

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA CON MENCIÓN EN
PSICOPATOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS**

CAPÍTULO DE LIBRO

UNA CUESTIÓN SOBRE LA FEMINIDAD, EN FREUD Y LACAN

KARLA ESTEFANÍA BALAREZO GALARZA

DIRECTOR: DR. IVÁN SANDOVAL

QUITO, 2019

UNA CUESTIÓN SOBRE LA FEMINIDAD, EN FREUD Y LACAN

Resumen

Algunas nociones del psicoanálisis respecto a la feminidad han sido criticadas o malentendidas, en más de una ocasión (De La Pava Ossa, 2006). ¿Qué se podría asumir desde el psicoanálisis, en una escucha atenta de dichas críticas, y qué se puede decir al respecto desde allí? Este escrito es un ejercicio en ese sentido, conjugado con una aspiración de dialogar con esa alteridad. Se trata de una revisión y comentario de ciertas nociones (freudianas y lacanianas) respecto a lo femenino y a lo sexual: falo, envidia de pene, angustia de castración, Complejo de Edipo, destinos de la sexualidad femenina, posiciones femenina y masculina, etc. Los comentarios consideran perspectivas contemporáneas sobre la feminidad, tanto desde el campo teórico social como desde observaciones y decires de la cotidianidad. La diferencia histórico-temporal de las construcciones significantes sobre la feminidad, hace posible identificar nuevas y diferentes maneras de entender lo femenino, en especial desde lo imaginario, que no pudieron estar al alcance de la escucha de Freud o Lacan. Esto sin detrimento del valor de sus construcciones, que enfatizan sobre la diversidad de fantasmas a partir de los que opera la función del simbólico, en cada sujeto de cada tiempo.

Palabras Clave: feminidad, psicoanálisis, falo, teoría de género, contemporaneidad

Abstract

Some notions of psychoanalysis regarding femininity have been criticized or misunderstood, in more than one occasion (De La Pava Ossa, 2006). What can be said

after listening attentively to those misunderstandings? This text seeks to embrace that and combines it with an aspiration to dialogue with otherness. It is a review and commentary of certain notions (Freudian and Lacanian) regarding femininity and sexuality: phallus, penis envy, castration anxiety, Oedipus complex, female sexuality's destinies, female and male positions, etc. Contemporary perspectives, from social theories and from everyday life, have been considered to emit those comments. The historical-temporal difference of the significant constructions about femininity makes it possible to identify new and different ways to understand femininity, especially from the imaginary, which could not be within the reach of listening to Freud or Lacan. This is established without any detriment to the value of their constructions, for they emphasize the diversity of phantoms from which the symbolic function operates in each subject in their own time.

Key Words: femininity, psychoanalysis, phallus, gender theory, contemporaneity

Introducción y Marco Metodológico

Dentro de la teoría psicoanalítica, lo sexual y todo lo que de ello se ha construido, ocupa un lugar fundamental (Freud, 1916/2013). Siendo una teoría que va del sujeto de lo inconsciente, sujeto en falta, resulta fundamental reconocer a ese sujeto como sexuado. La clínica psicoanalítica da cuenta de cómo en cada uno, de manera particular, opera la diferencia sexual. Por ello, el tema de la feminidad convoca tanto a hombres como mujeres, en su devenir sujetos hablantes.

Esta investigación teórica hace un aporte reflexivo a dicha construcción del psicoanálisis, preguntándose si los decires contemporáneos sobre la feminidad, influyen de alguna manera en la lectura que se pueda hacer de lo femenino en psicoanálisis. El tema de la feminidad, tanto dentro como fuera del campo del psicoanálisis, no es un tema

acerca del que se haya cerrado la discusión, sino todo lo contrario. Así, este trabajo pretende ser un aporte teórico y clínico, que entonces puede incidir en lo particular y social. Teórico en tanto amplía la discusión acerca de la feminidad y de los posibles efectos que los cambios contemporáneos puedan tener (o no) sobre algunas construcciones teóricas, y clínico en cuanto recoge observaciones contemporáneas respecto al tema. Dichas observaciones se tomaron de la cotidianidad, de los medios y de la clínica. Se trata de una investigación y comentario teórico-cualitativo, mediante revisión bibliográfica, en especial de dos autores clásicos y algunos contemporáneos. El método será descriptivo, comparativo e interpretativo.

El objeto de esta investigación es, principalmente, la noción de *feminidad*, tanto dentro del psicoanálisis, como en las construcciones de otros campos. Describir algunos antecedentes de dicha noción a nivel general, nos ayudará a situar algunas consideraciones dentro del campo del psicoanálisis después.

Marco teórico – Acepciones sobre la *feminidad*

Como punto de partida se presentarán nociones sobre la *feminidad*, desde la perspectiva de los estudios de género y desde la teoría social. Es importante recogerlas para luego ponerlas en diálogo con ciertas construcciones desde el psicoanálisis. Es relevante destacar cómo lo expuesto a continuación da cuenta de lo ideológico y cultural implicado en la noción de *feminidad*, destacando cómo ningún concepto o definición fija o universal alcanza para aprehenderlo, ya que la feminidad se define y significa diferente en cada una y en cada momento o época, de manera singular y subjetiva. Esto es de interés para el psicoanálisis, práctica y teoría donde lo particular y subjetivo, tiene un lugar fundamental.

