tiempo, cabe preguntarse si esta lectura que los sabios del *siglo xx* hacen de la histeria no está en sí misma determinada por el discurso decimonónico sobre la definición de la feminidad... En cualquier caso, la heteronomía de la feminidad y autonomía de los comportamientos de las mujeres parecen alimentarse mutuamente. El feminismo —como movimiento socio-político y más tarde como pensamiento, reflexión y denuncia— no es ajeno a la reacción que se produce en el pensamiento hegemónico en cuanto a insistir en su versión de la feminidad, sea como ideal, como maldad o como patología.

En el *siglo xix* la aparición de la Primera Ola del feminismo de la mano de las sufragistas a mediados del *siglo* (contemporaneidad de la declaración de Seneca Falls en Estados Unidos con las revoluciones europeas de 1848), y más tarde la emergencia de las mujeres luchando codo con codo con los hombres en la Comuna de París en 1871, además de toda la lucha sufragista del último cuarto de *siglo* y de principios del *siglo xx*, constituyeron pretextos suficientes para abyectar a la mujer. La amenaza que supuso para el orden establecido la demanda de participación de las mujeres en igualdad de condiciones con los hombres contribuyó en gran medida a la proliferación de los discursos misóginos. Al principio del establecimiento de la democracia, cuando las mujeres eran llamadas a su papel reproductivo, la representación de la feminidad estuvo cercana a la virtud, al enaltecimiento de la mujer cuidadora y objeto de amor, conforme al deseo masculino y a una construcción ideal de la feminidad para su beneficio. Al avanzar el *siglo* y comprobarse que las mujeres no respondían totalmente a esta heterodesignación y que existían focos de insubordinación femenina frente a los mandatos patriarcales, se reviven los mitos meduseos, la mujer

como fuente de destrucción pasa a primer plano y se acuña la imagen de la *femme fatale*, que se incorpora a la sexualidad masculina en clave de erotismo ligado a la tentación satánica y al mal. Como señala Praz, el varón de fines de siglo se representa como una víctima de la maldad de las mujeres, del nuevo vampirismo femenino, de la mujer fatal.<sup>85</sup>

El eco de la conceptualización de la histeria en el siglo xx sigue el mismo modelo de la heterodesignación misógina del xix: en la primera mitad del siglo, en que el feminismo terminó por callar después de haber conseguido poner la primera piedra con el derecho al sufragio de las mujeres, y la necesidad de que las mujeres volvieran al hogar después del papel público que las dos guerras mundiales solicitaron de ellas, la psicopatología que se destaca en los estudios sobre las mujeres refiere a la infantilización, la dependencia, la melancolía, la pasividad, su cosificación, como también la define la investigación de Betty Friedan en los años sesenta. A mediados del siglo, Beauvoir revigora la perspectiva feminista con una obra que constituyó un salto epistemológico fundamental para la Modernidad. Diez años más tarde, el pensamiento feminista y la denuncia de la política sexual, del sistema sexo-género y de su complejidad crecen aceleradamente e irrumpen con fuerza en el pensamiento occidental.<sup>86</sup> La patología, en los años setenta, emigra al lugar de las Salomé del xix, es decir, a la llamada histeria fálico-narcisista. ¿Se trata de vasos comunicantes entre construcción de la representación de la mujer y la realidad, que termina esta por encarnarla en una coyuntura dada? ¿Acaso un grupo de mujeres —las que se consideran histéricas— constituyen un emergente psicosocial de los sistemas que sufre el sistema sexo-género en la Modernidad? ¿Se tilda de fálico-narcisistas a aquellas mujeres que rehúsan su lugar de objeto al igual que en el siglo precedente se vituperara a las incendiarias de París y a las sufragistas inglesas y americanas?

En todo caso, apreciamos una curiosa coincidencia: entre la creación de la mujer ideal de principio del xix y el resurgimiento en

---

85 M. Praz, «Belleza medusea», en *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, p. 65.

86 Ver capítulos anteriores.

la fantasía masculina de la Medusa finisecular, medió la aparición de la amenaza del desarrollo del movimiento feminista. Entre la aparición (¿detección interpretativa?) de la histeria de entreguerras del xx en su papel de lánguido objeto de deseo y la caracterización de los rasgos insurrectos fálico-narcisistas, medió la emergencia del pensamiento feminista y su desarrollo ciertamente perturbador para la ideología hegemónica masculina. Quizás esto signifique que la insurrección de las mujeres fue considerada medusea en el xix y patológica en el xx. Quizás la persistencia en el grupo de las denominadas históricas del siglo xx de estos dos modelos de feminidad acuñada en el xix —mujer pasiva y mujer insumisa— tenga varias lecturas: Una consistiría en estimar que la heterodesignación decimonónica enfermó a la mujer moderna. Otra, en considerar que el discurso decimonónico misógino se ha infiltrado en otra vuelta de espiral definitorio de aspectos femeninos y se adjudica a manifestaciones de personalidad las características ya construidas sobre la feminidad. Una tercera, que la denuncia de la histórica del xix acerca de su represión sexual ha persistido en un grupo de mujeres que denuncia en el xx el malestar por su heterodesignación. Una última es la que, de un modo u otro, se inscribe en un cuerpo de mujer con una protesta que debe ser acallada por el vituperio y/o la patologización<sup>87</sup> y que no es reconocida como una expresión de rebeldía, tanto en el siglo xix como en el xx.

Como quiera que sea, encontramos en las representaciones decimonónicas de la mujer una ilustración para las descripciones contemporáneas de la histeria femenina. Reconocemos el carácter histérico cercano a la pasividad e infantilismo representado por Rossetti, Mucha y Klimt, con un siglo de antelación, es decir, la representación de mujeres idénticas (intercambiables) y entregadas a la mirada del hombre en posición corporal de languidez, lo que correspondería a los deseos del nuevo patriarcado de construir una mujer sumisa, virtuosa, complemento del varón. Por otra parte —también ilustradas de antemano cien años antes por las múltiples Salomé de Moreau, Mossa, Regnault y Klimt, sin contar con las numerosas Medusa,

---

87 Véase el caso de Bertha Pappenheim referido a lo largo de este estudio.

Esfinge, Hidra, Pandora, Judith, Dalila, Eva y otras finiseculares—, reconocemos las descripciones sobre la histeria fálico-narcisística, tanto por su exhibicionismo como por su poderío sexual y su resistencia a la sumisión. La mujer fálico-narcisista, según Krohn (1978), muestra conductas de «desafío al peligro y a la muerte [...] en una tentativa de afirmar la omnipotencia y mantener a raya carencias y sentimientos de inferioridad». Reconocemos en esta descripción a la Salomé que desafía el poder del rey y la santidad del Bautista. Asimismo, cuando el clínico se refiere a la tendencia de estas mujeres a ser dominantes e impositivas podemos evocar las múltiples creaciones de personajes femeninos poderosos y crueles de la literatura decimonónica,<sup>88</sup> así como las representaciones que fueron popularizadas en las ilustraciones de Rops<sup>89</sup> con su desafiante *Pornokratés*, representación de la mujer moderna, que, ciega y desnuda, tiene como lazarillo un cerdo con rabo de oro (¿la lujuria?) y recorre la vida indecentemente, mientras «antiguos amores huyen espantados», según nos describe el artista. *La tentación de San Antonio* y *Encantamiento* son otras pinturas de Rops muy ilustrativas acerca de la amenaza que pesa sobre los varones: en ellas, mujeres desnudas con atributos sexuales muy hipertrofiados y enviadas por el mismísimo Satanás tientan a un santo varón, como en el primer caso, y a un eximio doctor, en el segundo; *Ella* y *Sirena saciada* de Mossa, figuras con rostro infantil y cuerpo hipersexuado, la primera yace en cucullas sobre un montón de cadáveres de hombres minúsculos, desnudos, obviamente sus víctimas, y la misma representación, aparece por segunda vez, en la *Sirena*, ahora con atributos de una gran ave de rapiña, después de haberse saciado —como su nombre lo indica— con los marineros de los barcos y poblaciones que allí aparecen destrozadas. Las múltiples Salomé, ya mencionadas, y la mujer vampiro de Munch, entre otras, completan tan colorida galería.

---

88 Como anécdota nos referimos a la novela inglesa de Henry Rider Haggard *Ella* (1887), que trata de una reina inmortal y maligna («aquella que debe ser obedecida») relacionada con el Continente Negro, concepto, curiosamente, que coincide con aquel de Freud para ilustrar el enigma de la feminidad. En esta novela se reflejan todos los prejuicios británicos sobre los pueblos salvajes y se da cuenta de una perspectiva altamente misógina acerca de la mujer (sin hombre) y el poder maléfico que puede desarrollar. En José A. del Valle, <<http://Bibliópolis.htm>>. Consultado en junio de 2008.

89 Véase la obra de Rops.

En definitiva, parecería que la representación de *mujer y mal* acuñada en la segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del XX, aquellas que desafían los peligros, compiten con los hombres y seducen por el poder de la belleza, corresponderían a la descripción de las mujeres fálico-narcisistas de los últimos treinta años del siglo XX. La pregunta es qué adviene primero, si las características «históricas» modernas o la representación de la feminidad por parte del arte, la literatura y la filosofía de la misoginia romántica. Resulta paradójico que Lacan se pregunte a fines de los años setenta: «¿A dónde se han ido las histéricas de antaño, esas mujeres maravillosas, las Anna O., las Dora?». <sup>90</sup> Por supuesto que las histéricas retratadas por Charcot en La Salpêtrière de París, con esas crisis floridas de mujeres, erotizadas, las unas, feroces, las otras, poseídas muchas de ellas por el demonio, o al menos eso es lo que los científicos deseaban mostrar en su afán documental, tanto en los títulos que ilustran las fotografías como en las posturas corporales de las pacientes, ya no existen en el siglo XX, para nostalgia de los «especialistas». Sin embargo, las mencionadas por Lacan, Dora y Anna O., son, precisamente, los casos de análisis fracasado, precisamente en dos mujeres de ¿carácter fálico narcisista? Anna O., como hemos expuesto en un capítulo precedente, se manifestó como una feminista de pro, cuya mejoría se debió a su participación social y política después de rechazar y criticar la intervención terapéutica de Breuer. Dora, por su parte, se opuso tenazmente al tratamiento de Freud y lo abandonó. Según Luce Irigaray, Freud no habría escuchado a Dora y hubiera intentado imponerle sus esquemas masculinos; por eso ella lo abandona, puesto que no puede decir nada, ya que la escucha masculina está obturada a los propósitos de las mujeres: «Ella le cierra la boca de diversas maneras. El análisis de Dora es solo el caso Freud». <sup>91</sup> A partir del comentario de

---

90 Jacques Lacan, en «Propos sur l'hystérie» (1977), citado en Micaela Hernández Abad, «Atrapadas entre el deseo y la prohibición: tres casos de histeria hoy», en T. Lartigue y M. Ureta (comps.), *Sexualidad y género, una visión psicoanalítica*, Buenos Aires/México, Lumen, 2005, p. 143.

91 En *Le Monde*, 7 de junio de 1985, propósitos recogidos por Roger Pol Droit y publicados por Éditions de Minuit (Web) con objeto de la aparición de la obra de Luce Irigaray *Parler n'est jamais neutre (Hablar nunca es neutro)*, París, Éditions de Minuit, 1985, obra en la cual plantea la tesis de que toda «habla» es sexuada, por más que ocupe un mismo lenguaje.

Irigaray nos preguntamos si Breuer y Anna O. sufrieron el mismo desencuentro y cuántas otras pacientes mujeres en divanes psicoanalíticos ortodoxos no han sufrido de la misma falta de escucha que las mueve al abandono del tratamiento, como denunció Millett en su *Política sexual*.<sup>92</sup>

Las resistencias de las pacientes freudianas contribuyeron, entonces, a ilustrar la leyenda de Salomé: desafiar al patriarca se volvía sinónimo de síntoma patológico. ¿No convendría cuestionarse la patología de las vírgenes de Rossetti y de la Salomé de Moreau y pensarlas más bien como efectos extremos productos de la heterodesignación de «la mujer» por parte del sistema sexo-género? ¿No convendría analizar las patologías llamadas «femeninas» a la luz del momento histórico y del lugar que ocupan las mujeres? El psicoanalista Green, mencionado por Dio Bleichmar, «pone de relieve la transformación histórica de la histeria —considerada por Freud como una represión erigida contra la satisfacción sexual— y la histeria actual, en la cual la sexualidad conserva su vigencia a través del deseo del objeto. Pero la naturaleza del deseo —añade Dio Bleichmar— sería más narcisista que sexual, de ahí que la pérdida, actuando como una herida narcisista, pueda conducir a la depresión».<sup>93</sup> La clínica psicoanalítica, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, refiere más a una personalidad histérica; a la existencia de un carácter histérico más que a la ocurrencia de casos límites como aquellos de Charcot. ¿Reflejará esta evolución el proceso de cambio de las mujeres en su relación con el sistema sexo-género y con la construcción de su feminidad?

---

92 K. Millett, *Política sexual*, p. 250, cuando expresa que Freud «ponía todo su ahínco en apartarlas de sus vocaciones, que, a su vez, eran aberraciones innaturales» y que podemos hoy, sobre la base de las nuevas perspectivas psicoanalíticas como aquella de Dio Bleichmar, preguntarnos si las protestas de las histéricas que desafiaron a Freud no provenían de la negación a rendir su narcisismo en términos de constituirse en objeto y no en sujeto. Que, traducido a las palabras freudianas de sus últimas críticas en *Análisis terminable...* anteriormente citadas, constituiría la no aceptación de la realidad analítica de que esta no les concedería un pene, por más que ella así lo hubiera esperado.

93 E. Dio Bleichmar, «El feminismo espontáneo de la histeria...», p. 174.



#### 6.4. De la histeria a la feminidad de la mujer moderna

Asimismo, en el siglo xx existe una divergencia de pensamiento acerca de la histeria entre la escuela francesa de Lacan y la escuela anglo-americana y es sobre todo esta última la que delimita la sintomatología y la distingue de otros trastornos llamados narcisistas. Para la escuela lacaniana (francesa), la histérica vendría siendo el modelo ejemplar de la teoría, puesto que el deseo es siempre deseo «del deseo del otro», que sería lo que la mujer histérica vehicula con la puesta en valor de su cuerpo, de su belleza y de su falicismo. Según Dio Bleichmar, «en Lacan la histeria abandona el ámbito de la psicopatología en la medida en que se presenta como el modo específico de estructuración del deseo humano» (el deseo es siempre el deseo del otro).<sup>94</sup> Dio Bleichmar considera que esta es una hipótesis «de tal nivel de generalización y poder de inclusión —la estructura del deseo humano es histérica, todo sujeto es entonces histérico— [que] hasta se desdibuja la contribución que esta explicación aporta a la comprensión de la sugestionabilidad presente en su sintomatología».<sup>95</sup> Para Dio Bleichmar, según el planteamiento lacaniano, «la relación de objeto no se da en forma directa y simple entre un sujeto y un objeto, sino que siempre se halla mediada por un tercer término: el falo»,<sup>96</sup> «basado en la teoría infantil»,<sup>97</sup> que —tal como revisamos en el capítulo dedicado a Lacan— es en relación con él como se diferencian las posiciones masculina y femenina que se caracterizan por tener el falo y ser el falo, respectivamente. En el caso de la feminidad, ser el falo consistiría en ser aquello que completa el deseo del otro (el otro que se sitúa en posición masculina y aspira a tener el falo o, dicho de otro modo, tener «aquello que le falta» y así obtener la falta), que representaría a la mujer-objeto; la histérica moderna y contestataria del siglo xx, de acuerdo con esta definición, estaría en una encrucijada entre encarnar el falo y tener el falo. Es decir, no poder determinar el objeto de su deseo y «para hacerlo se lanza al

---

94 *Ib.*, pp. 195 y 189.

95 *Ib.*, p. 190.

96 *Ib.*, p. 189.

97 *Ib.*, p. 188.

centro del triángulo edípico». <sup>98</sup> De modo que en el entrelíneas lacaniano podemos reconocer a la histérica como estando más cerca de la feminidad llamada normal que de la patología. En efecto, Krohn —desde otro ángulo— «sostiene que la personalidad histérica no implica psicopatología, solo cuando se desarrolla una neurosis, el síntoma es considerado por el Yo como egodistónico». <sup>99</sup> ¿Significa esto que la personalidad histérica si sintoniza con el Yo de las mujeres no es patológica? ¿Significa esto que la mujer que ha accedido a la feminidad que le ofrece el sistema sexo-género tiene una personalidad histérica? ¿Significa que dos autores tan contrapuestos como Lacan y Krohn <sup>100</sup> de algún modo ponen en relación la histeria con la construcción de la subjetividad femenina?

Más allá de dilucidar qué es la histeria para los diversos autores, nos interesa constatar, en las principales observaciones que estos hacen y que Dio Bleichmar refiere rigurosamente, las trazas dejadas por la heterodesignación decimonónica de la cual ha sido objeto «la mujer» o el estereotipo de lo femenino. Dio Bleichmar destaca la sugestionabilidad a la que está sujeta la histérica, y, a su vez, Kernberg expresa que tiene tendencia a la «sobreidentificación con las implicaciones de la fantasía, el arte y la literatura». <sup>101</sup> De modo que, si nos interrogamos acerca de la hipótesis de que la heterodesignación decimonónica habría influenciado a un grupo de mujeres modernas, estaríamos frente a una posibilidad que apunta a que lo que acontece primero es la construcción de la representación y su heterodesignación y, luego, la consiguiente interiorización por parte de las mujeres que se transforman en las lánguidas entregadas del *Art Nouveau* y en las Salomé del siglo xx, y que esto acontece en quienes poseen un rasgo de personalidad (¿histérica?) susceptible de dejarse sugestionar, imitando al arte y a la literatura. Resultaría interesante incursionar a lo largo de la historia si la representación de la feminidad en otras coyunturas fue efectivamente interiorizada

---

98 Ib.

99 Ib., p. 187.

100 Krohn, seguidor de la Psicología del Yo de Anna Freud, y Lacan, férreo opositor de esta línea de pensamiento.

101 Ib., p. 177.

por un grupo de mujeres, denominadas *histéricas* —como se ha venido haciendo desde la medicina de la antigua época egipcia—, pudiendo aquella (la representación) ser integrada pasivamente o rechazada en rebeldía sintomática.<sup>102</sup>

Podemos plantearnos de qué depende la mayor o menor permeabilidad en la construcción de la subjetividad femenina, frente a la representación que se le ofrece, según la coyuntura patriarcal. Los matices que las subjetividades femeninas presentan y que han sido, de preferencia, clasificados por la psicopatología como enfermedades de las mujeres (neurastenia, histeria, trastorno narcisista, personalidad infantil, melancolía, depresión y tantas otras que han poblado la historia de la psiquiatría y del psicoanálisis desde su inicio) cursan con una versatilidad que acusa la diversidad de la construcción de las subjetividades. La singularidad con que las mujeres acceden al lugar que el sistema sexo-género les depara, y que se refleja en los distintos modos de situarse en dicho sistema, testifica una estructura más compleja que aquella heredera de una heterodesignación. Si la supuesta normalidad femenina que nos enseñó Freud (buscar la maternidad como destino de la insatisfacción fálica y de la castración) no conviviera con otros modos (que el Maestro consideró «complejo de masculinidad» por no poder llamarlos de otra forma y que sus seguidores han calificado como patologías), el progresivo avance de las mujeres hasta ser un sujeto en toda la extensión de la palabra no habría sucedido. La herida narcisista que acusa la histérica cuando es colocada en el lugar del objeto da cuenta de una autopercepción inconsciente distinta de aquella conceptualizada por los propósitos hegemónicos.