Marcela Lagarde (1990), una de las difusoras principales de la teoría de género, dice sobre la manera en que la cultura ha definido la feminidad a través del tiempo: “La feminidad es la distinción cultural históricamente determinada, que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (p.2-3). Esta autora postula que tanto la feminidad como la masculinidad son *condiciones* significadas de manera particular, en cada *sujeto de género*, tomando en cuenta numerosas variables contextuales y de identificación del momento histórico y vital de cada uno (Lagarde, 1997). Lo que la cultura o sociedad atribuye como normativo de lo femenino y masculino no es fijo. Justamente, las atribuciones de obligaciones, características y derechos para cada género han variado, en parte debido a las transformaciones sociales y de discurso que las teorías de género han introducido desde hace algunas décadas.

Lagarde postula que el “patriarcado es un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre” (Lagarde, 1997, p. 52). Se reconoce como parte de nuestro bagaje histórico ese antecedente patriarcal como paradigma de comprensión del mundo. Incluso, Lagarde señala que en muchas ocasiones se leen y se interpretan los análisis de género como intentos de supremacía de la mujer o propuestas que no se definen por sí mismas sino en comparación con el hombre. La autora afirma que no se trata de aquello, pero interpreta dichos análisis como la prevalencia de una lectura patriarcal de las nuevas propuestas, que fallan en la comprensión de la diferencia y la alteridad, que es lo que se proponen.

Luego, la autora analiza la experiencia enajenante que pueden tener las mujeres al tener que vérselas con las definiciones de mujer o feminidad que una cultura patriarcal ha proveído. “Las características de la feminidad son patriarcalmente asignadas como atributos naturales, eternos y ahistóricos, inherentes al género y a cada mujer” (Lagarde,

1990, p. 3). Continúa la discusión estableciendo que no es posible para ninguna mujer cumplir con los atributos que se le asigne de forma *genérica* a la mujer. La autora observa que muchas veces, la manera patriarcal de definir lo masculino y lo femenino, provoca que no haya correspondencia entre lo que la cultura asigna como femenino y lo que cada mujer vive de su feminidad en su existencia, quizás sin poderlo reconocer así, por las ideologías y maneras en que la cultura define la feminidad. Observa que esto podría tener dos tipos de consecuencias para las mujeres: auto-definir la feminidad desde su experiencia de mujer, o vivir en conflicto de identidad, sintiendo dicha falta de correspondencia (Lagarde, 1990, p. 3).

Una vez esbozada una entrada desde los estudios de género, es relevante exponer una revisión breve del tema desde la teoría social, tomando para ello un artículo de Alí R. Chaves (2012) titulado *Masculinidad y Feminidad: ¿De qué estamos hablando?* Aquí, el autor propone acepciones similares a las de Lagarde, expuestas anteriormente:

De acuerdo con López y Güida (2000), para comprender el significado de masculinidad y feminidad hay que tomar en consideración la construcción social, pues según la cultura se establecen conductas para una persona en función de su sexo biológico. Estos mandatos definen el género y el sentimiento de ser hombre o mujer, en construcciones que se dan en los primeros tres años de vida (p.7).

Este autor también acoge una definición que sitúa la aprehensión de estas nociones a lo largo de toda la vida y no sólo en los tres primeros años:

Según el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU) (2003), la construcción de la identidad de género no se da en un tiempo determinado; se modela y se refuerza constantemente porque es una síntesis de las diferentes experiencias vividas; es un proceso continuo que tiene relación con el pasado, el

presente y el futuro; es también la síntesis de las múltiples variables que condicionan o determinan la vida de las personas, como lo son la condición por las diferencias socioeconómicas, condición étnica, etaria, salud, lingüística y política, entre otras (Chaves Jiménez, 2012, p. 8).

Cabe señalar que el autor de este artículo llega a postular una conclusión similar a la de Lagarde, descrita anteriormente:

...no se puede encasillar la masculinidad o la feminidad en un estándar o una clasificación universal, ya que como mencionan las diversas autoras y autores, y lo refuerza Otegui (1999): (...) las identidades de género se deben estudiar como un continuo de formas simbólicas y prácticas sociales a través de las cuales las personas construyen su forma de ver el mundo, de actuar en el mismo, y de resituarse con relación a sí mismos y a su cuerpo (...). (p. 153) (Chaves Jiménez, 2012, p. 10).

Es decir, tanto en las nociones de Lagarde como en las de Chaves, se lee una coincidencia en el énfasis sobre el carácter contextual, variable e histórico de la noción de *feminidad*. Así, esta noción no puede ser definida de una manera única, inmutable ni permanente a través del tiempo, sino que cambiará con las mutaciones históricas y sociales que le den sentidos similares o diferentes. Por eso, se trata de una acepción difícil de definir de forma definitiva o universal. Quizás la única categoría que la incluye es *identidad de género*, como se lee en el artículo de Chaves. Así, la feminidad puede entenderse como una identidad de género que es variable en cada momento histórico y en cada sujeto, según cómo en cada cuerpo resuenen los decires, mandatos y atribuciones sociales respecto a lo femenino y masculino.

Como síntesis de lo expuesto respecto a la feminidad según estos dos autores que se han tomado como referencia (Lagarde y Chaves), se destaca que ambos reflexionan sobre la variabilidad contextual y singular de la feminidad y que toman en cuenta dos referentes principales: la cultura (lo que se dice de la feminidad en determinado lugar y tiempo) y el sexo biológico, en relación a las posibles identificaciones.

A través del tiempo, la sociedad ha explicado cuestiones respecto a la *feminidad* desde varios campos: el del derecho, psicológico, antropológico, biológico, etc. Todos han aportado lecturas y teorías a partir de lo que lo *femenino* se alimenta (y muta) como definición, categoría e identidad. En este trabajo, se considera al Psicoanálisis como otro campo, en el que aquí haremos énfasis, que también ha procurado decir o producir algo respecto a la *feminidad*, y por ende, se considera que sus construcciones tuvieron relación con el momento histórico y con lo que en él se decía o entendía de la feminidad. Nadie escapa a su contexto, lo que puede dar lugar a algunos interrogantes: ¿Qué aspectos de esas construcciones podrían estar relacionados con el plano ideológico e imaginario de identificaciones de la época sobre la *feminidad* y qué partes de la teoría tienen mayor permanencia a través del tiempo, por su validez simbólica y de estructura? En otras palabras, desde el psicoanálisis, ¿qué aportes y limitaciones pueden tener las nociones a revisar y comentar respecto a la feminidad?

A lo largo del trabajo a continuación, se elaborará dicha discusión organizándola en dos partes principales. La primera trata sobre el falo en relación a la *feminidad* y la segunda parte ubica las nociones y observaciones a discutir en tres categorías, utilizando el Nudo Borromeo como recurso para ello.

Resultados y Discusión

Un malentendido sobre el falo: ¿cuestión de nominalismo?

El falo, para el psicoanálisis lacaniano, se podría definir como el significante de la falta, función simbólica de la castración, aquello que ni se tiene, ni se es; pero que al inscribirse y circular, nos constituye como hablantes, como sujetos deseantes. Esta palabra, este término, sin duda se ha convertido en uno de los conceptos fundamentales para el psicoanálisis (Lacan, 2003/1966).

No es el objetivo de este escrito hacer un recorrido teórico exhaustivo respecto al falo. Sin embargo, es necesario acotar un corto (con el riesgo de ser reduccionista) resumen sobre la construcción de dicha noción en psicoanálisis, para poder puntualizar ciertas observaciones. No se puede decir algo respecto a este complejísimo concepto sin mencionar que es con Freud y Lacan con quienes se construye y toma forma, a lo largo de sus obras. Aguirre (2016) propone un escrito de alrededor de setenta y tres páginas donde se lee (y se trabaja) un recorrido bastante exhaustivo, riguroso y bien logrado respecto al falo en la estructuración del sujeto sexuado, en psicoanálisis. Ella parte desde Lacan (a manera de *après-coup*, como la autora misma menciona) con el falo como significante, como semblante y como función, abarcando así el falo imaginario y simbólico, en los diferentes tiempos de trabajo y elaboración lacanianos. Luego, desde esta lectura, vuelve a Freud para captar su recorrido respecto al falo y así, al final, trasluce cómo la lectura lacaniana transforma el trabajo freudiano ya logrado respecto al falo.

En este recorrido, se puede construir y de-construir al falo como *representante* en Freud, quien escucha en el Edipo del varoncito cómo el pene o el *hace-pipi*, se torna

referente de otra cosa, referente de lo que no existe. Luego, se trabaja cómo Lacan torna esto en el falo como semblante, significante y función. Función en relación a la castración simbólica y tomando en cuenta que el falo *no es* significante de la falta porque es la función que hace corte, que *no es nombrable* en el sentido de la significación. Al trabajar a profundidad este recorrido, queda claro que el *falo* no es el órgano, no es el pene. Esto sin por ello implicar que el órgano no tenga relación alguna con el falo. Hasta aquí con el resumen, no sin invitar al lector a hacer o a continuar su propio recorrido de esta noción, que por cierto, siendo tan compleja, no deja de implicar trabajo, tanto para quienes tienen un largo recorrido clínico y formativo en el psicoanálisis, como para los que no.

El objetivo de este apartado es plantear y exponer una incógnita que puede surgir al momento de procurar aprehender esta noción. Aquí, se sostiene al falo como función estructurante para los sujetos parlantes (hombres y mujeres, niños y niñas), sin embargo, se observa la posibilidad de que la teoría haya sido construida (al menos desde lo imaginario) a partir de un punto de vista predominantemente masculino, por la carencia de escucha clínica de las niñas que Freud admitió en su trabajo. No olvidemos que la elaboración lacaniana propone una manera simbólica y estructural de entender las *posiciones* masculina y femenina. Sin embargo, ¿no está elaborado este trabajo a partir de la perspectiva del varoncito, si retornamos a Freud? Por ejemplo, en *La organización genital infantil* (Freud, 1923/1992), obra crucial para la elaboración del concepto *falo*, Freud aclara y advierte, inmediatamente después de establecer el *primado del falo* para ambos sexos, lo siguiente: “Por desdicha, sólo podemos describir estas constelaciones respecto del varoncito; carecemos de una intelección de los procesos correspondientes en la niña pequeña” (Freud, 1923/1992, p. 146). Comentarios similares emite Freud a lo largo de ciertos trabajos, como por ejemplo, sobre el Edipo de la niña. Más adelante, en la segunda sección de este escrito, se hará referencia a esto.