A este respecto, Dio Bleichmar se pregunta: «¿No sería más consecuente considerar la sexualidad [...] como un efecto de una estructura simbólica en la cual el narcisismo es lo determinante? ¿Estará insatisfecha la histérica porque encarna el deseo, o justamente por haber sido elegida para encarnarlo y no encontrar, en el sistema de

---

102 Punto de partida para nuevas investigaciones sobre la misoginia patriarcal secular y su efecto sobre la construcción de la subjetividad femenina a lo largo de la historia.

representaciones que se le ofrecen para definirse, otras formas, otros significantes que la ayuden a representarse como sujeto?». <sup>103</sup> Efectivamente, las formas que le permiten a un cierto tipo de mujer la identificación con un modelo de feminidad que la sitúa como objeto difieren de aquellas que —transitando en silencio a través del síntoma— crean la resistencia a serlo, precisamente porque actúan por omisión. Ambas maneras de acusar la heterodesignación nos remiten directamente a la oferta que brinda la construcción de la representación de la mujer moderna confeccionada por la misoginia romántica y refrendada posteriormente por la ciencia, el arte, la literatura e, incluso, el psicoanálisis. Dos caras de una misma moneda: la mujer subordinada y la mujer rebelde: la intención arbitraria masculina de subordinación de las mujeres (que da lugar a la construcción de la mujer-objeto) construye —al mismo tiempo y como consecuencia de su arbitrariedad— la duda de que, efectivamente, ellas consientan subordinarse (lo que da lugar a la fantasía de la mujer rebelde, insubordinada, maligna y vengativa). Es decir, la cara oculta de los esfuerzos de jerarquización, que sería la certeza negada (para el colectivo masculino) de la arbitrariedad de la misma, <sup>104</sup> construiría, en las mujeres, la hermenéutica de la sospecha, punto de fuga para el cuestionamiento de la heterodesignación.

Otra pregunta se impone al revisar lo que los autores modernos dicen de la histeria: ¿acaso los desarrollos posteriores a Freud no han sido en cierto modo perjudicados por los mismos propósitos hegemónicos de la medicina del siglo XIX? El falicismo de la histeria, según asegura Dio Bleichmar, sigue estando en la base de la comprensión del cuadro, aunque tenga múltiples lecturas. Las dos tendencias que se perfilan en el psicoanálisis actual acerca de la comprensión del falicismo de la histeria —que, sin embargo, difieren— giran igualmente en torno a la primacía del signifiante fálico. Para la línea norteamericana, más cercana a la psicología del Yo, heredera de Anna Freud, la histórica representaría el «mayor monto

---

103 *Ib.*, p. 191.

104 Punto de partida para nuevas investigaciones acerca de la diversidad de la subjetividad femenina y de su posibilidad de autonomía y resignificación, para usar los términos de Benhabib y Amorós, en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*.

de bisexualidad presente en la mujer» y sería «sinónimo de homosexualidad y de disputa del papel del padre en la posesión de la madre». Para la escuela francesa, opuesta a la mencionada, la mujer —desde el lugar de posición femenina que consiste en hacerse cargo de representar la falta, lo ilusorio del falo— se apartaría de la masculinización y «ejercería una estrategia de poder en la así llamada *feminidad como mascarada*» encarnando, ella misma, el falo.<sup>105</sup> Sin embargo, en otro de los matices lacanianos, la histérica se presenta como atrapada por el falo en la disyuntiva de la determinación del objeto de su deseo: ser o tener el falo. «Por un lado, la exaltación del cuidado y la belleza corporal de la mujer histérica identificaría su cuerpo con el falo; a su vez se identificaría al hombre, a su deseo —tratando de averiguar por procuración cómo y qué es una mujer— y a su ideal del Yo masculino para comprobar, compitiendo con él, la carencia fálica» explica Perrier, seguidor de Lacan.<sup>106</sup>

Ambas explicaciones son tributarias de la hipótesis freudiana fundacional que tanta crítica ha tenido en las líneas feministas, incluso psicoanalíticas, de la tan traída y llevada *envidia del pene* de la niña y futura mujer. Al igual que Freud asegura, al final de su vida, en el texto *Análisis terminable...*, el psicoanalista contemporáneo Krohn (representante de la línea norteamericana), citado por Dio Bleichmar, interpreta que Dora (paradigma de la histeria moderna) lo que desea realmente es poseer un pene propio, y deberíamos concluir que, frente a la imposibilidad que registra durante su tratamiento con Freud, abandona despechada. Lacan, en su re-lectura freudiana, asegura que lo que la histérica persigue es el falo<sup>107</sup> y no el pene. Falo entendido como lo ilusorio de la valoración de la completitud (de tenerlo «todo»). El deseo de maternidad cursará, según esta óptica, hacia un sustituto simbólico del falo: el hijo. En torno a la primacía del falo es que la mujer femenina se rendirá a su lugar de objeto y es en torno a la misma primacía que la histérica no podría hacerlo del todo y quedaría atrapada entre ser o poseer el falo.

---

105 J. Lacan, mencionado por Dio Bleichmar, «El feminismo espontáneo de la histeria...», p. 190.

106 *Ib.*, p. 189.

107 *Ib.*, p. 188.

Sin embargo, en la clínica que hemos repasado y en nuestra experiencia, en general, no parecen encontrarse estos ejemplos de histeria en su sentido más definido como infantilismo y carácter histérico, por una parte, y carácter fálico-narcisista, por otra. Pensamos que es más común observar una «histeria mixta», contradictoria, que aparece en los divanes, tanto asociada a una neurosis como a un malestar causado por «el problema que no tiene nombre» debido al lugar que ocupa la mujer en el sistema sexo-género.<sup>108</sup> Se trata de mujeres que esgrimen su feminidad a modo de mascarada y de languidez, pero que están incómodas con su compromiso de situarse en el lugar de objeto de deseo aunque sea, aparentemente, lo que con la mascarada buscan. El concepto de *mascarada* como ocultamiento de la masculinidad que conceptualizara Joan Rivière en 1929, y que en su momento fue un aporte significativo,<sup>109</sup> ha sido criticado por Rosenberg en el sentido de que naturaliza los papeles sociales de la feminidad y la masculinidad; podemos ampliar esta crítica a toda la interpretación sobre las mujeres que se rebelan en su lugar «tan solo femenino» aspirando a funciones consideradas «masculinas». La psicoanalista reprocha el punto de vista de Rivière puesto que «da por sentado [...] que una mujer que se dedica a la actividad intelectual o profesional, y la desarrolla con algún grado de eficacia social, queda inscripta, ilegítimamente, del lado de la masculinidad (atributo que puede ser robado)». Sus estrategias de relación son pensadas como el disimulo necesario para encubrir el robo (simbólico) del pene (imaginario), no sufrir represalias y obtener el reconocimiento de su «masculinidad».<sup>110</sup>

Al igual que la histérica fálico-narcisista, como la denomina Dio Bleichmar, la mujer que describe Rivière reclamaría «el derecho de una vida similar a la del hombre, ya que su Ideal del Yo del género aspira para sí a desempeñar papeles tipificados socialmente como masculinos, y el desarrollo del Yo alcanzado le permite obtenerlos si

---

108 Por emplear el concepto de Friedan, en Á. Perona, «El feminismo americano...», p. 129.

109 Véanse capítulos precedentes.

110 M. Rosenberg, «Representación de la diferencia sexual», pp. 70 y 71.

se los propone». <sup>111</sup> Para Dio Bleichmar, dichas histéricas pueden decidir renunciar a la feminidad tradicional o integrarla en conflicto con su narcisismo. No es una aspiración ilegítima de la mujer considerada fálico-narcisista como pretendía Rivière y por ello la crítica de Rosenberg es válida: aspirar a otras tareas que no sean las de cuidar de la reproducción como manda la construcción del género sería uno de los derechos básicos de las humanas. <sup>112</sup> El hecho de que los hombres hayan ocupado todos los lugares donde el humano se desenvuelve como sujeto de enunciación, acción y poder no quiere decir que esos lugares sean «lugares masculinos». Son, simplemente, lugares humanos que han sido cooptados por un grupo, los varones, y en virtud de su apropiación excluyen de ellos a las mujeres perfectamente capaces de ocuparlos. Precisamente, el conflicto narcisista de la histérica del que nos habla Dio Bleichmar tiene que ver con esto. Y «esto» no es ni más ni menos que la legítima aspiración a acceder a ser sujeto de la historia y no ocupar un lugar subordinado. ¿Son entonces las histéricas las representantes sintomáticas del feminismo? El estudio de Bleichmar al que nos hemos referido ampliamente lleva un título muy sugestivo: *El feminismo espontáneo de la histeria*. ¿Refleja el feminismo espontáneo de la histeria del siglo xx un eco de la frustración que sufrieran las mujeres incendiarias y luchadoras que aspiraron a los lugares humanos que ofrecía la democracia naciente del siglo xix y de los cuales fueron excluidas?

Para Dio Bleichmar, «si la histérica es dependiente y pasiva, ejemplificando la condición esencial de la mujer en nuestra cultura, esta defensa es la expresión de una *condición de estructura*». <sup>113</sup> La psicoanalista se pregunta por qué se ha reducido la problemática de la histérica a la sexualidad y si no será esta reducción de su condición humana a su sexualidad lo que causa el malestar histérico. <sup>114</sup> Esta

---

111 E. Dio Bleichmar, «El feminismo espontáneo de la histeria...», p. 192.

112 La denominación de «fálico narcisista» por la psicopatología contemporánea indica ya una definición implícita, relacionada con la supuesta masculinidad y su autovaloración en cierto tipo de mujeres. Se considera, por lo tanto, patológico buscar otras funciones que las recomendadas para la feminidad.

113 Ib., p. 208.

114 Ib., pp. 209-210.

afirmación nos remite a la representación de la feminidad de la mujer moderna tanto en el siglo XIX como en buena parte del XX, situada e imaginada únicamente desde su sexualidad, ya sea en el erotismo o en la maternidad. Para esta autora existiría una confusión en los estudios acerca de la subjetividad femenina entre feminidad y sexualidad, entre el ser social y el erotismo, ya que la feminidad no tendría que ver con el juego de las pulsiones, sino «con el conjunto de las convenciones que cada sociedad sostiene como tipificadores de lo femenino y lo masculino».<sup>115</sup> Abrazar lo femenino —como se propone en un principio la histérica— significa, en este orden simbólico que nos rige, acceder a un lugar devaluado. Las consecuencias de la queja histérica tienen más que ver, por lo tanto, con el narcisismo que con su sexualidad. El narcisismo tiene una faceta importante para la construcción del sujeto y es su función como valoración de los individuos. Lo masculino valorizado por el sistema sexo-género sobre lo femenino es suficiente para producir una herida narcisista en quien asume su feminidad. Las diversas formas de histeria que hemos referido a lo largo de este capítulo muestran la diversidad de conflictos con los avatares de la asunción del género femenino. «El espectro de perfiles psicológicos y psicopatológicos [descritos como histerias] [...] tienen en común el trastorno narcisista del género que toda mujer padece en mayor o menor medida», señala Dio Bleichmar.<sup>116</sup> La supuesta homosexualidad de la histérica o su complejo de masculinidad consistirían en un deseo de apropiación no de un pene, sino «de los derechos y de los modos de acción tipificados como masculinos».<sup>117</sup> Su sexualidad podría verse dificultada como consecuencia de su espontáneo rechazo a constituirse en clave de inferioridad al hombre y sería secundaria al atentado contra su narcisismo.

Esta conclusión a la que llegan las reflexiones de Dio Bleichmar y el contraste que advertimos en ellas con los propósitos de otros autores acerca de la histeria nos muestran que aún hoy la lectura psicoanalítica tradicional tiene dificultades para escuchar el mensaje

---

115 *Ib.*, p. 211.

116 *Ib.*, p. 216.

117 *Ib.*, p. 218.



de la histeria, paradigmático de la construcción de la subjetividad femenina de la Modernidad. Si bien el mensaje de la histeria fue relativamente decodificado por Freud al reconocer los efectos de la represión de la sexualidad en las mujeres de su época y luego fue descentrado de lo anatómico por Lacan al insistir que el conflicto pasa por la castración que tanto hombres como mujeres sufrimos (el aspecto ilusorio del falo y el sujeto atravesado por su economía), seguimos encontrando, en los propósitos actuales, hebras de misoginia decimonónica que llaman la atención. La mayor parte de las teorías frente a la histeria siguen girando en torno a la ausencia de pene y de su deseo en la mujer, con independencia del lugar que ocupa en el sistema sexo-género, lo que no es de extrañar puesto que, en general, los estudios de género les son ajenos al psicoanálisis canónico.

Llama nuestra atención, sin embargo, que ciertos estudios que contemplan la variable género no abandonen los clásicos supuestos de los fundamentos anatómicos de la construcción de la subjetividad y no reconozcan en la histeria más que los conflictos con la sexualidad. Ciertos ejemplos de viñetas clínicas nos hacen interrogarnos acerca de la pervivencia —tanto en los y las psicoanalistas como en la fantasía de las pacientes— de lo que el psicoanálisis clásico formulara para definir el descontento femenino: su deseo de pene, como tal órgano y no solo por su significación, como había señalado Freud. Para Hernández Abad, psicóloga clínica y psicoterapeuta psicoanalítica, la histérica estaría atrapada entre el deseo y la prohibición porque querría «reafirmarse como no-castrada», y añade: «se entienden, entonces, los movimientos que hace la histérica: que ande a la caza del pene que no tiene para completarse por lo menos en su fantasía, ya que no soporta la idea de no tenerlo, de estar incompleta, de ser mujer; y que, al mismo tiempo, huya del pene del hombre para que no le recuerde que ella no lo tiene o que se comporte como si toda ella fuese un pene, o que, huidiza, se las ingenie para deslizarse de entre los brazos del amante».<sup>118</sup> Animada por esta hipótesis, la terapeuta refiere varias viñetas clínicas que tienden a probar su afirmación o más bien a demostrar la dificultad de las histéricas con la sexualidad.

---

118 M. Hernández Abad, «Atrapadas entre el deseo y la prohibición...», pp. 156-157.

De una de ellas recojo la siguiente intervención: «En otra sesión, Luisa [paciente referida en la viñeta clínica] dice: “Todo sería tan fácil con abrir las piernas y ya... pero ¿qué voy a encontrar al abrirlas? Un pene”; y yo [la psicoanalista] le digo: “Pero no uno tuyo”». Luisa continúa: «Bueno, un hoyo, un hueco, un vacío». Cito esta intervención por varias razones: primero porque en toda la presentación que hace Hernández Abad del problema de la histeria, en una obra que se titula *Sexualidad y género* de un grupo de psicoanalistas que se han ocupado de la cuestión, no hay, según nuestra apreciación, ninguna referencia al género como constructor de la dificultad con la feminidad que denuncia la histeria. En segundo lugar, nos llama la atención la intervención de la psicoanalista tan cercana a la letra de la teoría que refiere directamente al órgano y no a su significación. En tercer lugar, nos preguntamos en qué medida la paciente —por amor de transferencia y por deseo de situarse como buena paciente respondiendo al deseo de la terapeuta— le confirma verbalmente la alusión a la castración *real* (y no simbólica) cuando se refiere al «hoyo, hueco, vacío». Esta última posibilidad nos deja pensativas en lo que se refiere a una transmisión involuntaria en los divanes de las tesis masculinistas de las teorías que examinamos en capítulos anteriores. Al menos, Lacan hace que el pensamiento psicoanalítico se mueva en otro registro sin permanecer en el anatómico, que nos sigue recordando las teorías misóginas que datan desde Hipócrates y Galeno.

Podemos pensar, a partir de este mínimo ejemplo de intervención psicoanalítica, que los y las psicoanalistas que perpetúan la teoría clásica frente a las patologías femeninas se arriesgan a convertirse en los/as transmisores/as de las creencias patriarcales del sistema sexo-género. No es el lugar del diván aquel del refuerzo del orden simbólico existente, sino más bien de apertura de un espacio crítico que permita la resignificación de los lugares genéricos. Como bien señal Castoriadis, y lo volvemos a mencionar, la noción de Ley, tanto como la noción de lo simbólico, tienden a borrar a la sociedad instituyente dejando solo a la vista la instituida.<sup>119</sup> Así como el desarrollo de Dio Bleichmar sobre las psicopatologías de las mujeres y

---

119 Cornelius Castoriadis, *Psicoanálisis, desarrollo de Castoriadis*, en <magma.html>, consultado en noviembre de 2008.

su relación con el sistema sexo-género nos permite cuestionar la sociedad instituyente, los propósitos de aquellos/as psicoanalistas que, aun declarando una perspectiva de género, usan a esta como complemento del discurso hegemónico no hacen más que legitimarla. A nuestro entender, la así llamada patología histérica denuncia el malestar de las sujetos al tener que admitir el lugar que les depara el sistema sexo-género. Pensamos que el malestar de tener que admitir una posición de segundona constituye un atentado al narcisismo de las mujeres en general, ajeno a las patologías propiamente tales, y este malestar se manifiesta en mayor o en menor medida y de diversas formas. Unas, en el diván del analista, buscando deshacerse del dolor psíquico, otras, reclamando directamente en movimientos sociales, otras en la Academia desarrollando pensamiento feminista, y, finalmente, la gran mayoría de ellas, sufriendo el malestar que no tiene nombre que detectara Friedan, como si fuera su sino.