Tomando lo anterior en cuenta, hay un posible malentendido, sobre todo desde el plano imaginario, alrededor de la palabra *falo*, como significante (o término) que remita a las nociones anteriormente expresadas. Si volvemos al pene, “previo” al representante, semblante y función, Lacan expone que se trata de un órgano, que por sus funciones y fisiología (tumescencia y detumescencia), remite a otra cosa que no se limita a la anatomía: a una función. Además, Lacan propone su lectura de Freud que eleva el concepto a otra instancia. También matematiza la noción que procura transmitir y se remite a la función de la falta (Lacan, 1973/1985). Pero a pesar de esto, discusiones y críticas al respecto, en especial desde otros campos del saber, no son novedad. Son observaciones que continúan vigentes hasta la actualidad, enmarcados en nuestra contemporaneidad (Clelia Suniga, 2015). Dichas críticas se cuestionan sobre la elección de la palabra *falo*, leída como término que remite al cuerpo masculino y la posible exclusión que esto signifique de un término en relación al cuerpo femenino o a su decir. Se revisará esto más adelante, tomando el artículo de Clelia, que a su vez, analiza ideas de Butler, Fink y Stavrakakis al respecto.

Primero es necesario justificar por qué aquí se da lugar a ese malentendido. *Falo* no solamente es el concepto del que se trata en psicoanálisis, aquella hiancia que se inscribe para cada sujeto sexuado, sino que también es una *palabra*, que como tal se significa, para cada sujeto particular, de una manera subjetiva dentro de una cadena de significantes, representaciones y asociaciones, donde se puede dar cuenta de lo real, imaginario y simbólico de dichas palabras, términos o nombres. De aquí que se pueda sostener la validez del malentendido. Lacan rescataba el valor del malentendido y advertía sobre los riesgos de tener las cosas demasiado claras. Así por ejemplo, al introducir las fórmulas de la sexuación y refiriéndose a dicha inscripción que anotó en un pizarrón, dijo: “Como de costumbre, sólo me parece ejemplar para producir

malentendidos” (Lacan, 1973/1985, p. 96). Es a partir de aquello, que se va permitiendo posterior reflexión y trabajo.

Para responder a dicho malentendido desde el campo del psicoanálisis, primero habría que darle lugar y comprenderlo como algo más válido que sólo un efecto de la ignorancia de la teoría psicoanalítica, de diferencias epistemológicas, o de lecturas *light*; ¿de qué otra manera leerlo o escucharlo?

Fuera de la elaboración lacaniana, ¿qué significa la palabra *falo*, desde otros campos? No entendida solamente dentro del cuerpo de la teoría psicoanalítica, sino también fuera de él, en la cotidianeidad y sociedad actual. La palabra en sí, para cualquier persona hablante de la lengua español o castellano, ¿a qué remite?, ¿a qué se asocia? Se presentarán conceptos de diccionarios y luego se pasará al artículo de Clelia, cuyo campo es el de la sociología, para dar una escucha a ello.

El diccionario de La Real Academia Española define “falo”, así: “Del lat. *phallus*, y este del gr. φαλλός *phallós*. 1. m. pene.” (Actualización 2018). En inglés, “phallus”, se define: “*noun* 1. (*technical*) the male sexual organ, especially when it is ERECT 2. a model or an image of the male sexual organ that represents power and FERTILITY” (Oxford University Press, 2004). En una búsqueda de significados etimológicos tenemos: “FALO, ‘miembro viril’, tomado del lat. *phallus*, y éste del gr. φαλλός ‘emblema de la generación, que se llevaba en las fiestas báquicas’. 1.a *doc.*: Acad. después de 1899. Voz reciente introducida por los estudios arqueológicos y etnográficos. DERIV. *Fálico*” (Corominas & Pascual, 1992).

En el mencionado artículo de Clelia, ella trabaja cómo Butler cuestionó una falta de precisión terminológica al momento de definir falo en psicoanálisis, en especial, falo

simbólico. Tomando *falo* como palabra con sus asociaciones imaginarias al cuerpo masculino, Butler cuestiona que en psicoanálisis se utilice el término para referirse a un concepto que no se limita al varón, sino a un *sujeto*, a un ser parlante, se considere éste un hombre o no. A eso se refiere con la crítica sobre la falta de precisión terminológica. Butler propuso así la noción de *falo lesbiano*, con una intención más crítica que propositiva, y es eso lo que a su vez le critica Clelia. Ella en cambio, al considerar cómo otras palabras podrían dar cuenta del mismo concepto, y criticando que Butler conserve *falo* en su propuesta del falo lesbiano, se pregunta si *clítoris* también podría funcionar como término que signifique lo que *falo* en psicoanálisis (Clelia Suniga, 2015).

En este sentido, Clelia acoge y expone también otra propuesta, la de Fink (1995) y Stavrakakis (2007), que implicaría considerar al *objeto a* como término más apropiado para referirse al significante de la falta, causa de deseo, pero desde otro registro. Invita así a diferenciar *falo simbólico* referido justamente al Simbólico, del *objeto a* como una suerte de contraparte, pero en el Real. Cito:

El rol que Jacques Lacan le asigna al falo simbólico como significante del deseo es suplantado gradualmente a lo largo de su obra por el concepto de *objet petit a*. De este modo, al incorporar la noción de objeto *a* como objeto causa del deseo, Lacan introduce un viraje fundamental: mientras el falo es entendido como el significante del deseo del Otro, es decir, “el nombre del deseo” que, por lo tanto, puede ser pronunciado; el objeto *a* no *significa* nada ya que éste *es* el deseo del Otro, es el deseo como real, no significado, la causa innombrable del deseo. A partir de ello, Fink (1995) sostiene que en esta etapa del pensamiento de Lacan el falo como significante de la falta, diferenciado de la falta o el deseo como real, es pues contingente. En palabras de Lacan, “(...) la aparente necesidad de la función fálica es simplemente en tanto que contingente” (Lacan, 1972a:87). En este

sentido, Fink afirma que en las culturas occidentales el falo se ha instaurado como el significante privilegiado, pero lejos de ser una regla universal y necesaria, se trata, sin embargo, de una generalización constatada a través de la práctica clínica que, por lo tanto, puede variar. *De manera tal que no habría una razón teórica por la cual dicho significante no pueda ser otra cosa.* De hecho, este autor sostiene que puede haber sociedades en las cuales otro significante ocupe o haya ocupado el rol del significante del deseo, lo que abre la posibilidad para pensar que otras sociedades y otros significantes privilegiados son posibles (Clelia Suniga, 2015, p. 8) (*Las cursivas son mías*).

Luego de revisar esta discusión, lo que en este escrito se propone es metaforizar el concepto de *falo* (más bien, el falo en tanto simbólico, metaforiza), pero procurando dar lugar y poner en palabras el malentendido de lo imaginario allí implicado, constantemente. Ésta no es una propuesta personal, es una que ya se lee en Lacan (Lacan, 2003/1966). La construcción que tiene esta noción en psicoanálisis, puede hacer innecesario un cambio de término, pero sí que se puede procurar comprender y validar la influencia de lo imaginario de la época en su construcción. Considero que al proponer palabras como Clelia invita a discutir, que reemplacen con términos del cuerpo femenino, al *falo* que remite a lo masculino en lo imaginario, se estaría cayendo en el mismo equívoco que se le critica al término o concepto inicialmente, ya que, excluiría ahora a lo masculino de un concepto que va para el sujeto del lenguaje, sean cuales sean sus identificaciones. Entonces, se puede procurar sobrepasar las limitaciones de lo imaginario y lo contextual histórico de los orígenes del concepto. Las observaciones expuestas por Clelia (2015) anteriormente, de Fink y Stavrakakis, sobre el *objeto a* y acerca de lo contingente del *falo*, se consideran en consonancia con lo aquí propuesto.

Se ha dado lugar aquí a esta discusión sobre el falo porque encuentro al concepto como estrechamente relacionado a la feminidad, pero de dos maneras muy distintas. Así como *falo* se lee y se cuestiona desde identificaciones imaginarias válidas, también opera como significante de la falta estructural, sin exclusión necesaria entre la una y la otra. De manera similar, la *feminidad*, en el orden imaginario, se diferencia de la *posición femenina* en las fórmulas de la sexuación de Lacan. La feminidad está en relación a identificaciones. La posición femenina está en relación a la estructura del sujeto, sean cuales sean sus identificaciones. La dificultad está en el significante y sus equívocos.

Cabe aquí explicar brevemente el marco en el que se ubica la cuestión de la *posición femenina*: las fórmulas de la sexuación de Lacan (1973/1985). Justamente, las “fórmulas de la sexuación suponen al menos como previa una redefinición del falo, o de la función fálica [como la que aquí se ha recorrido], y una interrogación acerca de su dimensión de universal” (Chemama, R. (Dir.), 1998, p. 399) [Los corchetes son míos]. Lacan ubica así lo *masculino* en relación a ese *universal* (todos) y lo *femenino* en relación al cuestionamiento de lo universal y el énfasis en lo *particular* (no-todos). Las fórmulas de lo masculino remiten a una posición de *todos* castrados, y para que se pueda plantear este universal, lógicamente, tiene que haber una excepción como referencia: el no castrado, el *al menos uno*. De esta manera se estaría relacionando lo masculino con la castración simbólica (No los hombres, lo masculino). Del lado de lo femenino en cambio (no las mujeres, lo femenino), la relación con la castración simbólica se plantea diferente: “se reconocen como no todas sometidas a la misma ley” (Chemama, R. (Dir.), 1998, p. 400). Con esto también se implica que, desde esta posición, no se hace referencia necesaria a una excepción a la castración simbólica, para reconocerse como sujetos.

La feminidad y la diferencia sexual, una escucha desde los tres registros

Se entiende que el Real, Imaginario y Simbólico no son registros que se puedan separar. Están anudados topológicamente considerando el Nudo Borromeo (Granon-Lafont, 1991) donde dicho anudamiento no hace cadena y se sostiene de los tres registros. Si uno se desarticula, lo hacen los tres. Es un recurso para “demostrar” (Lacan, 1974/1975) y dar cuenta de la lógica operante de estos registros para cada sujeto hablante, donde el significante se ha inscrito.

El real no es un registro propiamente dicho, es lo que existe a los otros dos. Se define como lo imposible, lo que la palabra no puede aprehender con el simbólico e imaginario, lo que queda fuera y se resiste. No tiene representación. En cambio, lo simbólico es relativo a los significantes. Difícilmente se lo puede mirar sin su contacto con el imaginario, pero no va del todo en la lógica de las significaciones como este último. La palabra está en relación a ambos registros y a la representación. El imaginario remite a la imagen del cuerpo, tiene relación con las identificaciones, el yo y los sentimientos. Remite al estadio del espejo. (Chemama, R. (Dir.), 1998).

Luego de esta breve explicación como punto de partida a tomar en cuenta para lo que viene, y a pesar de ello, se hará el ejercicio teórico y didáctico de decir algo desde cada registro por separado. Se hará esto como recurso para clasificar discusiones en torno a la feminidad en psicoanálisis y en la cotidianidad. Los temas a tratar serán referentes al cuerpo y a la diferencia sexual, por tener estrecha relación con la feminidad. ¿Cómo hablar de feminidad sin hablar de cuerpo?