Nora Levinton nos entrega una clave para comprender la formación de la feminidad en su encrucijada con la sexualidad, lo que permite incorporar la propuesta de Hernández acerca del binomio «deseo/prohibición» desde otro ángulo. Se trataría de la contradicción que el propio sistema sexo-género ha construido con respecto a la representación del lugar de «la mujer» en el deseo y en la sexualidad. Por una parte, se le ha pedido la virtud, la fidelidad y el control de las pasiones, se ha valorado la virginidad y el misticismo como en la primera representación de la mujer romántica y, a la vez, se ha solicitado de ella ser objeto erótico para estimular el deseo masculino y desarrollar una belleza poderosa y fascinante como en la representación de finales del XIX de la mujer fatal. La mujer que se encuentra atrapada entre el deseo y la prohibición sería aquella obediente a ambas ofertas de la heterodesignación: por una parte, encarnar la belleza que refiere a la sexualidad y, por otra, reprimirla para conservarse a salvo de ella y guardar la virtud. Un reclamo narcisista —no transformarse en objeto de uso sexual— (según el análisis de Dio Bleichmar), condimentado por un mandato *super-yoico* —preservar el buen nombre y el honor— (según el análisis de Levinton),<sup>120</sup>

---

120 N. Levinton, *El superyó femenino...*, p. 192.

completaría una panorámica en la cual se desenvuelve la mujer moderna. La niña, según Levinton, soporta una mayor censura que el niño con respecto a la investigación de su sexualidad y cuando llega a la adolescencia la contradicción se acentúa. En la pubertad, asegura Mabel Burin, se resignifican el deseo hostil y el juicio crítico<sup>121</sup> en cuanto que su destino de género se combina con su sexualidad. Se hacen más evidentes las exigencias de asumirse como objeto de deseo sexual y de cultivar la ética de cuidado (según concepto de Gilligan) por su cercanía a la edad adulta y a la supuesta maternidad.<sup>122</sup> Virtud materna y objeto erótico se contradicen: el mensaje que recibe la adolescente en cuanto a cultivar su cuerpo, su belleza y su atractivo se ve coartado por los mandatos de control de la sexualidad por parte de los adultos y por el temor y repudio social del embarazo adolescente. Esta contradicción, a la vez, se inscribe en clave de vituperio de la mujer/maldad/erotismo, tal como lo estimula una de las representaciones patriarcales: a lo largo de todo el crecimiento de la niña púber, los mensajes se refieren a la necesidad de reprimir la agresividad y los deseos de poder. Como señala Levinton, «la mayor inhibición de la expresión de agresividad impuesta por las restricciones que se van formalizando en el proceso que configura la subjetividad de las niñas, y el hecho de dejar aflorar la hostilidad promueve el sentimiento de “ser mala” codificado como un rasgo incompatible con “ser femenina”». <sup>123</sup> De modo que la otra cara del mandato del erotismo de la mujer para el beneficio del varón se acompaña de un refuerzo de la pasividad y del abandono de los deseos de poder. Por una parte, se incita a la mujer a desplegar su belleza para el desarrollo de un supuesto poder, y, por la otra, se la censura y se la estimula a usar su belleza desde un lugar de objeto

---

121 Conceptos que abordamos en el punto de este capítulo destinado a la construcción de la moral de las mujeres en M. Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», p. 80.

122 Véase en la actualidad toda la tecnología de género dedicada a las muchachas para convertirlas en objetos de deseo masculino y véase también la ocurrencia de las patologías alimentarias en esta franja etérea, en M. I. Punta de Rodolfo, «Esqueletos a la moda. Institución actual del cuerpo de mujer», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000, p. 259.

123 N. Levinton, *El superyó femenino*, pp. 192-193.

pasivo. Es decir, se suscita así una dinámica de deseo y prohibición que se encuentra, en general, en la sexualidad de las mujeres modernas como consecuencia de la construcción de su feminidad.

Las mujeres no solo son inducidas a reprimir el poder que les concedería su belleza, sino toda forma de poder, que los y las autores/as asocian con la posesión del falo (que no del pene) y, según refiere Abelin Sas, esto tiene sus consecuencias en la construcción de la subjetividad femenina. «Es como si la mujer estableciera una ecuación inconsciente —expresa la psicoanalista— entre su fuerza fálica y el poder castrador de una bruja»; añade: «es como si se sintiera intensamente culpable y esperara ser castigada (con abandono o pérdida de su feminidad) si se independiza o adquiere los atributos que con frecuencia son considerados fálicos». <sup>124</sup> Estos mensajes de los otros cercanos y de las instituciones de lo simbólico <sup>125</sup> contribuyen a construir el *techo de cristal* en palabras de Burin, <sup>126</sup> que interiorizará la mujer moderna y que cursa como una constante discriminación laboral, intelectual y profesional que, en cierto modo, las mujeres admiten. No solo, entonces, la herida al narcisismo de las mujeres se producirá al verse contempladas como objeto sexual, sino también al no ser reconocidas como semejantes en aquellas tareas de sublimación. La constante retroalimentación entre el *techo de cristal* interno y las condiciones externas de segregación laboral hace que las mujeres puedan abandonar la dependencia económica con esfuerzo y dificultad. De modo que salir de la pasividad y del destino subjetivo al que ha sido empujada trae consigo conflictos, ambivalencias y contradicciones. No debemos asombrarnos de encontrar opositoras al proceso de emancipación y liberación entre

---

124 Graciela Abelin Sas, «La leyenda de Schehrezade en la vida cotidiana», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 47.

125 Hasta hace algunos años la educación para muchachos y muchachas era diferente. Estudios actuales señalan que en la actualidad, consciente o inconscientemente, los docentes apoyan más a los hombres en las materias científicas y a las mujeres en las humanísticas, en K. Araujo y Claudia Moreno, *Nudos críticos para la igualdad. Género y educación superior en Chile*, doc. 3, Progénero, U. Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Progénero, 2005.

126 M. Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables».

las filas de mujeres y que las reivindicaciones por la igualdad de derechos, que iniciáramos en el siglo XIX, avance con tanta lentitud. A la resistencia masculina se suma la complicidad inconsciente de aquellas mujeres que han internalizado los rasgos femeninos que benefician al patriarcado. Una vez más, esto tendría que ver con el narcisismo: si la feminidad construida en clave de subordinación y de lugar secundario es lo que valora el sistema sexo-género, cualquier manifestación de rebeldía y subversión de las mujeres será fuente de descalificación y reproche y, como un *boomerang*, se volverá contra ellas y su autoestima. Por otra parte, conformarse con el lugar que el sistema les propone también lleva consigo una herida narcisista. Como hemos expuesto anteriormente, «aquello que perturba la feminidad es la feminidad misma tal cual está establecida».<sup>127</sup>

Finalmente, ¿dónde encuentran la valoración las mujeres que pretenden resolver tal conflicto? Aparentemente, en el ejercicio de la maternidad. El mito de Deméter y Perséfone, el reencuentro con la madre al interior de sí misma, es la salida que le propone al conflicto de la feminidad el discurso de la Modernidad. Recordemos que Freud legitima esta aspiración como aquello que compensa a la mujer por haber nacido mujer (castrada). En lugar de reclamar el «falicismo» en el mundo de los iguales, las mujeres pueden hacerlo en la procreación: aceptar ser un objeto de deseo del hombre a cambio de un hijo/a. Para Freud y sus seguidores, este destino constituiría la feminidad normal y la revalorización de la mujer que se percibe como castrada. Otro destino estaría dentro de lo desviado: renuncia o masculinidad. El referente de la maternidad como posible puerta de entrada para la valoración de la fraternidad democrática moderna polariza a la mitad de la humanidad, a todas las mujeres entre dos extremos: ser madre valorizada o situarse en los márgenes del mandato con variados costos. Nos encontramos con una gama diversa de mujeres que reciben valoraciones y connotaciones según convengan o no al sistema sexo-género de los nuevos patriarcas.

---

127 E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina...*, p. 420.

La peculiaridad descrita por Freud en su artículo de 1910 «Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre», en la que convive la atracción por la virtud materna, a la vez que por la «indecencia» de la sexualidad femenina —que se superponen en la fantasía masculina en un solo objeto de deseo—,<sup>128</sup> proporciona una matriz para la construcción de la feminidad que se desenvuelve en una escala que va desde la prostituta a la madre interdicta por el mandato paterno. La pauta de valoración de las mujeres por parte del sistema recorre una amplia gama en función de esta dicotómica representación de «la mujer»: en un extremo, tendríamos a quienes usan «indecentemente» de su sexualidad, la prostituta y la homosexual; en el otro, la heterosexual madre y dedicada solo a su maternidad. En medio, desfilan en una escala jerarquizada las mujeres solteras, las heterosexuales que no han optado por la maternidad, las madres fálico-narcisistas o profesionales que compatibilizan el acceso al mundo «masculino» con la maternidad, aquellas que siendo madres no acceden a un ejercicio profesional y deben contentarse con un trabajo poco remunerado y la exigencia de las dos jornadas laborales, aquellas jefas de hogar que han decidido vivir sin pareja o que han sido abandonadas, etc. No se nos escapa que esta valoración no se produce solo en función de la maternidad o de la situación en el género, sino que se complejiza por el cruce de clase, etnia y raza que suceda. Léase que la mayor valoración será dada a la mujer blanca, heterosexual, madre y burguesa (o clase dominante) y la menor, a la mujer homosexual sin hijos perteneciente a una minoría étnica y a la clase trabajadora. Dentro de esta panorámica, múltiples cruces son posibles y componen los matices de la valoración de las mujeres. En cualquier caso, el sistema sexo-género que nos rige guarda un lugar que exige a las mujeres del vituperio, y es aquel de la «buena madre». Esta cualidad redime aún hoy a las mujeres de su calidad de mujer. No obstante esta jerarquía valorativa, podemos considerar que un concepto más amplio de valoración para las mujeres pasaría por adecuarse a cualquiera de las representaciones acuñadas por los hombres, y su desvalorización, por intentar zafarse de ellas.

---

128 Concepto anteriormente desarrollado.

Sin embargo, la hermenéutica de la sospecha nos hace pensar que este deslizamiento que se pide a las mujeres modernas —desde su sexualidad a la maternidad— no responde solo a lo que Freud describe como un peculiar objeto de deseo para el hombre. Es posible que en parte así suceda, pero la primera piedra que instaló el patriarcado moderno ilustrado fue el refuerzo inapelable de la división sexual del trabajo, esto es, el destino doméstico de la mujer, por lo tanto, el cuidado de la reproducción de la humanidad a partir de ensalzar la maternidad. La polarización entre «prostituta» y «madre», que parecería atraer a los hombres de la Modernidad, daría cuenta de una contradicción de lo que hemos llamado la negación inconsciente de la igualdad de los sexos, que los varones desarrollan con el fin de no perder su poder de dominación. La certeza de la valoración de la mujer la tiene el *infans* antes de percibir la castración femenina. Esta creencia en la igualdad de hombres y mujeres, en una pirueta interpretativa, es destruida en función de la demostración de la castración de la madre según una «prueba de realidad».

Pero, tal como señala Octave Mannoni citado por Fernández,<sup>129</sup> las creencias persisten más allá de la realidad. Esta afirmación se basa en el escrito de Freud que señala que «el niño, cuando toma por primera vez conocimiento de la anatomía femenina, descubre la ausencia de pene en la realidad, pero repudia el desmentido que la realidad le inflige, a fin de conservar su creencia en la existencia del falo materno»; en otras palabras, el niño, en un comienzo, no puede creer en la inferioridad de la madre (mujer) hasta que no se da cuenta de que no tiene pene, momento en el cual ya ha comprendido la valoración que a este se le otorga. De modo que la ilusión de la madre fálica es destronada por una creencia, aquella de la valoración del pene, de la existencia real de una representación del falo. Al niño le cuesta admitir que lo que intuía en un comienzo no es así, y no quiere reconocer la evidencia: la madre no tiene pene. Ahora bien, si convocamos a favor de nuestra reflexión las teorías de Lacan, quien muestra lo ilusorio de la posesión del falo tanto en hombres como en mujeres (por lo tanto, desmonta al pene de su calidad de

---

129 A. M. Fernández, «De eso no se escucha...», p. 149.



prueba de realidad para situarlo como fetiche), podemos pensar que la creencia del varoncito en la madre fálica que le cuesta desmontar tiene que ver con su encuentro entre sujetos iguales.<sup>130</sup> Al darse cuenta el niño de que el estatus de sujeto de la madre se tambalea a ojos del sistema por la carencia de pene, debe renunciar a su certeza de haberse relacionado con una igual: en función de no tener «lo mismo», la diferencia es calificada de inferioridad. Es esta pirueta que niega la intuición de la equivalencia,<sup>131</sup> por una interpretación jerarquizada de la diferencia, la que construye la base para todos los esfuerzos que hará el niño para abyectar a la madre. La niña, por su parte, en su identificación con la madre, admite la *mismidad* que la envía a ese lugar desvalorizado en el sistema sexo-género del colectivo porque no nació varón. Internamente, la niña sabiéndose *lo mismo* con la madre, es pensable que guarde la memoria de esa relación entre sujetos iguales, según la terminología de Jessica Benjamin, y la supuesta melancolía que asume al abyectar a la madre para separarse de ella, según el análisis de Julia Kristeva, no se deba a la desilusión de un objeto de amor desvalorizado, sino a una gama de heridas narcisistas sufridas en el anticipo del tránsito entre sentirse sujeto y misma con el sujeto madre, y tener que acomodarse en otro lugar, según los mandatos de género, como lo ilustra Nora Levinton, o sea, el de un sujeto doblemente sujetado.

Es posible que los esfuerzos de los varones adolescentes y adultos para repudiar los elementos femeninos en ellos mismos y la insistencia en colocar a la mujer en un estatus inferior sean una consecuencia de la negación de esta primera certeza infantil de equivalencia con el sujeto madre: si realmente «lo femenino» y «lo mujer»

---

130 En concepto de Jessica Benjamin.

131 Esta hipótesis que nos sugiere las diversas reflexiones examinadas puede ser el punto de partida para nuevas investigaciones en el sentido de que esta vivencia fundante de la humanidad —la equivalencia con la madre (sujetos iguales)— constituiría el sustrato que permite: 1) a las mujeres tener la certeza de su igualdad y 2) a los hombres tener la certeza inconsciente de su arbitrariedad en la jerarquización hombre/mujer. Esta vivencia fundante estaría en la base de la posibilidad de emancipación femenina, así como ha estado en la base de los esfuerzos masculinos y construcciones normativas que han desarrollado interminablemente para subordinar a las mujeres.

fuera *per se* inferior, no habría necesidad de insistir tanto en su descalificación. Al niño varón, convencido por el sistema sexo-género de la valoración del pene, o, en otras palabras, creyendo en la superioridad de los seres con pene, no le queda más remedio que abandonar a la madre y abandonar la valoración que ha hecho de ella. La niña, que es conducida al mismo sistema de creencias, después de caer en consecuencias melancólicas y/o rebeldes, deberá conformarse con su lugar de igual a la madre y desigual (jerárquicamente) a sus compañeros varones. Los esfuerzos que hace el niño por separarse de su primer modelo, la madre, y colocarla en un lugar devaluado, son análogos a los realizados por el patriarcado moderno para convencer y convencerse de que las mujeres son inferiores y han de ser subordinadas. Las reivindicaciones de las mujeres conscientes del *ius naturalis* se rebelan frente a este dogma de fe. Se puede recurrir al argumento de Mannoni,<sup>132</sup> pero en su cara oculta: la madre es un sujeto equivalente para el *infans*, pero aun así él cree que es inferior porque no tiene pene. Esta ventaja perceptiva (los genitales externos frente a los que no se ven) permite la violencia de la interpretación acerca de la inferioridad de las mujeres. Ventaja perceptiva que se reforzará con la experiencia de la desigualdad psico-social, en la cual está construido el sistema sexo-género. Si la creencia de la superioridad dada por la posesión del pene es implantada por una pirueta de interpretación frente a una percepción que, *a priori*, no significara más que una diferencia y no una desigualdad, y pervive a lo largo de la vida de la mayor parte del colectivo masculino es porque el sistema así se lo refrenda a través de las instituciones de lo simbólico, una y otra vez.

El aspecto «semejante», es decir, el uso del deseo, de la sexualidad y de la actividad de la mujer (del cual la existencia del *infans* niño o niña es la prueba por excelencia y esa es la certeza<sup>133</sup> que lleva inscrita en su cuerpo)<sup>134</sup> es lo que se disocia del canon aunque

---

132 Octave Mannoni, «Je sais bien, mais quand même», en *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, París, Seuil, 1969.

133 Recordemos que Freud atribuía una gran actividad al hecho de la maternidad y de la construcción de la feminidad.

134 Recurrimos al excelente texto de Eva Giberti sobre la relación madre/*infans*. Nos convoca el uso de su expresión con los términos de «sujeto producido, quien

siga existiendo en el imaginario. A la mujer se la conceptualiza como madre, pasivo objeto de amor y su deseo es negado: a ojos del hijo su sexualidad pasa a ser algo vituperable, según refiere Freud.<sup>135</sup> Podemos hacer la hipótesis, sin embargo, de que en lo insondable<sup>136</sup> de lo inconsciente adulto permanece un resquicio de la infancia que remite a la primera creencia en la mujer fálica, poderosa y deseante. Pensamos que esta creencia (¿certeza de la equivalencia entre los sexos?) no llega a desmontarse del todo con la adquisición de la creencia de su inferioridad por falta de pene. Por eso la mujer sujeto de deseo resulta amenazante a la vez que atractiva para la fantasía del varón. El patriarcado construye, como consecuencia, la representación de la mujer asociada con el mal y también al erotismo. La figura de la prostituta, así como la de la mujer malvada decimonónica representante de Satán que erotiza al patriarcado (véase Salomé), es la mujer fatal que emerge en la Modernidad desde las profundidades de la fantasía del varón, que reconoce en las reivindicaciones femeninas a la mujer sujeto de deseo. La reviviscencia de leyendas ancestrales de la maldad femenina amenazante (Medusa, Judith, Dalila, etc.) sustituye al hombre fatal de Byron a finales del siglo XIX. Mujer vampiro que reemplaza al hombre vampiro, porque hace uso de su deseo y de su sexualidad. En otras palabras, la Hetaira moderna, que tanto atrae al varón, encarna su igual: poderosa, amenazante, donjuanesca, sádica, libre y creativa. En otras palabras, *La garçonne* de Victor Margueritte,<sup>137</sup> la mujer masculina de Weininger, aquella aquejada por el complejo de masculinidad de Freud, la «perra» de C. Mendès (*Mephistophéla*, 1890),<sup>138</sup> la *Ella* de Mossa, la Pornokratés de Rops, las Salomé de Moreau y, finalmente, la histérica-fálica de los estu-

---

portará esa memoria-mujer en su cuerpo». Añade la psicoanalista que esto «introduce lo insondable en ese otro u otra que es su producto, al que podrá materner o no», en Eva Giberti, «El ombligo del género», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 193.

135 En S. Freud, *Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre*.

136 Nos referimos a la cita de Giberti que acabamos de transcribir.

137 B. Anderson y J. Zinsser, *Historia de las mujeres, una historia propia*, vol. II, p. 235

138 *Ib.*, p. 243.

dios contemporáneos. La representación de estas características femeninas vendrá a complejizar la construcción de la mujer moderna que, en un principio, fuera idealizada e inducida a la virtud de la entrega maternal. No obstante, la figura de mujer poderosa que tienta el deseo del varón debe ser cuidadosamente diferenciada de aquella que ha de cumplir con la demografía necesaria a la nueva democracia.

De este modo, el deseo masculino oscila entre los dos extremos —mujeres poderosas y activas, mujeres entregadas y pasivas— y se repliega al reconocimiento de la virtud de la mujer madre, de la mujer fiel, de la mujer objeto y enaltece a estas últimas, mientras vituperaba a las primeras: ambas necesarias para sostener su fantasía de sujeto deseante. Disociando estos extremos, las elites del nuevo sistema sexo-género de la Modernidad reconstruyen un derrotero para la valoración de la subjetividad femenina: la maternidad. La creencia en la superioridad por la posesión del pene se transforma así —en la era de la sexualidad— en heredera de todas aquellas creencias de la Antigüedad que situaran a las mujeres por debajo de los varones. Solo que, para que esto fuera eficaz, al patriarcado no le ha bastado con diseminar la creencia: también ha concebido leyes y prohibiciones para no arriesgarse a lo que podría provenir de una certeza muy primaria —madre e hijo como sujetos iguales— y poner en cuestión la hegemonía del colectivo de varones. La igualdad se ha interpretado como «mismidad» y la diferencia entre los sexos no se ha positivado como tal, sino en clave de jerarquización, con el fin de establecer una creencia en un ordenamiento que pretende ser una prueba de realidad. Lo diferente no se ve, como expresa Ana Fernández. La homologación de lo genérico humano a lo masculino, afirma la psicoanalista, oculta la diferencia: esta es vista como complemento de lo mismo o «equivalente menos», pero no en su especificidad.<sup>139</sup> Esto ha venido muy bien para la dominación masculina a lo largo de la historia y en nuestra Modernidad —contradiendo el *ius naturalis*— ha conseguido, con una nueva pirueta a partir del auge de la

---

139 Ana María Fernández, *Política y subjetividad*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 156.

sexualidad, subordinar a las mujeres, esta vez con un destino demográfico: la reproducción de ciudadanos, el cuidado del espacio privado, la sumisión al *pater familias* gracias a la metaestabilidad del sistema patriarcal que recurre a reunir las democracias antiguas y modernas. El *Oikos* es, ahora, revitalizado en clave burguesa.

### 6.5. De la sexualidad a la maternidad: entre la subordinación y la valoración

«Yo no rechazo la maternidad —expresaba Beauvoir en 1984—. Lo único que pienso es que, hoy por hoy, es una curiosa trampa para las mujeres. Por eso no aconsejaría a una mujer ser madre. Pero no hago juicios de valor. Yo no condeno a las mujeres; lo que hay que condenar es la ideología que incita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en que tienen que serlo».<sup>140</sup> Según Elizabeth Badinter, el amor maternal no existe<sup>141</sup> y, a juicio de Beauvoir, la vocación por la maternidad sería inculcada por la educación de las mujeres. Para la filósofa, la trampa de la maternidad está envuelta en la trampa más general del matrimonio y la familia,<sup>142</sup> en otras palabras, está prescrita por el mandato de género de la Modernidad en cuanto a la división sexual del trabajo. A los varones les corresponde el ámbito de lo público, a las mujeres el de lo privado. A ellas, la reproducción, a ellos la producción. En efecto, las mujeres han sido definidas cercanas a la naturaleza y a la reproducción. Rousseau asume la diferencia natural entre los sexos y, a partir de ella, la repartición de funciones; Michelet ensalza la virtud de la mujer como madre y como trabajadora doméstica, partiendo de una hipótesis de debilidad; Schopenhauer supone que las mujeres son las que vehiculan la *voluntad de vivir*; Darwin hace de la mujer el humano más cercano al animal y atribuye a las mujeres el instinto maternal de aquellos; Freud estima que la evolución «normal» de la feminidad

---

140 A. Schwarzer, «Simone de Beauvoir aujourd'hui», *Mercur de France* (París), 1984, citada por M. T. López Pardina, en «El feminismo de Simone de Beauvoir», p. 122.

141 E. Badinter, *¿Existe el amor maternal?*

142 M. T. López Pardina, «El feminismo de Simone de Beauvoir», p. 123.

culmina con la maternidad<sup>143</sup> y, por último, la moral victoriana hace que la maternidad sea ensalzada, así como vituperada la sexualidad femenina practicada solo para el placer. Todos estos mensajes, difundidos por el arte y la literatura y avalados por la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis, construyen una heterodesignación de la mujer moderna a partir del momento en que la nueva organización sociopolítica de la emergente democracia occidental considera un despilfarro la mortandad infantil en un momento en que resulta urgente proteger la demografía y reproducir nuevos ciudadanos.<sup>144</sup>

Sobre la base de una necesidad de reconstruir el nuevo orden establecido y en una época de disminución de la población, se establece una nueva economía: la economía de los cuerpos, que forma parte de una nueva estrategia biopolítica.<sup>145</sup> Este biopoder se manifestará en el control del cuerpo reproductivo de las mujeres y, de este modo, se refuerza la moral de la familia monógama burguesa, se enaltece la fidelidad de las mujeres con el fin de fiscalizar su sexualidad, se las destina, en fin, al ámbito doméstico y se las impide acceder al ámbito público y mucho menos al poder o confección de leyes. Estas resurgen para reforzar la dependencia de la mujer al varón y, desde todos los ángulos, la maternidad aparece como único destino posible para las mujeres, tanto desde el punto de vista social como del económico. Esta representación ampliamente difundida y reiterada en el mandato por excelencia para la mujer decimonónica se extenderá durante todo el siglo xx y configurará la subjetividad femenina de la mujer moderna. Si la mujer revolucionaria buscaba incidencia en el ámbito público y desarrollo de su deseo de poder, esto lo puede hacer, legítimamente, en el ámbito privado. Patriarcado y sistema capitalista coinciden con la decisión de destinar a la mujer a cuidar de la reproducción: los varones pueden guardar el ámbito de la producción en exclusividad y el capital se beneficia de la plusvalía que el trabajo gratuito de las mujeres procura a través

---

143 Nos referimos a capítulos anteriores.

144 I. Knibiehler, «Histoire des mères...», p. 62.

145 J. Donzelot, *La policía de las familias*, Valencia, Pretextos, 1979, citado en A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 82.

de la reproducción cotidiana de la fuerza laboral masculina,<sup>146</sup> sin contar con el destino de las mujeres de reproducir mano de obra, cuanto más barata, mejor.

En resumen, este mandato del nuevo patriarcado unido a la representación de la mujer-madre virtuosa que construye la misoginia decimonónica, heredera de los planteamientos de Rousseau, refuerza la dependencia de la mujer al varón, inspira nuevas leyes para la sujeción femenina y excluye a las mujeres de ser sujetos de la historia, de la acción y de la enunciación: el mandato impone hacerse cargo de la vida de los otros. Sin embargo, las consecuencias no son uniformes para «las idénticas»: «el grado de constricción que sufren las mujeres en la intimidad de sus mentes —la sujeto mujer— es variable», señala Levinton,<sup>147</sup> dependiendo de la flexibilidad de su instancia moral. De modo que se hace más necesario aún no descuidar los mensajes acerca de la buena madre, que se multiplicarán en el siglo xx en la psicología, psicoanálisis, medicina, literatura, medios de comunicación y discurso cotidiano. La instancia moral de las mujeres, aunque presente una diversidad en sus grados de exigencia, ha interiorizado la valoración y el enaltecimiento de la maternidad y del maternaje; la representación de la mujer-madre forma parte de la subjetividad de la mujer moderna. Al mismo tiempo, se ha vituperado el descuido de los otros por parte de las mujeres recurriendo al argumento que es «anti-natura» y se ha desvalorizado a las mujeres sin hijos. Si la mujer quebranta el mandato de género de ser una «buena madre»,<sup>148</sup> recibe por parte de su instancia moral una autocrítica, lo que le genera culpa y miedo a perder el afecto y la valoración de los demás, asegura Levinton. Ello vendría a coincidir con lo que Gilligan denominó *ética de cuidado*, que constituiría, en último término, la interiorización de la heterodesignación de la feminidad que beneficia al patriarcado.

---

146 Plusvalía generada por los cuidados dispensados por mujeres, en concepto de A. Jónasdóttir, en *El poder del amor...*, p. 70.

147 N. Levinton, *El superyó femenino*, p. 190.

148 *La madre suficientemente buena* (*The good enough mother*) de W. H. Winnicott, cuya influencia como pediatra y psicoanalista está vigente hasta hoy en los medios psicoanalíticos.

Al conflicto interno de la mujer moderna entre el mandato de *ser para otros* y la aspiración de *ser para sí* que le abre las perspectivas del nuevo *ius naturalis* se suma la incitación externa a adoptar la maternidad como la más elevada de las formas de valoración. Esto, unido a los contradictorios mensajes sobre los comportamientos sexuales femeninos, como revisamos en el punto anterior (seducción erótica *versus* virtud), y a la desvalorización que el sistema hace de «lo femenino» han llevado a generar *subjetividades femeninas vulnerables* según afirma Burin.<sup>149</sup> La psicoanalista Mabel Burin ha estudiado la construcción de la subjetividad de las mujeres en los últimos veinte años y afirma a fines de los noventa que «nuestra cultura ha identificado a las mujeres en tanto sujetos con la maternidad». De modo que la mujer-sujeto moderna gira en torno a un eje privilegiado: ser madre. La psicoanalista denuncia los dispositivos de poder que se han desarrollado a partir de la Revolución Industrial, agregaríamos que refrendados por los ideales de la Ilustración y los mandatos por interés demográfico de la democracia incipiente occidental, dispositivos de poder materiales y simbólicos que han producido una representación diferenciada, lo que ha construido dos ámbitos de producción diferentes y jerarquizados: el doméstico y el extradoméstico. «Junto con ellos, señala Burin, dos áreas para varones y mujeres: para los varones, el poder racional y económico; para las mujeres, el poder de los afectos».<sup>150</sup> El hogar, señala Fernández, constituido como «lugar de los afectos, tendrá a la mujer como protagonista»,<sup>151</sup> en especial en su papel de madre, de cuidadora de otros, no solo de hijos y maridos, sino de parientes y allegados. Se instituye así, desde la idealización de la función de maternaje considerada «natural» en la mujer, el *ser para otros* y, como afirmó Chodorow, se transmite vía femenina de generación en generación perpetuando el mandato de la Modernidad.

La subjetividad de las mujeres habría quedado centrada en los papeles familiares y domésticos, que pasaron a ser paradigmáticos del género femenino, según indican los estudios de la subjetividad, y

---

149 M. Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», p. 70.

150 Ib.

151 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 202.



su erotismo habría sido reconducido en función de la reproducción. Fernández asegura que, incluso en la actualidad, la subjetividad femenina se inscribe en un circuito histórico social que ha privilegiado el matrimonio monogámico, para lo cual se ha inducido a las mujeres a ser pasivas y, de este modo, se las aliena de sus deseos, de la búsqueda de placeres, incluso de la propiedad y exploración de sus cuerpos.<sup>152</sup> Una de las estrategias que ha usado el patriarcado para promover el nuevo erotismo de la mujer moderna ha prosperado de la mano de Freud y de su conceptualización acerca de la genitalidad femenina: la mujer solo accedería a una feminidad adulta si abandona el placer clitoridiano y se concentra tan solo en el placer vaginal. La errónea afirmación acerca del clítoris como un pene pequeño y el silenciamiento de su particularidad únicamente femenina han permitido al psicoanálisis reforzar una sexualidad dedicada, en primer lugar, a la reproducción y, secundariamente, al placer. Este último no es reconocido para las mujeres, sino desde su papel receptor y pasivo. Como señala Giberti, el planteamiento freudiano que tilda el placer de infantil cuando se trata de un orgasmo clitoridiano ha hecho que las mujeres no intenten conocer su anatomía y su especificidad en la sexualidad. Interpretaciones psicoanalíticas, como refiere Giberti, se han podido tornar persecutorias para las pacientes y normativizantes en cuanto a cómo debe ser su placer sexual: la directriz de un placer adulto, lo que requiere un orgasmo vaginal a precio de ignorar el orgasmo clitoridiano y otras complejidades de sus genitales. Sospechamos que, si el pensamiento hegemónico ha insistido tan vigorosamente, es, precisamente, porque reconoce amenazante cualquier otro placer de las mujeres que no privilegien la penetración peniana. Mucha tinta se ha derramado en el siglo xx acerca de este tema especialmente desde la sexología y el psicoanálisis, y corresponde a Luce Irigaray<sup>153</sup> el mérito de haber rescatado la complejidad de los genitales femeninos y de su cuerpo, todo él erógeno. A pesar de todos los mensajes ofertados para la construcción de la subjetividad femenina con respecto a su sexualidad, desde la renuncia victoriana

---

152 A. M. Fernández, «De eso no se escucha...», p. 170.

153 L. Irigaray, *Speculum...*

al placer hasta la hipersexualización acuñada por Weininger, incluida la reflexión psicoanalítica, no han logrado abarcar la sexualidad de las mujeres, porque en los divanes psicoanalíticos se sigue perpetuando la propuesta freudiana de unificar su zona de placer.

A este respecto, la psicoanalista Mariam Alizalde ejemplifica —con la viñeta clínica de un analista varón que ella supervisa— la violencia de la interpretación y su inadecuación en una sesión con una paciente. La psicoanalista señala: «Esta corta secuencia de una sesión muestra cómo la incidencia de ideas psicoanalíticas *a priori*, basadas en una cierta ideología teórica, es fuente de error interpretativo. El analista, carente de toda escucha de género, se sirvió de las ideas freudianas de genitalidad y de orgasmo vaginal para analizar el problema de su paciente. La teoría y la estructura singular del analista se unieron y dieron el siguiente resultado:

Paciente mujer: *Tuve con mi novio una relación anal y quedé muy contenta.*

Analista varón: *Usted se está prohibiendo, debido al conflicto que trabajamos el otro día, su orgasmo vaginal.*

Paciente (exclamando): *¡No es cierto! Tuve un orgasmo muy fuerte, muy fuerte. ¡Yo puedo tener orgasmos así también!*

El analista, añade Alizalde, en el marco de una supervisión, confiesa haber sentido una fuerte envidia ante esta pluralidad de goces femeninos. [...] Su interpretación se centró en las directivas freudianas con respecto al pasaje del clítoris a la vagina y del orgasmo vaginal como representante de la genitalidad [adulta] de la mujer y su correcto acceso a la feminidad». <sup>154</sup> Que baste este ejemplo para suponer que en los divanes se sigue promoviendo el *cambio de zona*, como lo denomina Fernández, <sup>155</sup> como necesario para el acceso a la feminidad y su recomendación transmite mensajes contradictorios para la sexualidad femenina que obligan a la mujer a censurar parte de lo que le transmite su cuerpo a través de una complicada red de registros sensoriales. <sup>156</sup>

154 M. Alizalde, «Relaciones lógicas y controversias...», p. 32.

155 A. M. Fernández, «De eso no se escucha...», p. 170.

156 N. Levinton, *El superyó femenino*, p. 192.

Resulta muy interesante comprobar la huella misógina que se extiende como una sombra desde el pasado. En 1925, relata el *Dictionnaire* de Roudinesco y Plon, Marie Bonaparte, fiel discípula de Freud y su más ardiente admiradora, había publicado un artículo, bajo el seudónimo de Narjani, que elogiaba los méritos de una intervención quirúrgica —de moda en la época— que consistía en acercar el clítoris a la vagina con el fin de transferir el orgasmo clitoridiano hacia la zona vaginal. Ella se habría sometido a esta operación, sin obtener el menor resultado.<sup>157</sup> De modo que, para entonces, ya estaba instalado en la subjetividad de algunas mujeres el mandato de *cambio de zona* de manera literal, y la indicación del mismo se podía encontrar tanto en analistas hombres como en mujeres. Tal como asegura Fernández, «el pasaje hacia el *cambio de zona* —uno de los principales soportes de la monogamia unilateral— tiene gran importancia estratégica en la reproducción de la familia patriarcal y es, sin duda, una de sus consecuencias la “pasividad femenina” y añade que sería más adecuado referirse a una *pasivización* “(producción de erotismo en clave pasiva)” de la sexualidad de la mujer como rasgo de normalidad. Esta *pasivización* es un efecto “de la violencia simbólico-institucional sobre el erotismo de muchas mujeres en el patriarcado; desde allí —afirma la psicoanalista— sería posible analizar sus marcas en la producción de la subjetividad y en el erotismo de tantas mujeres gestadas en tal régimen social”».<sup>158</sup>

La *pasivización* del erotismo femenino, y en general de su subjetivación, tiene relación con este *cambio de zona*, ya que se recomienda a las mujeres una heterosexualidad desde un papel de receptora. Para Laqueur,<sup>159</sup> el pensamiento freudiano habría privilegiado la sexualidad tendente a la reproducción, frente a aquella que busca el puro placer. Añade que la «respuesta freudiana es una teoría cultural con disfraz anatómico». Por nuestra parte, añadiríamos que bajo el disfraz anatómico se esconde, una vez más, la naturalización de la

---

157 E. Roudinesco y M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, p. 138. La traducción es mía.

158 A. M. Fernández, «De eso no se escucha...», p. 171.

159 Citado en E. Giberti, «El ombligo del género», p. 198.

representación de la mujer cercana a su biología: devenir adulta y femenina sería sinónimo de volverse pasiva y reproductiva. Consistiría en distraer la atención de los órganos genitales diversificados de las mujeres para centrar la representación en la vagina y así limitar a la mujer a su matriz. Consideramos que la ecuación mujer=madre=útero=bondad que ha definido Giberti<sup>160</sup> se impone en la representación de la mujer moderna y en la construcción de su subjetividad. Desde la represión de la sexualidad en la época victoriana, se construyó para la mujer un deslizamiento de la sexualidad a su valoración asociada a la maternidad y como consecuencia se configuraron para la mujer moderna los papeles de género específicamente femeninos, como lo señala Burin: el papel maternal, el papel de esposa, el papel de ama de casa.<sup>161</sup> Añadiríamos a esto que cada papel del espacio doméstico conlleva un adjetivo producto de la heterodesignación decimonónica: madre abnegada, esposa fiel, ama de casa laboriosa. El erotismo y el poder de las mujeres se vituperan y, en el mejor de los casos, se excluyen al ámbito extradoméstico considerado propio de la masculinidad. En él, las mujeres se arriesgan al juicio social, ya sea por pretender ser un sujeto de pleno derecho, ya sea por el uso de su sexualidad y, en último término, son consideradas usurpadoras del lugar que corresponde solo a los varones.