Lacan utilizó su recurso del nudo borromeo para hablar del cuerpo; cuerpo imaginario, cuerpo simbólico, cuerpo real (Chemama, R. (Dir.), 1998, pp. 68-72), a pesar de que el nudo no admite una separación como tal. Al referirnos a un registro,

inevitablemente estarán incluidos los tres. De manera similar, aquí se pretende utilizar dicho recurso. Para ello, se considerarán decires y saberes del *real* (aunque inapalabrable), a aquellos referidos al organismo y fisiología sexual humana (aunque nada de lo dicho alcanzará, por el real que se resiste y ex –siste); del *imaginario* a aquellos relacionados a las construcciones de la imagen de ese cuerpo sexuado, ideologías e identificaciones, y del *simbólico*, como aquellos contenidos de los que el psicoanálisis procura dar cuenta desde un campo estructural en su saber teórico, con las palabras y significantes de su teoría.

El Real

Al considerar los orígenes freudianos del psicoanálisis, es necesario tomar en cuenta el contexto científico-histórico que existía respecto al real de los organismos humanos de dos sexos distintos y del sexo como tal, anatómica y fisiológicamente hablando. Existen descubrimientos y descripciones dentro del área científico-médica respecto a los órganos sexuales femeninos que son muy posteriores a los de los masculinos. Es decir, existía mucha ignorancia y falta de investigación de la anatomía y fisiología femenina, cuestión que parece ser diferente en la actualidad (Morán, 2017). Se conocía mucho sobre la anatomía y fisiología sexual masculina, pero no de la femenina aún, y las construcciones respecto a lo masculino lideraron y fueron el paradigma bajo el que se construía el conocimiento de la anatomía y fisiología de ambos sexos, del coito y de la reproducción (Barmak, 2016). Poco se sabía del clítoris, de la vagina, del cuello cervical, mamas, útero u ovarios, y de sus funciones dentro de lo sexual, tanto reproductivas, como de placer. Así, en ese contexto, eran pocas las posibilidades de contar con mayor información sobre el orgasmo femenino, o como actualmente se conoce, los diferentes tipos de orgasmos posibles, tanto para hombres como para mujeres (Barmak, 2016) (Koedt & Ramos Mingo, 2001). Tampoco se escuchaba mucho respecto

a las variaciones cromosómicas, en aquel par de cromosomas sexuales XX o XY, que pueden dar lugar a vivencias muy particulares de identidad sexual, así como a nuevas interrogantes respecto al rol de lo biológico en dichas identificaciones y a lo que se considera normal o no (Quinn, 2019).

¿Qué podría haber elaborado Freud de similar y de diferente en su teoría, si hubiera contado con los conocimientos médicos e ideológicos actuales respecto a la anatomía y fisiología del sexo y del cuerpo femenino? Actualmente, existen construcciones respecto a orgasmos extendidos en todo el cuerpo (que invitan a gozar del cuerpo y no sólo con el órgano), orgasmos alcanzados por estimulación de otras áreas distintas a las genitales o sin estimulación táctil, orgasmos con y sin eyaculación del hombre (y de la mujer), una sexualidad que no se limita a la eyaculación masculina para marcar el final del coito, recomendaciones de una manera distinta de marcar la *temporalidad* y las *fases* de un acto sexual, y un largo etcétera (Riley & Riley, 2006) (Barrera Méndez, 2017). Variados decires antiguos y nuevos sobre el placer sexual. Tanto dentro como fuera del campo estrictamente científico, se han apalabrado cuestiones referentes a la sexualidad “biológica”, de una manera diferente a la de la época freudiana. Aunque lo real del sexo es inapalabrable, es importante considerar estas construcciones que lo rodean, las diferencias de las mismas a través del tiempo y preguntarse por sus posibles efectos en la clínica y teoría psicoanalítica.

Por ejemplo, tomando el tema de orgasmos alcanzados no solamente de manera genital. En la época freudiana eran considerados desviaciones o perversiones de la sexualidad, mientras ahora se trabajan como expresiones de sexualidad posibles, sanas y necesarias, dentro de una concepción sexual distinta. La cuestión religiosa y cultural del acto sexual permitido como placer y no sólo como reproducción, también es otro ejemplo de estos cambios.

Volvamos por un momento al *falo*, para encontrar una relación entre este término, los modos de sostener su validez en psicoanálisis y la influencia de los cambios de construcciones sobre el sexo de las que estamos tratando. De La Pava Ossa, psicoanalista, ha procurado sostener la validez teórica de *falo*, por ser imprescindible un pene erecto para un acto de reproducción sexual, desde el real, no considerándose así para los órganos femeninos. Cito de un artículo suyo en una revista de Psicoanálisis:

Lo que Lacan pone en juego en la referencia al falo es la versión simbólica del pene erecto. Esto lo hace Lacan desde la dimensión simbólica de la cultura [...] En mi opinión, sólo es posible la procreación y la conservación de la especie si hay un pene erecto, además de una vagina y un útero en tiempos fecundos. Ninguno de los órganos de la mujer necesita un cambio. Con el pene las cosas son diferentes. Es condición necesaria que el pene esté erguido y realice la penetración, que el pene erguido eyacule y que sólo el pene erguido y eyaculado haga viable la fecundación y la reproducción de la especie. De allí que la teoría vaya de la envidia del pene como propuesta freudiana y como sentimiento moral de carencia, a la función fálica como evento de la lógica de los conjuntos, propuesta lacaniana, sin sentimientos morales [...] Este es mi argumento del porqué Lacan impuso el falo como representante simbólico a partir de un real corporal: el pene erguido. [...] Por supuesto, el útero tiene que estar presto a la fecundación con un óvulo listo a la invasión del espermatozoide. Es esto lo real del acto de la procreación. [...] La impotencia sexual masculina, la falta de erección, sería una forma de extinción de la especie humana. Creo que no hay impotencia sexual femenina (De La Pava Ossa, 2006, pp. 185-186).