Este deslizamiento de la sexualidad a la maternidad ha conllevado para la mujer moderna un deslizamiento del erotismo, de su lugar de mujer a su lugar de madre, de modo que resulta erotizada la propia maternidad. De la inexistencia del amor maternal de los siglos xvii/xviii —según lo demuestra el citado estudio de Badinter— a la erotización de la función materna han transcurrido muchos avatares: la represión victoriana, seguida de la representación de la mujer ideal, virtuosa y fiel, con su contrapartida a fines del xix de la erotizada mujer moderna, hipersexualización que culminará con la *vampiresa* de los años locos del siglo xx. Dos guerras mundiales mediante, la afirmación de la clase obrera, la lucha feminista por la emancipación han condimentado los mensajes contradictorios de los

---

160 Ib., p. 192.

161 M. Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», p. 72.

que ha sido objeto la definición de la sexualidad femenina. Sin embargo, un eje ha quedado intacto desde la Ilustración y es la valoración de la maternidad como culminación de la sexualidad femenina. Así, Helen Deutsch afirmaba que el coito se concluía en el parto, lo que llevaba a la mujer ante un placer masoquista.<sup>162</sup>

La erotización de la maternidad como relevo de la erotización sexual ha llevado a las mujeres a una inversión afectiva exagerada de sus productos; incluso hay autores que han estudiado una cierta perversión de las madres en el excesivo apego a sus hijos. Para Ana Fernández, refiriéndose a las reflexiones de Granoff y Perrier (1980), existe una relación intrínseca entre la «pasivización de la actividad erótica de las mujeres y ciertas formas de abnegación materna». Para los autores mencionados, la «maternidad sería la perversión femenina propiamente dicha». La psicoanalista añade que para «instituirse como sujeto de alguna perversión, hay que posicionarse, en primer lugar, como sujeto».<sup>163</sup> De todas las representaciones heterodesignantes de las mujeres la única en que se les oferta el lugar de sujeto es la maternidad. Para Fernández, si los autores mencionados estiman que la maternidad es una perversión típicamente femenina, es por la capacidad de la mujer madre de manipular el objeto hijo o hija en la realidad y por la posibilidad que le brinda el mandato que la legitima en esta función de constituirse en sujeto de deseo. Añade la psicoanalista que, «en rigor de verdad, el maternaje es la única práctica social-erótica amorosa donde la mujer madre puede instituir prácticas eróticas activo-manipuladoras sin condena moral».

De modo que el enaltecimiento de la maternidad que ha constituido el lugar de inmigración del deseo femenino ha permitido su erotización, lo que constituiría un beneficio secundario para los papeles domésticos femeninos. Los maternajes excesivamente poseivos, sobreprotectores y absorbentes, como actividad afectiva prioritaria, generalmente coinciden con la disminución o la ausencia de

---

162 Piedad Ruiz, «Debate sobre el masoquismo femenino: Helen Deutsch y Karen Horney», en N. Corral *et al.*, *Feminidades. Mujer y psicoanálisis: una aproximación crítica desde la clínica*, Madrid, Intervención Cultural, 2005, p. 132.

163 A. M. Fernández, «De eso no se escucha...», p. 171.

erotismo de la mujer con su pareja. La aceptación pasiva de la penetración sin consecuencia orgásmica es corriente en una generación de mujeres modernas y el psicoanálisis lo interpreta como un infantilismo o una fijación pregenital, como asegura Dio Bleichmar según refiere Fernández. Esta última asegura que es interesante observar cuánto se silencia el exilio erótico de muchas mujeres en esta particular nomenclatura que colabora —no puede dejar de señalarse— para mantener la casa en orden.<sup>164</sup> Pero el juicio social no permitiría a las mujeres gozar por mucho tiempo de este beneficio secundario. Muy pronto —con el desarrollo de la psicología del último tercio del siglo xx— se empezó a considerar el exceso de maternaje y el apego prioritario de las madres a sus hijos como patógeno para la familia. El papel de la Ley del Padre que separa hijo y madre, promovido por el psicoanálisis, entró en juego en la escena de la salud mental. Si bien podemos pensar que la consideración de una maternidad exacerbada de la mujer en tanto causa de enfermedades familiares es consecuencia de una nueva vuelta de la espiral misógina (se consideró la ausencia del padre muchas veces como consecuencia de la exclusión que sufría por parte de la mujer del vínculo con sus hijos, sin atribuírselo directamente a un desentendimiento masculino desde su papel extradoméstico), la otra cara de la moneda de la crítica contribuyó a precipitar una crisis en la mujer moderna con respecto a su papel doméstico, lo cual ha podido constituirse, de cara al siglo xxi, en una coyuntura favorable a la liberación femenina por el cuestionamiento al férreo mandato de la maternidad. Según Fernández, las generaciones contemporáneas de mujeres jóvenes están efectuando un «tránsito de la maternidad como eje central de su proyecto de vida a una maternidad acotada, con la consiguiente redefinición de la paternidad y sus incidencias domésticas».<sup>165</sup>

Como asegura Burin, al mismo tiempo que se enjuiciaba el excesivo maternaje, en el curso del siglo xx los papeles tradicionales fueron perdiendo la garantía como subordinantes de las mujeres. El

---

164 Ib., p. 172.

165 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 16.

progresivo acceso al mundo laboral que se inició con las dos grandes guerras, el desarrollo de las políticas anticonceptivas, la progresiva independencia de los/as adolescentes y de los/as jóvenes de sus familias, las teorías psicológicas sobre las familias disfuncionales y las madres patógenas descolocaron la subjetividad femenina. Ello abrió la posibilidad —depresión mediante— de que las mujeres se interrogaran acerca de sus deseos y de su lugar en el sistema sexo-género. Como señala Burin, hacia el último cuarto de siglo (tal como lo había comprobado Friedan a principios de los sesenta) la salud mental de las mujeres acusa cuadros clínicos relacionados con los papeles asignados: «neurosis del ama de casa», «síndrome del nido vacío», «depresión de mujeres de mediana edad», estados que las llevan a iniciativas asertivas para modificar su vida. Los estados depresivos de las mujeres constituirían para Burin la sintomatología que denuncia el malestar que sufren las mujeres que han cumplido con el mandato de la domesticidad.<sup>166</sup>

Sin embargo, comprobamos que la construcción del deseo de la maternidad de estos últimos tres siglos ha dado muchos frutos. Uno de los cuales es el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas. Si bien estas, al cabo de un tiempo, pueden erosionar conceptos como los de familia, de pareja heterosexual y de dependencia del varón, por el momento, parecen estar desarrolladas para calmar las ansiedades de las mujeres estériles. No vamos a entrar en las diversas interpretaciones que hace la reflexión psicoanalítica acerca de la esterilidad o infertilidad de las mujeres, pero no deja de constituir un dato acerca de la subjetividad femenina de la actualidad la progresiva demanda de asistencia de la reproducción por parte de las mujeres, lo que ha impulsado el avance de dicha industria. La medicina es coherente: responde al pensamiento dominante que predica que lo más valorado en la mujer es el acceso a la maternidad y que cualquier intervención en el cuerpo de las mujeres se justifica por facilitarles el cumplimiento del deseo de hijo.<sup>167</sup> La tan traída y

---

166 M. Burin, «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», p. 74.

167 Sucede lo contrario con la oposición recalcitrante al derecho al aborto que sucede en tantos países del mundo. Si bien para la intervención de los cuerpos las mujeres pue-

llevada fórmula psicoanalítica de que la función simbólica del hijo se inscribe en la fórmula hijo=pene ha evolucionado a un lugar no más beneficioso para las mujeres que consistiría en hijo=valoración.

Desde la perspectiva psico-social, podríamos decir que maternidad es sinónimo de estatus y que, por más que las mujeres contemporáneas flexibilicen su estilo de maternaje, no pensamos que esta significación de la maternidad haya abandonado la subjetividad femenina. La psicoanalista Irene Meler confirma esta suposición al comentar que, «aun en el caso de madres que trabajan, el prestigio imaginario de la producción de bebés es enorme en las niñas que he atendido»,<sup>168</sup> es decir, las futuras mujeres postmodernas. La reflexión de Meler nos deja pensativas, pues implica que para las niñas (de fines del siglo xx) la producción de bebés sería más valorada que la actividad laboral extradoméstica de la madre. Meler asegura que, «si bien el ideal social de maternidad ha perdido algo de su carácter hipertrófico en tiempos posmodernos, continúa siendo valorizado como emblema de la feminidad y como un aspecto central del proyecto de vida, por la gran mayoría de las personas».<sup>169</sup> Seguimos comprobando en el saber vulgar de la vida cotidiana, en los medios de comunicación y, en general, en la tecnología de género que la mujer-madre, la pasividad sexual y el mito del amor romántico siguen siendo una producción imaginaria inherente a la feminidad.<sup>170</sup> Es posible que, con todas las propuestas como aquellas que surgen desde la filosofía postmoderna (Butler, Derrida, Deleuze) se promueva un proceso en la subjetividad femenina (a pesar de que el sujeto como tal está cuestionado precisamente por esa línea de pensamiento) en cuanto al uso de la sexualidad, a la construcción y *performance* de género —por usar el concepto de Judith Butler—<sup>171</sup> y a un cuestiona-

---

den disponer del suyo para una inseminación artificial, para el trasplante de óvulos y otras fórmulas para tener hijos, detener un embarazo no deseado ha sido y sigue siendo en muchos países, no una imposibilidad, sino un crimen.

168 Irene Meler, «Nuevas tecnologías reproductivas: su impacto en las representaciones y prácticas acerca de la parentalidad», en M. Burin e I. Meler, *Género y familia...*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 262.

169 *Ib.*, p. 263.

170 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 21.

171 Judith Butler, *El género en disputa*, México, Paidós, 2001.



miento de la heterosexualidad obligatoria como desearía Adrienne Rich. Sin embargo, no es seguro que la maternidad se ponga en cuestión como uno de los destinos privilegiados de ser mujer. Podríamos pensar que el mandato de maternidad en el cruce con la discriminación de género, de clase y de etnia, incluso de opción sexual, es la puerta ancha para que muchas mujeres accedan a un lugar legítimo en la sociedad. El sistema neoliberal globalizado puede haber contribuido, junto con el acceso masivo de las mujeres al trabajo, a erosionar el papel doméstico de las mujeres y la ética de cuidado. Las mujeres contemporáneas no cuidan tanto los vínculos en el trabajo como lo hacían hace algunos años y aprenden a reivindicar sus derechos. Precisamente los más reconocidos en las negociaciones laborales son aquellos derechos que se relacionan con la maternidad como derecho inalienable de las mujeres. Pero esta «liberación» hacia el espacio extradoméstico se produce con culpa, como lo muestran estudios contemporáneos, en especial, en conflicto con el buen desempeño de la función materna.<sup>172</sup>

Es posible, entonces, que la emancipación de las mujeres del siglo XXI pase por luchar por la paridad y la igualdad de oportunidades y estas reivindicaciones se integren en la subjetividad femenina. Pero sospechamos que el eje biológico de la representación de la mujer como el cuerpo reproductor por excelencia y su consiguiente función materna valorada seguirá en pie: véase el desarrollo de la inseminación artificial, del implante de óvulos y de la maternidad subrogada. Quizás varíe para la subjetividad femenina el mandato de constituirse en pareja heterosexual, pero el uso del cuerpo de las mujeres como depositario de la reproducción de la especie y, desde ese lugar, enaltecido no parece disminuir en la producción del imaginario social. La sustitución del coito vaginal por la intervención médica de la inseminación artificial no cambia, en lo más profundo, la representación de la mujer-madre que aquí nos ocupa. Paralelamente a la industria anticonceptiva (años cincuenta-sesenta del

---

172 K. Oyarzun, P. Errázuriz *et al.*, *El trabajo que tenemos, el trabajo que queremos*, estudio realizado por la Universidad de Chile sobre las funcionarias chilenas, entre 2002 y 2005, en prensa.

siglo xx) comenzó la investigación sobre la esterilidad, los bancos de semen y el desarrollo de las técnicas de inseminación artificial<sup>173</sup> y de la tecnología reproductiva que no cesa de progresar.<sup>174</sup> Podemos pensar que la amenaza que constituyeron las nuevas prácticas sexuales y la rebeldía de los jóvenes contra la familia de los años sesenta y setenta en Europa y América —el conocido eslogan del amor libre, la existencia de comunas de jóvenes, las uniones extra-matrimoniales y, especialmente, la difusión de los métodos anticonceptivos— deben haber puesto en guardia a las elites hegemónicas con respecto a un deslizamiento de las mujeres fuera del mandato impuesto por la Modernidad. De modo que el sistema se preparó para reforzar las posibilidades de reproducción en aquellas mujeres cuyo eje subjetivo se identifica con ser madres: no importa tanto, entonces, la pervivencia de la familia tradicional burguesa como la subordinación de los cuerpos femeninos. La cultura no deja por un momento de valorizar la maternidad e invierte gran cantidad de recursos materiales y simbólicos para que no disminuya el mito materno. La Iglesia católica, hasta el día de hoy, no ha dejado de condenar la sexualidad ajena a la función reproductiva, por lo tanto, de controlar los cuerpos de las mujeres. La oposición al aborto y en algunos países emergentes incluso a los métodos anticonceptivos<sup>175</sup> ha sido moneda corriente de los últimos decenios contra las reivindicaciones feministas.

De toda la gama de representaciones que la heterodesignación de la feminidad ha construido en el nuevo régimen, aquella que perdura aún hoy en el siglo xxi es el mito de mujer = madre,<sup>176</sup> como así dan cuenta los estudios psicoanalíticos sobre la subjetividad femenina. Sin duda, en la actualidad los modelos de mujer objeto del deseo del hombre, de mujer malvada y peligrosa siguen apareciendo como

---

173 E. Roudinesco, *La familia...*, p. 174.

174 Entre 1972 y 1992 nacieron en Francia siete mil niños en condiciones de inseminación con donantes, en EE.UU. entre seis mil y diez mil, pp. 179-180.

175 Como fue en Chile en 2008, después del debate acerca de *la píldora del día después*, en el cual, a modo de resarcimiento, los círculos católicos pretendían cuestionar la píldora anticonceptiva que está en uso en el país desde los años sesenta.

176 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 168.

marcas registradas por la misoginia romántica en las manifestaciones modernas y postmodernas de la tecnología de género (véase el cine y los nuevos papeles de mujeres delincuentes, asesinas y luchadoras, reviviscencia de las Amazonas). La diversidad que promueve el reconocimiento de las diferencias culturales, de clase, de etnias, de opciones sexuales permite un cierto caleidoscopio en la subjetividad femenina que, sin duda, contribuye a enriquecer el resquicio identitario que nos permite resignificar las construcciones simbólicas e imaginarias. Sin embargo, constatamos por los estudios revisados acerca de la subjetividad femenina que el mandato de la maternidad y de la valoración de la misma sigue teniendo un lugar de privilegio en la construcción de la subjetivación, tanto de las mujeres modernas como contemporáneas o, digamos, postmodernas. Para Fernández la eficacia de la pervivencia del mito mujer=madre tiene como causa varios recursos: la ilusión de naturalidad, la ilusión de atemporalidad y la relación *a menos hijos, más mito*.

Por ilusión de naturalidad, la psicoanalista se refiere a que la adscripción de la maternidad como un fenómeno de la naturaleza obstaculiza cualquier investigación acerca de su construcción cultural. El cuerpo de la mujer «hablaría por sí mismo», mas, como señala Fernández, no podemos olvidar que la maternidad solo constituye una potencialidad que, a nuestro entender, no hará más o menos mujer a quien rehúse asumirla. Sexo biológico se hace sinónimo de sexo psicológico. Sin embargo, la práctica clínica psicoanalítica da cuenta de una infertilidad psicógena que delata la dificultad de la construcción subjetiva de la maternidad.<sup>177</sup> Pensamos, por otra parte, que si el nuevo patriarcado de fines del siglo XVIII y de todo el XIX puso tanto empeño en recomendar, enaltecer y apremiar a las mujeres a ser madres, y a las burguesas a cuidar de sus hijos —al contrario de lo que sucedía en Francia durante los siglos XVII/XVIII, como lo muestra el estudio de Badinter—<sup>178</sup> es

---

177 *Ib.*, p. 169.

178 Sobre el fenómeno de las nodrizas que cuidaban los hijos de las burguesas en pésimas condiciones, con un resultado de alta mortalidad infantil, véase E. Badinter, *¿Existe el amor maternal?*

precisamente porque el sexo biológico no tiene su correlato en el sexo psicológico o, en otras palabras, que las mujeres no son naturalmente madres, sino que su potencialidad para serlo dependerá de su deseo o de la situación, como lo prueba la construcción de un mandato patriarcal al respecto. Sin duda, la aportación de Darwin —cuya importancia no ha disminuido hasta hoy— acerca del supuesto instinto maternal de las mujeres ha contribuido en gran parte a naturalizar la capacidad de procreación de la mujer. Al igual que Fernández pensamos que a la reorganización socio-política moderna le ha resultado más tranquilizador creer en el instinto materno que atribuir la elección de la maternidad y del cuidado de los hijos a un deseo de las mujeres<sup>179</sup> al que pueden, o no, optar, según aparezca. Sin embargo, la construcción de un mandato que crea una situación para el sujeto mujer da cuenta de una contradicción: si la creencia en el instinto maternal no hubiera sido el resultado de una extrapolación indebida de los animales a los humanos (que nos manejamos por deseos), ¿para qué habría sido necesaria tanta promoción para asentar esta función psico-social de las mujeres? Como afirma Fernández, «deseo de hijo tiene como par complementario no-deseo de hijo», y añade: «¿Y hacia qué otros “objetos” puede dirigirse una mujer —fuera de toda sanción social— que no sea el hijo?».<sup>180</sup> La sanción social y la creencia en la naturalización se unen para configurar el ideal de la maternidad y para promover el deseo de las mujeres de cumplir con esta función.

A esta naturalización contribuye, como señala Fernández, la ilusión de atemporalidad: «dado que la función materna se inscribe en el orden de la naturaleza —y no en el de la cultura—, siempre fue así y siempre será así», es decir, no puede cambiar con los tiempos.<sup>181</sup> Sin embargo, los estudios sobre la niñez de Philippe Ariès citado por Fernández y sobre el amor maternal de Badinter indican que los concep-

---

179 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 171, refiriéndose al trabajo de E. Giberti, presentado en 1980 en Buenos Aires: Jornadas sobre mujer, cultura y sociedad, Centro de Estudios de la Mujer.

180 *Ib.*, p. 170.