Cuestionando este fragmento: ¿hasta qué punto estas concepciones de lo sexual están ligadas al bagaje histórico anteriormente mencionado y entonces el equívoco de lo imaginario aparece nuevamente? Es evidente que sin un pene erecto que eyacule no habría procreación, (incluso aunque no hubiera coito, como actualmente sabemos por la experiencia de los métodos de fecundación asistidos) sin embargo, que los órganos sexuales femeninos no necesiten un cambio para ello y que no haya impotencia sexual femenina puede ser bastante cuestionable. En otras palabras, que la reproducción de la especie tenga relación directa con el funcionamiento sexual masculino y que se den por sentadas las condiciones para ello de los órganos sexuales femeninos, no resulta sostenible hoy en día, biológicamente hablando. Consideremos, por ejemplo, aspectos como la frigidez, problemas hormonales de diferentes tipos en las mujeres, el ciclo sexual femenino que es variable, o descubrimientos aún exploratorios sobre la *elección femenina críptica* que propone que el óvulo femenino “elige” el espermatozoide que ingresa de entre todos los que llegan a su periferia (Firman, Gasparini, Mannier, & Pizzari, 2017). Así, que la reproducción de la especie dependa del pene erecto, es cierto, pero no es el único factor a considerar como principal, siendo que del cuerpo otro, femenino, también están en juego varios aspectos que no parecen haber sido contemplados en la cita anterior. Por tanto, al sostener la validez teórica del término *falo* en psicoanálisis, será desde otro lugar y apelando a otros sentidos, como se trabajó anteriormente.

El Imaginario: imagen del cuerpo

La *imagen* del cuerpo femenino y masculino juega un papel importante en lo que se construya de imaginario alrededor de la diferencia sexual. En Freud y luego en Lacan, esta constatación de la diferencia sexual es fundamental para las nociones de *falo imaginario*, del Edipo y de la castración.

Por ejemplo, dentro de la construcción del Complejo de Edipo para la niña, Freud tuvo algunas complicaciones, en especial en torno a una pregunta: ¿cómo la niña teme a la castración, *si ya está castrada*? De ahí surge su solución de que, en la niña, lo que opera es la envidia de pene. En el niño entonces, la angustia de castración es indicador para la salida del Complejo de Edipo; y en la niña, la envidia de pene es indicio de la entrada en el mismo. ¿Cómo se da la salida de la niña, sin la angustia de castración?; es una pregunta implícita en la elaboración de Freud (Freud, 1931/1979).

Detengámonos un momento en esto: ¿la niña ya está castrada? ¿Desde dónde se postula eso y cómo se sostiene en la clínica como un universal para ellas? Desde mi lectura clínica y la de otros, el *saberse castrada* no es un saber de la niña, es un saber del Otro que le es impuesto (De La Pava Ossa, 2006). Volviendo al tema de la época freudiana, posiblemente ese Otro podría estar encarnado frecuentemente por la madre (u otro) que ve en su niña la castración, desde una lógica imaginaria, cultural, histórica y contextual, donde la perspectiva predominante por la que el lenguaje y la cultura adquirirían sentido, era la masculina, la del hombre, sin mucho lugar a la diferencia (o a la diferente) (Skittecate, 2005). Insisto en el hecho de que, actualmente, esto sigue siendo así para muchas, y de ahí su validez, pero, ¿es así la construcción de lo femenino en *general* como lo plantea el Complejo de Edipo freudiano? O quizás, ese Otro ya no siempre impone a la niña ese saberse castrada como antes, ya que muchas veces la ubica en otra lógica, una propia, diferente, femenina, para adquirir sentido e identidad de su cuerpo.

Castrada, en este contexto de los textos freudianos, es un término referente a la mutilación del pene, del varón; porque la niña no lo tiene. Sin embargo, el término castración puede estar referido a la mutilación de órganos genitales en general, ya sean de la niña o del niño, masculinos o femeninos (Real Academia Española, Actualización

2018). ¿Cómo puede sentir la niña que se le ha mutilado un pene que nunca le ha correspondido? *¿No es la lógica y la mirada de “otro”, varón, la que se impone allí sobre la escucha del particular de esa niña y de su propia construcción de su cuerpo diferente?* (Skittecate, 2005).

Quizás, en el Edipo freudiano, se entremezclen cuestiones imaginarias y simbólicas sobre la castración, en su elaboración de un Edipo para el niño y otro distinto para la niña. En términos de la *castración simbólica*, aquí resulta pertinente una reflexión. Cito:

Es evidente que las castraciones y sus consecuencias como efecto del lenguaje son diferentes para ellos y para ellas. [Pero] Melman afirma: ‘[...] que *no es necesario pensar dos teorías, una que sería aquella de los hombres y la otra que sería de las mujeres, porque es la misma teoría*, sin estar exento de afirmar que tanto hombre como mujer escriben de manera diferente los efectos, las consecuencias que surgen de la *ley del significante*’ (De La Pava Ossa, 2006, pp. 181-182) *Las cursivas son mías*.