181 *Ib.*, p. 172.

tos no son inmutables, que son construidos histórica y culturalmente. Véase, asimismo, la evolución del concepto de familia a lo largo de la historia, como señala el trabajo de Engels.<sup>182</sup> Por último, Fernández sostiene que «a menos hijos, más mito».<sup>183</sup> En efecto, en la actualidad, las familias regulan los nacimientos y, por la capacidad de supervivencia de las crías, se necesita menos actividad reproductiva, las mujeres pueden dedicar más tiempo y más espacio al cuidado de ellas mismas. De la función reproductiva continua para paliar la mortalidad infantil, se avanzó a una supervivencia que no la hace necesaria y la estructura de la organización social moderna instituye la maternidad como matriz de cuidado por los hijos durante toda la existencia de la mujer, lo que, por otra parte, asegura su supervivencia. «A menos hijos, más mito, o sea, más madre incondicional, más madre que cuide y vele toda la vida —su vida— por los hijos, que se realice (?) al sacrificarlo todo por ellos».<sup>184</sup> El mito de la maternidad como esencia de la mujer surge para impulsar una organización social moderna que privilegia la división sexual del trabajo, pero, también, ha sido funcional al nuevo patriarcado para frenar la emancipación de las mujeres y su liberación atándolas, nuevamente, a la domesticidad.

Según Levinton y Burin, las mujeres modernas han interiorizado mandatos morales que parten de la heterodesignación de la feminidad y que las determinan, construyendo su subjetividad. La ética de cuidado, la responsabilidad por los demás, la represión del deseo de poder, el pudor son entre otros aspectos los más importantes. La consecuencia de su trasgresión es el sentimiento de culpa y miedo a perder la valoración y los afectos. Por otra parte, la interiorización de su lugar en el sistema sexo-género —lugar devaluado y de segunda categoría—, así como su destino de objeto sexual, producen en las humanas una profunda herida narcisista. El sistema provee, entonces, una compensación: el mito de mujer = madre. La valoración le viene a la mujer precisamente por practicar la ética de

---

182 Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en Marx, Engels, *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975.

183 A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión...*, p. 177.

184 Ib.

cuidado, la responsabilidad, la renuncia al poder y a la hostilidad, el pudor y la abnegación en su función materna. Para Fernández, interiorizar este mandato de una maternidad abnegada significa para la mujer asumir la otra cara del mito: aquello que se niega para que el mito pueda funcionar, esto es la agresividad, el erotismo,<sup>185</sup> la autonomía. En otras palabras, el revés del mito contendría, también, el revés de los mandatos de renuncia, de abnegación, de ética, de cuidado. Es decir, opera, como expresa Fernández, por violencia simbólica. Lo que se enaltece y se estimula niega y oculta lo que se prohíbe. No por esto deja de existir, y esta dialéctica entre lo permitido y lo prohibido flexibiliza la subjetividad femenina y permite la resignificación de los mensajes. Las instituciones de lo simbólico de la Modernidad se empeñan, hasta el día de hoy, en esta violencia simbólica que impone los mandatos de género, tanto a hombres como a mujeres. Solo que la proporción de represión pulsional que se requiere de las mujeres es mucho mayor que la que se exige a sus compañeros, y su sujeción y dependencia es fuente de subordinación a estos últimos.

De este modo, la subjetividad femenina de las mujeres modernas se ha construido en función de representaciones acuñadas desde el siglo XIX para conveniencia de las nuevas organizaciones sociales y políticas de la Modernidad. ¿Podrá el pensamiento postmoderno trizar estas representaciones para dejar fluir las dinámicas deseantes que se encuentran en ellas constreñidas? El psicoanálisis, hasta la fecha, en su ortodoxia ha colaborado con esta construcción a partir de una práctica que muchas veces es normativa. Como señala Michel Tort, citado por Martha Rosenberg, «las castraciones simbólicas» son, pues, un «objeto de análisis y no un objetivo del análisis [...]»; sin embargo, dicho esto, sucede que «en muchos sentidos, el movimiento del análisis no tendría otra finalidad ni otro contenido que el de hacer retomar al sujeto su lugar en las variedades del orden simbólico. Pero habría que esclarecer entonces por qué la supuesta eficacia simbolizante de este orden no fue suficiente para ello. Y más adelante agrega: «¿Debe verse en el psicoanálisis la invención de un dispositivo de recomposición de las simbolizaciones fallidas?». Se pregunta

---

185 Ib., pp. 180-181.

Rosenberg si esto quiere decir «una suplementación científica del orden patriarcal».<sup>186</sup> Señala Rosenberg: «Aun cuando el psicoanálisis puede dar cuenta de la subjetivación individual de los sistemas simbólicos vigentes, al actuar sobre “el malestar en la cultura”, se mueve *a posteriori* de las modificaciones sociales. El supuesto de neutralidad avalorativa eximiría a sus practicantes de implicarse en los cambios del sistema simbólico que, como movimiento político, el feminismo promueve. Sin embargo, en el gran paquete teórico del “malestar de la cultura” se incluyen malestares que no son inherentes a la hominización de la especie, sino que resultan de las condiciones en las que se plasmaron relaciones de dominación en el pasado, cuya restauración actual como invariante estructural es una operación política que no puede ser ignorada como tal. Se sustituye, así, el esclarecimiento de las condiciones históricas materiales en que tales relaciones ocurren y toman sentido, cuyo conocimiento podría desbarbar las creencias en la eternidad y la fijeza del malentendido sexual y constituirlo para ambos sexos en lugar de despliegue creativo de relaciones de sexo-género no opresivas».

Por su parte, Castoriadis<sup>187</sup> insiste en que el psicoanálisis debe mantener la mirada crítica sobre la cultura y la sociedad, y eso es lo que hacen los trabajos de Dio Bleichmar, Burin, Meler, Tajer, Fernández, Rosenberg y otras que reflexionan sobre el género en el Foro que se inscribe en la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. El cuestionamiento de las significaciones imaginarias sociales es necesario para librarse de la alienación, nos recomienda Castoriadis. Insistir en colocar el pene (ni siquiera el falo...) en el centro de la escena de las patologías de las mujeres o de su deseo de hijo es totemizarlo: la totemización es equivalente a la alienación, de modo que persistir en los propósitos anatómicos como causantes del malestar de las mujeres es persistir en alienar a estas en un lugar inmovilizante en cuanto al reclamo de sus derechos. La roca biológica con la que concluye Freud toda su obra se ha transformado, al menos con las exigencias del género, en un arma arrojadiza que legitima

---

186 M. Rosenberg, «Género y sujeto de la diferencia sexual», pp. 284-285.

187 C. Castoriadis, *Psicoanálisis, desarrollo de Castoriadis*.

la violencia simbólica del nuevo patriarcado en lo que respecta la construcción de la subjetividad femenina. La misoginia decimonónica no solo ha influido en la construcción de la subjetividad de la mujer moderna, sino que persiste en el pensamiento ortodoxo de los estudios de dicha subjetividad que contribuyen a perpetuarla según los modelos masculinistas. Afortunadamente, se perfila otra línea de pensamiento que permite el espacio para el sujeto de Cartoriadis: reflexivo y autónomo y que podemos encontrar en aquellos trabajos que intentan conciliar feminismo y psicoanálisis. Ambas disciplinas son, a su modo, responsables de la construcción de un sujeto en proceso<sup>188</sup> femenino.

En definitiva, investigar sobre mujeres es también investigar sobre hombres: la perspectiva de género es una perspectiva de las relaciones entre los unos y las otras, y el objetivo del pensamiento feminista es profundizar cada vez más en las dinámicas del poder, en sus implicaciones explícitas y en aquellas silenciadas o negadas. La hermenéutica de la sospecha nos inspira para dudar de la honestidad de la creencia en la superioridad masculina por parte de los dominantes. Todo dominio voluntarista es arbitrario y, por lo tanto, fruto de un artificio. Será este artificio el que habrá que deconstruir a partir de las reflexiones feministas.

---

188 Utilizando la terminología de Julia Kristeva, en «Le sujet en procès», *Polylogue*, París, Seuil, 1977.





## BIBLIOGRAFÍA

- ABELIN SAS, Graciela, «La leyenda de Schehrezade en la vida cotidiana», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- ABRAHAM, Karl, «Manifestations of the female castration complex», *International Journal of Psychoanalysis*, III, 1922.
- ALARIO, M.<sup>a</sup> Teresa, «Nos miran, nos miramos (sobre género, identidad, imagen y educación)», Seminario Universitario de Educación no Sexista, *Tabanque*, n.º 15, Palencia, 2000.
- «La mujer creada: lo femenino en el arte occidental», s/r artículo para Estudios de Doctorado en Mujer y Género, Universidad de Valladolid, 2006-2007.
- *et al.*, *Hacia una pedagogía de la igualdad*, Salamanca, Amarú, 1998.
- ALBA, Enrique, «Trauma y Castración», en *Psicoanálisis A. P. de B. A.*, vol. xxvi, 2004.
- ALIZALDE, Mariam, «Relaciones lógicas y controversias entre género y psicoanálisis», en M. Alizalde y T. Lartigue, *Psicoanálisis y relaciones de género*, Buenos Aires/México, Lumen, 2004.
- ALONSO DÁVILA, Isabel, «¿De qué hablamos cuando hablamos en el aula de “Sufragio Universal”? El ejemplo de la Revolución Francesa», en «Sistemas de Inclusión y Exclusión Política», *Temas de mujeres*, Facultad de Filosofía y Letras Nacional de Tucumán, Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre Mujeres, Tucumán, CEHIM, 1998.
- AMORÓS, Celia, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* (Madrid), 1987.

- AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- «Presentación», en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
  - «La dialéctica del sexo en Shulamith Firestone», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
  - «Feminismo, ilustración y post-modernidad: notas para un debate», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
  - *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997.
  - *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2006.
  - (dir.), *Diez palabras clave sobre mujer*, Navarra, Verbo Divino, 1998.
  - y COBO, Rosa, «Feminismo de la Ilustración», en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005.
  - y DE MIGUEL, Ana (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización, de la Ilustración al segundo sexo*, 3 vols., Madrid, Minerva, 2005.
- ANDERSON, Bonnie, «Las mujeres de 1848 en los Estados Alemanes», en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- y ZINSSER, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, tomo II, Barcelona, Crítica, 2000.
- ANZIEU, Annie, *La mujer sin cualidad, resumen psicoanalítico de la feminidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1993.
- ARESTI, Nerea, «La categoría de género en la obra de Joan Scott», en C. Borderías (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006.
- ARMSTRONG, Nancy, *Deseo y ficción doméstica*, Madrid, Cátedra, 1991.
- ARNOUX, Dominique J., «Les origines de l'angoisse du féminin chez l'homme», *Conférence d'introduction à l'analyse de l'adulte*, 21 de noviembre de 2002. En línea: Société Psychanalytique, París, 2002.
- ASCHIERI, Laura, «La feminidad como máscara», en *Psicoanálisis y feminismo*, <[www.fundacióntehuelche.htm](http://www.fundacióntehuelche.htm)>, consultado el 30 de septiembre de 2008.
- AULAGNIER, Piera, *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- *Los destinos del placer*, Barcelona, Argot, Compañía del Libro, 1984.
  - *et al.*, *El deseo y la perversión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

- BADINTER, Elizabeth, *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, Paidós/Pomaire, 1981.
- BARANGER, Willy, *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*, Buenos Aires, Kargieman, 1976.
- BARD, Christine, «Los antifeministas de la primera ola», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- «Prefacio», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- «Para una historia de los antifeminismos», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- BARDOT, Sabrina, «La peinture française du XIX<sup>ème</sup> siècle», en <[http://membres.lycos.fr/marocagreg/doss/membres/la\\_peinture\\_francaise\\_du\\_xix\\_eme.php](http://membres.lycos.fr/marocagreg/doss/membres/la_peinture_francaise_du_xix_eme.php)>.
- BARRANCOS, Dora, *Inclusión/Exclusión. Historia con mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BAUDELAIRE, Charles, *Flores del mal*, Santiago de Chile, Centro Gráfico, 2002.
- BAZZANO, Blanca, y GANDOLFO, Ricardo, «Precisiones sobre el complejo de castración y la noción de falo», ficha de cátedra, año 2002, en <[www.Psicología.unt.edu.ar](http://www.Psicología.unt.edu.ar)>.
- BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, tomo 2, Buenos Aires, Siglo XX, 1962.
- *El segundo sexo: Los hechos y los mitos*, tomo 1, Madrid, Cátedra, 2000.
- BELTRÁN, Elena, et al. (eds.), *Feminismos, debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- BENHABIB, Seyla, «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
- BENJAMIN, Jessica, *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor: Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- BERNARD, Chantal, «De Anna O. a Bertha Pappenheim», <[www.psychanalyse-París.com](http://www.psychanalyse-París.com). 2003>.
- BIANCALANA DE CASTELLI, Marta María, «La educación femenina victoriana: interdicción a la autonomía», en *Temas de mujeres*, Facultad de Filosofía y Letras Nacional de Tucumán, Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre Mujeres, Tucumán, CEHIM, 1998.
- BLANCO CORUJO, Oliva, «La Ilustración deficiente, aproximación a la polémica feminista en la España del siglo XVIII», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Univ. Complutense, 1994.
- BLEICHMAR, Hugo, *Angustia y fantasma. Matices inconscientes en el más allá del principio del placer*, Madrid, Adotraf, 1986.

- BOCK, Gisela, «La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, n.º 9, invierno 1991.
- BOLUFER PERUGA, Mónica, «Traducción y creación en la actividad intelectual de las ilustradas españolas: el ejemplo de Inés Joyes y Blake», en Gloria Espigado Tocino y M.<sup>a</sup> José de la Pascua (eds.), *Frasquita Larrea y Aherán. Europeas y españolas entre la Ilustración y el Romanticismo*, Cádiz, Ayuntamiento del Puerto de Santa María-Universidad de Cádiz-Junta de Andalucía, 2003.
- BONNIER, Bernadette, MALINCONI, Nicole, y CARPIAUX, Veronique, en <<http://www.ciger.be/rops/techniques/dessin/html>>.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*, París, Aubier, 1995.
- BORDERÍAS, Cristina (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006.
- BORNAY, Erika, *La cabellera femenina*, Madrid, Cátedra, 1994.
- BOROSSA, Julia, *La histeria*, Buenos Aires, Long seller, 2001.
- BOSCH, Esperanza, FERRER, Victoria, y GILI, Margarita, *Historia de la misoginia*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- BOUYSSY, Mayté, y FAURÉ, Christine, «En 1848, à Paris», en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- BURIN, Mabel, «Sobre la pulsión de dominio y el deseo de poder en las mujeres», en M. Burin et al., *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1987.
- «Referencias históricas acerca de la constitución de la subjetividad femenina», en M. Burin et al., *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1987.
- «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- «El techo de cristal en la construcción de la subjetividad femenina», *Actualidad Psicológica*, Santiago de Chile, Andros Imp., año 1, n.º 7, 2002.
- y MELER, Irene, *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BURROWS, Adrienne, y SCHUMACHER, Iwan, *Portraits of the insane. The case of Dr. Diamond*, Londres, Nueva York, Quartet Books, 1990.
- BUTLER, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001.
- *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001.
- *Deshaciendo el género*, Barcelona, Paidós, 2007.

- BUZZATTI, Gabriella y SALVO, Anna, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Madrid, Cátedra, 2001.
- CASANOVA, Eudaldo, y LARUMBE, M.<sup>a</sup> Ángeles, *La serpiente vencida. Sobre los orígenes de la misoginia en lo sobrenatural*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.
- *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- *Psicoanálisis, desarrollo de Castoriadis*, en <magma.html>, consultado en noviembre de 2008.
- CHANTER, Tina, «Postmodern subjectivity», en A. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000.
- CHAPERON, Sylvie, «Justicia para el segundo sexo», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- CHARCOT, Jean Martin, *L'Hystérie, textes choisis et présentés par E. Trillat*, Toulouse, Privat, 1971.
- CHASSEGUET SMIRGEL, Jeanne, *La sexualidad femenina*, Barcelona, Laia, 1964.
- CHAUVELOT, Diane, *Historia de la histeria*, Madrid, Alianza, 2001.
- CHEJTER, Silvia (ed.), *Igualdad, equidad, paridad. Travesías*, 8, Buenos Aires, CECYM, diciembre de 1999.
- CHODOROW, Nancy, *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1978.
- CID LÓPEZ, Rosa M.<sup>a</sup>, «La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*», en V. Alfaro Bech y R. F. Somalo (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y en el Occidente romanizado*, Universidad de Málaga.
- CLEMENT, Catherine, y KRISTEVA, Julia, *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, 2000.
- COBO, Rosa, «La democracia moderna y la exclusión de las mujeres», apartados II y III, en <www.ciudaddemujeres.com>.
- COLLIN, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006.
- CONDORCET, Marqués de, «Sobre la admisión de las mujeres a los derechos de ciudadanía», s/r Francia, 1789.
- COOKE, Meter, «La pensée esthétique», en *Gustave Moreau, Symbolisme, XIXe siècle, peinture, poésie, allégories*, Dossier de l'Art n.º 52, 1.10, 1998.
- COPJEC, Joan, *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- CORIA, Clara, *El sexo oculto del dinero*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986.

- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1973.
- COURNUT-JANIN, Monique, *Féminin et féminité*, París, PUF, 1998.
- DADOUM, Roger, *Freud*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.
- D'ANGELO, Paolo, *La estética del Romanticismo*, Madrid, Visor, 1999.
- DARWIN, Charles, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, París, C. Reinwald y Cie. Libraires Éditeurs, 1891.
- DE LA ROSA CUBO, Cristina, SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena, DEL VAL VALDIVIESO, M.<sup>a</sup> Isabel, DUEÑAS CEPEDA, M.<sup>a</sup> Jesús, *La voz del olvido: mujeres en la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003.
- DE LAURETIS, Teresa, «La tecnología del género», en C. Ramos (comp.), *El género en perspectiva*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.
- *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Cátedra, 1992.
- «Genealogías feministas», en *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y Horas, 2000.
- DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana, «El conflicto clase/sexo-género en la tradición socialista», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994,
- «Reconstruyendo la ideología patriarcal: un análisis de “La sujeción de la mujer”», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Comunidad de Madrid Imp., 1994.
- *Cómo leer a John Stuart Mill*, Barcelona, Júcar, 1994.
- «Feminismo moderno», en *Los feminismos a través de la historia*, capítulo II, en *Creatividad Feminista-Modemujer*, <<http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo2.html>>.
- *Alejandra Kollontai*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.
- «Movimientos sociales y polémicas feministas en el siglo XIX: fundamentos ideológicos y materiales», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- DEBOUT-OLESZKIEWICZ, Simone, «Utopie et contre-utopie: les femmes dans l'œuvre de Fourier» en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- DEL VAL VALDIVIESO, M.<sup>a</sup> Isabel, «La participación de las mujeres en el proceso de producción del pan en la Castilla bajomedieval», en R. Cid, M. Santo Tomás, I. del Val *et al.*, *Oficios y saberes de las mujeres*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002.
- *La historia de las mujeres*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.
- DEL VALLE, José Antonio, <<http://Bibliópolis.htm>>, consultado en junio de 2008.
- DERRIDA, Jacques, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

- DEUTSCH, Helen, *La psicología de la mujer*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- «La psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción», en J. Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985.
- DHONTE, Isabelle, Séminaire, «D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971). Semblant homme, semblant femme», en <<http://www.freud-lacan.com/articles>>, consultado el 15 de noviembre de 2008.
- Diccionario Larousse*, Barcelona, Larousse, 1990.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *La peinture incarnée*, París, Éd. de Minuit, 1985.
- *Venus rápida*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- DIJKSTRA, Bram, *Ídolos de perversión*, Madrid, Debate, 1994.
- DIO BLEICHMAR, Emilce, *El feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid, Adotraf, 1985.
- «Feminidad/masculinidad, resistencias en el psicoanálisis al concepto de género», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*, Barcelona, Paidós, 1997.
- DOLTO, Françoise, *En el juego del deseo*, México, Siglo XXI, 1983.
- DOTTIN-ORSINI, Mireille, *La mujer fatal (según ellos)*, Buenos Aires, La Flor, 1996.
- «Retrato de mujer: Gustave Moreau y Gustav-Adolf Mossa», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- DUBY, Georges, y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- EHRENZWEIG, Anton, *L'ordre caché de l'art. Essai sur la psychologie de l'imagination artistique*, París, Gallimard, 1974.
- Enciclopedia Encarta*, Microsoft, 2006.
- ENGELS, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en Marx, Engels, *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975.
- ERRÁZURIZ, Pilar, «Una hormona llamada deseo», *Nomadías*, n.º 5, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2001.
- Conferencia leída en el encuentro «El psicoanálisis en la Universidad de Chile: pasado, presente y futuro», Escuela de Ciencias Sociales de la U. de Chile, 22 de octubre de 2005 y publicada en Internet.
- *Filigranas feministas*, Santiago de Chile, Libros de la Elipse, 2006.
- «La misoginia romántica y la representación de la mujer», primera parte de la tesis doctoral *La misoginia romántica europea en la construcción de la subjetividad de la mujer moderna*, Universidad de Valladolid, España.
- ESPINA, Gioconda, *Psicoanálisis y mujeres en movimiento*, Caracas, FACES UCV, 1997.



- EVANS, Dylan, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- EVANS, Mary, *Introducción al pensamiento feminista contemporáneo*, Madrid, Minerva, 1997.
- FAGES, Jean Baptiste, *Para comprender a Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- FAURÉ, Christine, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- «Exclusion des femmes du droit de vote et ses conséquences durable», en *Compte-rendu par J. Méo Lycée Montesquieu Le Mans* <<http://www.pedagogie.ac-nantes.fr>>.
- FELJOO, Benito Jerónimo, «Defensa de las mujeres», en *Teatro crítico*, tomo I, discurso XVI, edición digital <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>>.
- FEMENIAS, María Luisa «Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles. Un "salto" necesario», en E. Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- *Judith Butler. Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003.
- «El feminismo postcolonial y sus límites», en C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 3, Madrid, Minerva, 2005.
- (comp.), *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, SRL, 2006.
- FENDRIK, Silvia, «Encore plus», en E.G.P.-html, consultado en febrero de 2009.
- FERNÁNDEZ, Ana María, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- «De eso no se escucha: el género en psicoanálisis», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- «Orden simbólico. ¿Orden político», *Revista Zona Erógena*, Buenos Aires, mayo, 1999, en <[www.psicomundo.com](http://www.psicomundo.com)>, consultado el 15 de octubre de 2007.
- y cols., *Política y subjetividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
- FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, «Pintura, protagonismo femenino e historia de las mujeres», *Individuo y Sociedad*, n.º 9, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1997.
- «Imágenes de lo femenino», en T. Alario Trigueros *et al.*, *Hacia una pedagogía de la igualdad*, Salamanca, Amarú, 1998.
- FERRARO, Graciela, y GUZMÁN, Luis, *Notas de la escuela freudiana de la Argentina*, Argentina, Helguero, 1979.
- FINELTAIN, Ludwig, *Bulletin de Psychiatrie*, n.º 7.1., agosto de 1999, en <<http://www.bulletindepneumatologie.com/>>.

- FIORAVANTE, Ana María, *Biografía de Kierkegaard*, <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/>>, consultado el 2 de noviembre 2007.
- FLAX, Jane, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.
- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- «Lacan “le libérateur” de la psychanalyse», en *Dits et écrits*, t. IV, París, Gallimard, 1994.
- FRAGA, Ana, *De Criseida a Penélope, un largo camino hacia el patriarcado clásico*, Madrid, Horas y Horas, 1998.
- FRAISSE, Geneviève, *La musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1989.
- *La diferencia de los sexos*, Argentina, Manantial, 1996.
- «Del destino social al destino personal», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de la mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid, Minerva, 2002.
- y PERROT, Michelle, «Introducción», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, en particular:
- *Los orígenes del psicoanálisis, 1887-1902* [1950].
- *La etiología de la histeria*, 1896.
- *Análisis fragmentario de una histeria. Caso Dora*, 1901 [1905].
- *Tres ensayos para una teoría sexual*, 1905.
- *El delirio y los sueños en «La Gradiva»*, de W. Jensen, 1906.
- *La ilustración sexual del niño*, 1907.
- *Teorías sexuales infantiles*, 1908.
- *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, 1908.
- *Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre*, 1910.
- *¡Grande es Diana Efesia!*, 1911.
- *Contribuciones al simposio sobre la masturbación*, 1912.
- *Sobre una degradación general de la vida erótica*, 1912.
- *Tótem y tabú*, 1912-1913.
- *Múltiple interés del psicoanálisis*, 1913.
- *El tema de la elección de un cofrecillo*, 1913.
- *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914.
- *Historia de una neurosis infantil (caso del «hombre de los lobos»)*, 1914 [1918].
- *Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal*, 1915 [1917].

- FREUD, Sigmund, *Lección xx: la vida sexual humana*, 1916-1917.
- *El tabú de la virginidad*, 1917 [1918].
  - *Asociación de ideas de una niña de cuatro años*, 1920.
  - *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, 1920.
  - *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1920-1921 [1921].
  - *La cabeza de medusa*, 1922 [1940].
  - *Psicoanálisis y teoría de la libido*, 1923.
  - *La organización genital infantil. Adición a la teoría sexual*, 1923.
  - *El Yo y el Ello*, 1923.
  - *La disolución del complejo de Edipo*, 1924.
  - *El problema económico del masoquismo*, 1924.
  - *Autobiografía*, 1924 [1925].
  - *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, 1925.
  - *El porvenir de una ilusión*, 1927.
  - *Dostoievski y el parricidio*, 1927.
  - *El malestar de la cultura*, 1929 [1930].
  - *Sobre la sexualidad femenina*, 1931.
  - *La feminidad*, 1933.
  - *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, 1934-1938 [1939].
  - *Análisis terminable e interminable*, 1937.
  - *Compendio del psicoanálisis*, 1938 [1940].
  - *Dos cartas a David Abrahamsen sobre Weininger*, 1938-1939 [1946].
- FRIEDAN, Betty, *La femme mystifiée*, París, Gonthier, 1964.
- FRUGONI, Chiara, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres: La Edad Media*, tomo 2, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- GARCÍA COLMENARES, Carmen, «Autoridad femenina y mecanismos de exclusión. Reflexiones desde la psicología», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- GAYLE Rubin: «El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo», en *El género y la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre de 1986.
- GIBERTI, Eva, «El ombligo del género», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- GILLIGAN, Carol, *In a different voice: Psychological theory and woman's development*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982.
- GODINEAU, Dominique, «Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.

- GREEN, André, *et al.*, *Objeto, castración y fantasía en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 1972.
- GROSSBERG, Lawrence, «Identidad y estudios culturales, ¿no hay nada más que eso?», en S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- GUERRA, Lucía, *Bases teóricas de la crítica feminista*, Madrid, Ediciones del Orto, 2006.
- GUILHAUMOU, Jacques, y LAPIED, Martine, «L'action politique des femmes pendant la Révolution française», en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- GUTIÉRREZ HACES, Juana, «Gombrich: una mente lúcida», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n.º 79, México, 2001.
- HARTMANN, Heidi, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n.º 24, Madrid, 1982.
- HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, tomos 2 y 3, Barcelona, Labor, 1978.
- HERNÁNDEZ ABAD, Micaela, «Atrapadas entre el deseo y la prohibición: tres casos de histeria hoy», en T. Lartigue y M. Ureta (comps.), *Sexualidad y género, una visión psicoanalítica*, Buenos Aires/México, Lumen, 2005.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, «Cinco tendencias recientes en historiografía», en E. Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004.
- HIGONNET, Anne, «Las mujeres y las imágenes. Apariencia, tiempo libre y subsistencia», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- HORNEY, Karen, *La psicología de la femme*, París, Payot, 1969.
- HOUBEDINE-GRAVAUX, Anne-Marie, «La feminización de los nombres de las profesiones», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- HUYSMANS, Joris Karl, *À Rebours*, cap. v, en <<http://dubhe.free.fr/gpeint/moreau/moreau2.html>>.
- IGLESIAS APARICIO, Pilar, «La mujer según la ginecología del siglo XIX», en Ciudad de las Mujeres, <[http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php3?id\\_article=48](http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php3?id_article=48)>.
- INDA, Norberto, «Género masculino, número singular», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- IRIGARAY, Luce, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1974.
- *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1974.

- IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
- *Parler n'est jamais neutre*, París, Minuit, 1985.
- «El cuerpo a cuerpo con la madre», en *Cuerpo y política, Debate Feminista*, año 5, vol. 10, México, Impretei, 1994.
- IRIGOYEN T., Martha Patricia, *La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas*, México, Centro de Estudios Clásicos de Investigaciones Filológicas, 1985.
- ISRAEL, Lucien, *La histeria, el sexo y el médico*, Barcelona, Toray-Masson, 1979.
- *La jouissance de l'hystérique*, París, Arcane, 1996.
- JAGGAR, Alison M., y YOUNG, Iris Marion (eds.), *A companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000.
- JEFFREYS, Sheila, *La herejía lesbiana*, Madrid, Cátedra, 1996,
- JÓNASDÓTTIR, Anna, *El poder del amor, ¿le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993.
- JONES, Ernest, «The early development of female sexuality», *International Journal of Psychoanalysis*, XII, 1927.
- «La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina» (1927), en J. Lacan et al., *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985.
- *Vie quotidienne* en <www.museumfreud>.
- «La vie quotidienne de Freud selon Ernest Jones», Jones II, 445 <http://www.megapsy.com/Museum/htm>.
- KÄPPELI, Anne Marie, «Escenarios del feminismo», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- KIERKEGAARD, Soren, *Diario de un seductor*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955.
- *La alternativa*, en <www.elaleph.com>.
- KLEIN, Melanie, «Early stages of Oedipus complex», *International Journal of Psychoanalysis*, IV, 1928.
- *Desarrollos en psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé, 1963.
- *Contribuciones al psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé, 1964.
- «Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos» (1825), en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- «Principios psicológicos del análisis infantil» (1926), en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- «Desarrollo temprano de la conciencia en el niño» (1933), en *Obras completas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- KNIBIEHLER, Yvonne, «Cuerpos y corazones», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, París, PUF, 2000.

- KRIEGER, Peter, «Ernst Gombrich: sustentabilidad del pensamiento», en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n.º 79, México, UNAM, 2001.
- KRIS, Ernst, *Psicoanálisis y arte*, Buenos Aires, Paidós, 1955.
- KRISTEVA, Julia, «Le sujet en procès», *Polylogue*, París, Seuil, 1977.
- *Desire in language. A semiotic approach to literature and art*, Nueva York, Columbia University Press, 1980.
- *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, París, Gallimard, 1987.
- *Sentido y sin sentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1999.
- *El porvenir de una revuelta*, Barcelona, Seix-Barral, 2000.
- *El genio femenino. Melanie Klein*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PATHOLOGIQUE DE LA SORBONNE, *Observations de Psychologie Pathologique. Études des cas (1828 à 1963)*, vols. I y II, París, Université de la Sorbonne, 1965.
- LACAN, Jacques, *Seminario V, 12 marzo de 1958*, transcripción, París, École Freudienne, 1960.
- *Écrits I y II*, París, Seuil, 1966.
- *Encore*, París, Seuil, 1975.
- *Seminario 5: Las formaciones de lo inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- *Seminario 20, Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- «Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina» (1958), en J. Lacan et al., *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985.
- LAGARDE, Marcela, *Para la autoestima de las mujeres. Claves Feministas*, 39, Madrid, Horas y Horas, 2000.
- *Aculturación feminista*, Buenos Aires, Centro de Documentación sobre la Mujer, 2000.
- LAMAS, Marta, «Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma», en <[www.justiciacomunitaria.unal.edu.co](http://www.justiciacomunitaria.unal.edu.co)>.
- LAMP-DE GROOT, Jeanne, «The evolution of Oedipus Complex in Women», *International Journal of Psychoanalysis*, IX, 1928.
- LAPLANCHE, Jean, «El género y Stoller», Anexo I, *Revista Alter On Line*, ISSN 1885-5660.
- y PONTALIS, Jean-Bertrand, *Diccionario del psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1977.
- LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.
- LARRÈRE, Catherine, «Le sexe ou le rang? La condition des femmes selon la philosophie de Lumières», en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France, 1997.

- LARTIGUE, Teresa, y URETA, Matilde (comps.), *Sexualidad y género, una visión psicoanalítica*, Buenos Aires /México, Lumen, 2005.
- LAUGIER, André, «Les femmes en poésie», *Échos Poétiques*, 2005, en <<http://echos-poetiques.net>>.
- LEMOINE-LUCCIONI, Eugénie, *La partición de las mujeres*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990.
- LEVINTON, Nora, *El superyó femenino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- LIDA DE MALKIEL, M. Rosa, *Herodes, su persona, reinado y dinastía*, Madrid, Castalia, 1977.
- LOMBROSO, Cesare, y FERRERO, Guglielmo, *Criminal Woman, the Prostitute, and the Normal Woman*, Durham, Duke University Press, 2004.
- LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, María Teresa, «Ética de la diferencia, política de la igualdad», en M. T. López de la Vieja (ed.), *Feminismo: del pasado al presente*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2000.
- «Feminismo como crítica», en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales, M. Toscano, *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.
- «Justicia y cuidado», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- LÓPEZ PARDINA, M. Teresa, «El feminismo de Simone de Beauvoir», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
- «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- LORAU, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor, 1989.
- MACCANNELL, Juliet Flower, *The hysteric's guide to the future female subject*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- MAFFÍA, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes: Género y transgénero*, Buenos Aires, Gráfica Integral, 2003.
- MALDAVSKY, David, et al., *Sexualidad femenina y procesos de pensamiento*, Buenos Aires, Finnegans, SRL, 1983.
- MANNONI, Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, París, Seuil, 1969.
- MARÍN, Gloria, *Ética de la justicia, ética del cuidado*, 1993, <<http://F:/Eticadelajusticiaeticadelcuidado.htm>>, consultado en julio de 2008.
- MARTINO, Giulio, y BRUZZESE, Marina, *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996.
- MAS, Salvador, y JIMÉNEZ PERONA, Ángeles, «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en E. Pérez Sedeño

- (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI de España, 1994.
- MASSON, Laura, «El género en las representaciones médicas de la sexualidad», en *Temas de mujeres*, Facultad de Filosofía y Letras Nacional de Tucumán, Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre Mujeres, Tucumán, CEHIM, 1998.
- MAUGUE, Annelise, «La Nueva Eva y el viejo Adán», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- «Literatura antifeminista y angustia a comienzos del siglo XX», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- MAYAYO, Patricia, *Historia de las mujeres. Historia del Arte*, Madrid, Cátedra, 2003.
- cap. 4, «El poder de la mirada», en P. Mayayo, *Historia de las mujeres. Historia del Arte*, Madrid, Cátedra, 2003.
- MELER, Irene, «Psicoanálisis y género, aportes para una psicopatología», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- «Nuevas tecnologías reproductivas: su impacto en las representaciones y prácticas acerca de la parentalidad», en M. Burin e I. Meler, *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- MICHEL, Pierre, «Octave Mirbeau: “ginecófobo” o feminista», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- MICHELET, Jules, *La femme*, 1859, extractos, en <[http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet\\_femme.shtml](http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet_femme.shtml)>.
- MILLETT, Kate, *Política sexual*, México, Aguilar, 1975.
- MITCHELL, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism. Freud, Reich, Laing and women*, Nueva York, Vintage Books, 1974.
- *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- «Introduction», en *Feminine Sexuality*, Londres, MacMillan, 1982.
- MIYARES, Alicia, «Sufragismo», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
- MOLINA PETIT, Cristina, «Contra el género y con el género: crítica, deconstrucción, proliferación y resistencias del sujeto excéntrico», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- MONTRELAY, Michèle, *L'ombre et le nom. Sur la féminité*, París, Minuit, 1977.
- MOODY ADAMS, Michele, «Self/other», en A. Jaggar e I. M. Young (eds.), *A companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000.
- MORANT, Isabel, et al., *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Cátedra, 2006.



- NASH, Mary, «Historia de las mujeres y estrategias de resistencia femenina», en T. Alario *et al.*, *Hacia una pedagogía de la igualdad*, Salamanca, Amarú, 1998.
- NICHOLSON, Linda, «Gender», en A. Jaggar e I. Young (eds.), *A companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000.
- NOËL, Benoît, y HOURNON, Jean, *Parisiense, la capitale des peintres au XIX siècle*, DISLAB, 2006, en <[www.books.google.com](http://www.books.google.com)>.
- OBANDO M. Ana Elena, y SUÁREZ TORO, María, con la colaboración de VARGAS, S. Nancy, en <<http://www.fire.or.cr/archivo/movimiento.htm>>, consultado en enero de 2009.
- OFFEN, M. Karen, *European Feminism (1700-1950: a Political History)*, en <<http://books.google.fr/books>>. p. 50, consultado el 17 de octubre de 2007.
- OSBORNE, Raquel, *Las prostitutas, una voz propia (crónica de un encuentro)*, Madrid, Icaria, 1991.
- *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, 1993.
- «Desigualdad y relaciones de género en las organizaciones: diferencias numéricas, acción positiva y paridad», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- OYARZUN, Kemy, ERRÁZURIZ, Pilar, *et al.*, *El trabajo que tenemos, el trabajo que queremos*, estudio realizado por la Universidad de Chile sobre las funcionarias chilenas, entre 2002 y 2005, Santiago de Chile, en prensa.
- PALACIOS, María Julia, «Las mujeres en la historia, una mirada desde la filosofía», en *Temas de mujeres*, Facultad de Filosofía y Letras Nacional de Tucumán, Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre Mujeres, Tucumán, CEHIM, 1998.
- PALMA BORREGO, M.<sup>a</sup> José, «El monismo freudiano y la diferencia irigarriana», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
- PAPETTI TISSERON, Yolande, *Du deuil à la réparation. Anna O. restituée à Bertha Pappenheim: naissance d'une vocation sociale*, París, L'Harmattan, 1996.
- PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- PEDRAZA, Pilar, *La bella, enigma y pesadilla*, Barcelona, Tusquets, 1991.
- PELADAN, Josephin, *Curieuse*, París, Librairie de la Presse, 1886, p. 0, <[www.fantastic.library.cornell.edu](http://www.fantastic.library.cornell.edu) http>, consultado el 20 de noviembre de 2007.
- PELLERIN, Gilles, «J. K. Huysmans, Gustave Moreau, Détail (1884)», *Études françaises*, 21-1, Montreal, Presses Universitaires de France, 1985.
- PERONA, Ángeles, «El feminismo americano de post-guerra: Betty Friedan», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.

- PERROT, Michelle, «Prefacio», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- POLLOCK, Griselda, «La pintura, el feminismo y la historia», artículo s/r, Cursos Doctorales Mujer y Género, Universidad de Valladolid, 2006.
- PORTUGAL, Ana M., «Cronología», en V. Erazo (coord.), *Precursoras del feminismo en América Latina. Fempress Especial Mujer*, Santiago de Chile, Fempress, 1991.
- POSADA KUBISSA, Luisa, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados. Desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y Horas, 1998.
- «La epistemologización de la diferencia y la impugnación del paradigma de igualdad entre los sexos», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- POULLAIN DE LA BARRE, François, *De l'égalité des deux sexes*, 1673, Corpus des œuvres de Philosophie en langue française, París, Fayard, 1984.
- *Traité de l'éducation des dames, pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs* (1674), ed. castellana: *De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, introducción, traducción y notas de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, 1993.
- PRAZ, Mario, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, traducción de Rubén Mettini, Barcelona, El Acantilado, 1999.
- PULEO, Alicia, *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid, Júcar, 1991.
- *Dialéctica de la sexualidad: Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.
- *La Ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- *Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina: voces de mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.
- «El feminismo radical de los setenta: Kate Millett», en C. Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Thetys, 1994.
- «Pensadoras españolas», en G. Martino y M. Bruzese, *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996.
- *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- PULEO, Alicia, «Introducción. El concepto de género en filosofía», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- «La violencia de género y el género de la violencia», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

- PUNTA DE RODULFO, M. Isabel, «Esqueletos a la moda. Institución actual del cuerpo de mujer», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000.
- Revista sobre Arqueología*, en Internet, ISSN 1139-9201, en <www.ucm.es>, consultado en diciembre de 2008.
- RIVIÈRE, Joan, «La feminidad como máscara», en J. Lacan *et al.*, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1985.
- «La féminité en tant que mascarade» (1929), en M. C. Hamon, *Études Psychanalytiques Réunies*, París, Seuil, 1994.
- ROCHFORT, Florence, «¿Se puede considerar el antifeminismo como una retórica reaccionaria?», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- «Du droit des femmes au féminisme en Europe 1860-1914», en C. Fauré, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, París, Presses Universitaires de France.
- RODRÍGUEZ MONROY, Amalia, «Lacan y los cuatro discursos», en I. Zavala (ed.), *Feminismos, cuerpos, escrituras*, Madrid, La Págin, 2000.
- ROLDÁN, Concepción, «La escritura robada: literatura filosófica contra las “malas costumbres”», en P. Fernández, y M. L. Ortega, *La mujer de letras o la letraherida. Textos y representaciones del discurso médico-social y cultural sobre la mujer de letras en el siglo XIX*, Madrid, Toulouse, CSIC-Université de Toulouse-Le Mirail, 2008.
- «Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- ROMERO, Rosalía, «Historia de las filósofas, historia de su exclusión (siglos XV-XX)», en A. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- ROSENBERG, Martha, «Género y sujeto de la diferencia sexual. El fantasma del feminismo», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- «Representación de la diferencia sexual», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- *La familia en desorden*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- y PLOIN, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio*, libro V, en <<http://www.bibliotecasvirtuales.com/>>, consultado el 8 de mayo de 2008.

- RUBEL, Maximilien, «L'émancipation des femmes dans l'œuvre de Marx et d'Engels», en C. Faure, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- RUBIN, Gayle, «El tráfico de mujeres: notas sobre una economía política del sexo» (1975), *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30, México, Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre de 1986, pp. 95-145.
- RUIZ, Piedad, «Debate sobre el masoquismo femenino: Helen Deutsch y Karen Horney», en N. Corral *et al.*, *Feminidades. Mujer y psicoanálisis: una aproximación crítica desde la clínica*, Madrid, Intervención Cultural, 2005.
- RULLMAN, Marit, y SCHLEGEL, Werner, *Las mujeres piensan diferente*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- SAFOUAN, Moustafa, *La sexualidad femenina, según la doctrina freudiana*, Barcelona, Crítica, 1979.
- *El ser y el placer*, Barcelona, Petrel, 1981.
- SAN MIGUEL, M. Teresa, «El psicoanálisis: una teoría sin género. Masculinidad/Feminidad en la obra de Sigmund Freud. La revisión de Jean Laplanche», *Aperturas Psicoanalíticas. Revista de Psicoanálisis*, n.º 16, Madrid, marzo, 2004.
- SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena, «Salud e identidad femenina en Castilla y León: las imágenes también hablan», en C. de la Rosa Cubo *et al.*, *La voz del olvido: mujeres en la historia*, Valladolid, 2003.
- SAPRIZA, Graciela, «Un debate inconcluso: derecho al cuerpo propio», en *Temas de mujeres*, Facultad de Filosofía y Letras Nacional de Tucumán, Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre Mujeres, Tucumán, CEHIM, 1998.
- SAU, Victoria, *La maternidad: una impostura*, Buenos Aires, Centro de Documentación sobre la Mujer, 2000.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Lucinde*, «Introducción» de Reinhold Münster, Valencia, Natán, 1987.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1987.
- *El amor, las mujeres y la muerte*, Buenos Aires, Gradifco, 2006.
- SCOTT, Joan, «El género, una categoría útil para el análisis histórico», en J. S. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- «Usos de la teoría», *Debate Feminista*, n.º 5, México, marzo, 1992.
- «La mujer trabajadora en el siglo XIX», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo 4: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- SEGAL, Hanna, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Buenos Aires, Paidós, 1982.

- SEGATO, Rita L., *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género, entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Argentina, Universidad de Quilmes, 2003.
- SELLIER, Geneviève, «El cine de los años treinta», en C. Bard (ed.), *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- SLEDZIEWSKI, Elizabeth G., «Revolución Francesa. El Giro», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo IV: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- SOBALER SECO, María de los Ángeles, «Del “estrado” al “salón”: la mujer entre lo privado y lo público (época moderna y primera contemporánea)», asignatura «La Mujer y el Mito de la Vida Privada», *Doctorado en Mujer y Género*, Universidad de Valladolid, 2006-2007.
- SOLER, Colette, *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- STRASSER, Catherine, *Du travail de l'art. Observation des œuvres et analyse du processus qui les conduit*, París, Regard, 2006.
- TAJER, Débora, «Introducción», en I. Meler y D. Tajer (comps.), *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000.
- TASINI, Miriam, «Techo de cristal interno», en T. Lartigue y M. Ureta (comps.), *Sexualidad y género. Una visión psicoanalítica*, Buenos Aires/México, Lumen, 2005.
- The New Encyclopedia Britannica*, Chicago, Enciclopedia Britannica Inc., 1989.
- The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- «The 20th Century», *Hello*, vol. I, Londres, Market Force/Madrid, Polestar Hispánica, 2000.
- TUBERT, Silvia, *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El Arquero, 1988.
- «Introducción», en J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra, 1995.
- «Psicoanálisis, feminismo, postmodernismo», en M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- *Sigmund Freud*, Madrid, EDAF, 2000.
- (ed.), *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996.
- (ed.), *Figuras del padre*, Madrid, Cátedra, 1997.
- VALABREGA, Jean-Paul, «El problema antropológico del fantasma», en P. Aulagnier *et al.*, *El deseo y la perversión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- VALCÁRCEL, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

- VALCÁRCEL, Amelia, «Misoginia romántica», en Alicia Puleo (ed.), *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, Madrid, Secretaría de Estado de Educación, 1993.
- *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997.
- «La memoria colectiva y los retos del feminismo», en <<http://www.geocities.com/athens/parthenon/8947/valcar.htm>>.
- VAN DUN, Frank, «Ius natural y derechos naturales», en <[www.users.ugent.b/frvadun/Text/Logica/Derechonatural.pdf](http://www.users.ugent.b/frvadun/Text/Logica/Derechonatural.pdf)>, consultado el 30 de octubre de 2007.
- VARELA, Nuria, *Feminismos para principiantes*, México, Ediciones B, 2005.
- VOLNOVICH, Juan Carlos, y RODULFO, Ricardo, «Variaciones para un prólogo posible», en J. Benjamín (ed.), *Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- WALKER BYNUM, Caroline, *Fragmentation and Redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, Nueva York, Zone Books, 1991.
- WALKOWITZ, Judith, «Sexualidades peligrosas», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo IV: siglo XIX, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- WEEKS, Jeffrey, *Sexualidad*, México, PUEG, Paidós, 1998.
- WEININGER, Otto, *Sex and character*, en <[www.theabsolute.net/ottow/geschlecht.pdf](http://www.theabsolute.net/ottow/geschlecht.pdf)>.
- WILDE, Oscar, *The complete stories, plays and poems*, Londres, Tiger Books International, 1990.
- WINNICOTT, Donald W., *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1975.
- WOOLF, Virginia, *Journal d'un écrivain*, París, Rocher, 1977.
- *Un cuarto propio*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1993.
- WRIGHT, Elizabeth, *Lacan y el postfeminismo*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- YAGUELLO, Marina, *Les mots et les femmes*, París, Payot, 1992.

### Páginas o sitios Web consultados

<[http://histgeo.ac-aix-marseille.fr/pedago/femmes/rouq\\_004.htm#révolution](http://histgeo.ac-aix-marseille.fr/pedago/femmes/rouq_004.htm#révolution)>. Consultado el 18 de octubre de 2007.

<<http://entremonde.net/Les-petroleuses>>. Consultado el 20 de octubre de 2007.

<<http://usinfo.state.gov>>. Consultado en diciembre de 2008.

<<http://gallica.brf.fr/ark/12148/bpt6k83334g>>. Consultado el 25 de octubre de 2007.

<<http://www.oboulo.com/figure-salome-peinture-litterature-symboliste-xixeme-siecle-20344.htm>>. Consultado el 26 de octubre de 2007.

<<http://www.monografias.com/trabajos10/geor/geor.shtml#intro>>. Consultado el 30 de octubre de 2007.

<[http://www.poetseers.org/the\\_romantics/](http://www.poetseers.org/the_romantics/)>. Consultado el 20 de febrero de 2008.

<<http://prometheus.cc.emory.edu/>>. Consultado en marzo de 2008.

<<http://alexanderstreet.com/products/iwvp.htm>>. Consultado el 20 de febrero de 2008.

<<http://cvc.cervantes.com>>, Centro Virtual Cervantes. Consultado en mayo de 2008.

<<http://yalepress.yale.edu>>. Consultado en junio de 2008.

<<http://www.ihmc.ens.fr/Recherches/Ordres/ResistNorme.php>>. Consultado el 4 de noviembre de 2008.

<<http://aquileana.wordpress.com/2008/03/09/derecho-penal-criminologia-escuela-positivista-italiana-lombroso-y-garofalo/>>. Consultado en septiembre de 2008.

<<http://www.chez.com/madgabon/rops.htm>>. Consultado el 10 de noviembre de 2007.

<<http://aart.free.fr/Moreau.htm>>. Consultado el 20 de noviembre de 2007.

<<http://arts.fluctuat.net/dante-gabriel-rossetti.html>>. Consultado el 10 de noviembre de 2007.

<[http://Marie\\_Bashkirseff](http://Marie_Bashkirseff)>. Consultado el 15 de noviembre de 2007.

<[http://www.arikah.net/encyclopedie-francaise/Hydre\\_de\\_Lerne](http://www.arikah.net/encyclopedie-francaise/Hydre_de_Lerne)>. Consultado el 25 de noviembre de 2007.

<<http://www.ciger.be/rops/tech/woman.html>>. Consultado el 12 de noviembre de 2007.

<[http://lunettesrouges.blog.lemonde.fr/lunettesrouges/2005/12/edvard\\_munch.html](http://lunettesrouges.blog.lemonde.fr/lunettesrouges/2005/12/edvard_munch.html)>. Consultado el 17 de noviembre de 2007.

<<http://www.alterguía/malleusmaleficarum/>>. Consultado en octubre de 2007.

<[http://www.alchymie.net/articles/spagyrie\\_ou\\_medecine\\_de\\_paracelse.htm](http://www.alchymie.net/articles/spagyrie_ou_medecine_de_paracelse.htm)>. Consultado el 13 de mayo de 2008.

- <<http://antieleia.blogspot.com/2006/01/historiales-clnicos-de-freud-anna-o.html>>. Consultado el 20 de mayo de 2008.
- <<http://mx.groups.yahoo.com/group/>>. Consultado el 16 de julio de 2008.
- <[http://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana\\_ines.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana_ines.htm)>. Consultado en noviembre de 2007.
- <<http://www.ecole-lacanienne.net>>. Consultado en octubre de 2008.
- <<http://www.magma-net.com.ar/psicoanalisis.htm#psicoanalisis>>. Consultado el 7 de noviembre de 2008.
- <<http://www.editionsdeminuit.com>>. Consultado en agosto de 2008.
- <[http://www.poetseers.org/the\\_romantics](http://www.poetseers.org/the_romantics)>. Consultado en diciembre de 2007.
- <[http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet\\_femme.shtml](http://www.romanpopulaire.com/livres/michelet/michelet_femme.shtml)>. Consultado en octubre de 2007.
- <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=colaboracion&idcolaboracion=13>>. Consultado en septiembre de 2007.
- <[http://membres.lycos.fr/marocagreg/doss/membres/la\\_peinture\\_francaise\\_du\\_xix\\_eme.php](http://membres.lycos.fr/marocagreg/doss/membres/la_peinture_francaise_du_xix_eme.php)>. Consultado el 7 de noviembre de 2007.
- <<http://arts.fluctuat.net/dante-gabriel-rossetti.html>>.
- <<http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosAutoresdeLaLiteraturaUniversal/Rousseau/Emilio/LibroV.asp>>. Consultado en septiembre de 2007.
- <<http://www.bulletindepsychiatrie.com/wier.htm#w17>>. Consultado en mayo de 2008.
- <<http://carnetspsy.com/ARCHIVES/Ouvrages/Items/cp12d.htm>>. Consultado en abril de 2008.
- <<http://www.psychanalyse-Paris.com>>. Consultado en abril de 2008.
- <<http://echos-poetiques.net>>. Consultado en julio de 2007.





## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	9
CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES CONTEXTUALES DEL SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO PSICOANALÍTICO .....	17
1.1. Antifeminismo y misoginia decimonónica.....	22
1.2. La igualdad de los sexos, una cuestión de derecho .....	31
1.3. La histeria, patología en la que convergen la sexualidad y la enfermedad mental .....	40
1.4. Renovada feminización de la histeria .....	49
1.5. Freud y la nueva racionalidad en sus descubrimientos acerca de la subjetividad .....	60
1.6. Influencias decimonónicas en el pensamiento del fundador del psicoanálisis.....	73
CAPÍTULO 2. EL PSICOANÁLISIS, DISCIPLINA QUE ESTUDIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA.....	85
2.1. Sexualidad y feminidad modernas: ¿construcción decimonónica?....	86
2.2. La cuestión de la subjetividad de las mujeres modernas.....	96
2.3. Subjetivación: influencia de mitos y discursos.....	107
2.4. Freud y la revitalización de mitos patriarcales .....	120
2.5. Freud y las representaciones femeninas cercanas a las idealizaciones decimonónicas .....	138

CAPÍTULO 3. FEMINIDAD Y SEXUALIDAD FEMENINA EN LOS PRIMEROS DESARROLLOS TEÓRICOS PSICOANALÍTICOS .....	155
3.1. La teoría clásica sobre la construcción de la subjetividad femenina	160
3.2. Interpretación androcéntrica de la subjetividad de las mujeres ...	171
3.3. ¿Estrategia antifeminista? .....	186
3.4. Variaciones teóricas sobre la feminidad: ¿análisis o refuerzo misógino? .....	201
3.5. La feminidad como defensa para aplacar la misoginia .....	219
CAPÍTULO 4. CRÍTICAS Y CONTROVERSIAS EMERGENTES EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA .....	231
4.1. La principal disidencia al pensamiento freudiano .....	235
4.2. Nuevos planteamientos sobre el sujeto mujer y su sexualidad ....	247
4.3. De la preponderancia del padre a la madre omnipotente .....	258
4.4. De lo anatómico a lo simbólico de la diferencia sexual .....	276
CAPÍTULO 5. APORTES FEMINISTAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER MODERNA .....	303
5.1. Nuevas voces, nuevas reflexiones .....	308
5.2. Pensamiento feminista y crítica al psicoanálisis de la subjetividad femenina .....	324
5.3. Hitos especulares del pensamiento feminista .....	340
5.4. La perspectiva de género como hito especular para la resignificación de las subjetividades .....	348
5.5. El concepto de sujeto que tenemos, el concepto de sujeto que queremos .....	363
CAPÍTULO 6. CONSECUENCIAS DE LA HETERODESIGNACIÓN MISÓGINA EN LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER MODERNA ....	373
6.1. La subjetividad femenina, ¿consecuencia del sujeto falocéntrico? ..	378
6.2. La moral de las mujeres y la construcción subordinante .....	393
6.3. Improntas misóginas en psicopatología: la histeria de las mujeres modernas .....	409
6.4. De la histeria a la feminidad de la mujer moderna .....	424
6.5. De la sexualidad a la maternidad: entre la subordinación y la valoración .....	444
BIBLIOGRAFÍA .....	465

*Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres gráficos  
de INO Reproducciones, S. A.,  
de Zaragoza, en julio de 2012*



