Las construcciones freudianas sobre el Edipo son muy acertadas ya que surgieron de la clínica y se siguen escuchando allí, pero actualmente ya no son las únicas posibles de escuchar. Habría que agregar otras posibilidades respecto al imaginario que se escucha y opera, sin dejar de lado que la *castración*, es sobre todo, la simbólica, la de la ley del significante, referida en la última cita.

Expongamos ahora un ejemplo de diferencias en decires de lo imaginario y el cuerpo. En la actualidad puede ser común escuchar a niños decir: “los hombres tienen pene y nalgas. Las mujeres tienen vagina, nalgas y senos”. Es decir, la imagen que se

construyen del cuerpo y de sus diferencias sexuales, ya no depende exclusivamente (o privilegiadamente) del tener pene o no, sino que involucran otras partes del cuerpo para ubicar y para mirar o constatar esa diferencia. Recordemos que no sólo el otro semejante infantil está implicado en dicha construcción imaginaria, sino que ambos referentes (adultos y niños) están presentes en la construcción imaginaria del cuerpo.

A partir de lo anterior, como *imagen* sobresaliente de los cuerpos adultos, observo que tanto pene como senos, despuntan, sobresalen, se proyectan hacia afuera, y se pueden diferenciar en el *tener* y en el *ser* de los sexos. En la mayor parte de casos, las mujeres no tienen pene y lo constatan y los hombres no tienen senos y también lo constatan (Los niños también pueden observar esto). Si bien los senos no generan gametos para la reproducción y pueden ser considerados de manera secundaria; habrá ciertos casos o momentos en la lógica infantil donde eso no esté aún dentro de su lógica. Son momentos donde las teorías sobre el origen son muy variadas (Freud, 1908/1992) y la imagen de los cuerpos es eso solamente eso: *imagen* con sus diferencias y sobresalientes tanto en cuerpo de hombres como de mujeres. ¿Es posible plantear la posibilidad de que ubiquen esas diferencias imaginarias en otras partes del cuerpo? ¿Todavía se sostiene, en lo imaginario, como *generalidad*, la universalidad del *primado del falo* para ambos sexos? (Freud, 1923/1992).

En este escrito, se propone que quizás no, pero con la necesidad de realizar o publicar investigaciones clínicas actuales, como las que Freud trabajó, para enriquecer esta respuesta o cambiarla. Concediendo al lector la asunción de haber leído la obra de Freud sobre las Teorías sexuales infantiles, aquí se expone una observación sobre una investigación similar más reciente al respecto. Ésta tiene el valor de actualizar la suspicaz observación y escucha clínica de Freud sobre las construcciones de lo sexual en la infancia, sin embargo, se nota la escasez de investigaciones de este tipo en la bibliografía

consultada. Respecto al primado del falo, en esta investigación se encuentra algo interesante. Dicho estudio expone y expresa varias teorías infantiles escuchadas con métodos clínicos. Una de las mencionadas teorías infantiles (de niños y niñas en edad similar a la de los niños escuchados por Freud) recogidas de su escucha clínica reza: “Universalización del pene para los hombres y de la vagina para las mujeres” (Camacho Ordóñez, 2011, p. 55). ¿Cómo sostener la universalización del primado del falo freudiano, para ambos sexos, siendo que la escucha infantil arroja otras posibilidades del imaginario?

Ahora, es importante destacar que la *variedad* del particular y del uno a uno, que aquí se destaca como fundamento para generar preguntas y contrastes, *sí* es considerada por Freud y por Lacan. Freud menciona al inicio de Sobre las teorías sexuales infantiles, como advirtiendo de entrada: “Un difícil problema consiste en decidir hasta dónde es lícito presuponer para todos los niños, o sea, para cada niño individual, lo que aquí se informará sobre ellos en general” (Freud, 1908/1992, p. 187). Por otro lado, se puede leer en Lacan que las cuestiones imaginarias a escuchar son muy variadas, no limitadas a un solo fantasma como principal: “Es que ninguna formación imaginaria es específica, ninguna es determinante ni en la estructura, ni en la dinámica de un proceso” (Lacan, 1966/2003, pp. 527-528). En este mismo párrafo, Lacan ubica el Edipo freudiano como un recurso o *referencia metódica* por la que se puede extrapolar conclusiones de cómo opera una estructura. Con estas cuestiones en mente, queda la duda, por lo menos a nivel personal: si ninguna formación imaginaria es determinante en la estructura, ¿por qué las formaciones imaginarias sobre el primado del falo sí determinan la teoría sobre el devenir sujeto en psicoanálisis?

En esta pregunta por la importancia de la especificidad de *un* tipo de imagen para la función simbólica, se pueden leer en Lacan pasajes que pueden ser esclarecedores. Por

un lado, el imaginario es necesario para la inscripción del significante: “La significación del falo, hemos dicho, debe evocarse en lo *imaginario* del sujeto por la metáfora paterna” (Lacan, 1966/2003, p. 538) (*las cursivas son mías*); o: “Esta función *imaginaria* del falo Freud la develó pues como *pivote* del proceso simbólico que lleva a su perfección *en los dos sexos* el cuestionamiento del sexo por el complejo de castración” (Lacan, 1966/2003, p. 537) (*las cursivas son mías*). Pero por otro lado, lo imaginario *no* determina la estructura, como se citó anteriormente, y *ya no importa* cuando se considera la función del simbólico: “ese crédito que nos parece concedido de manera por completo legítima a las capacidades humanas de observación de lo real [habla de una tribu australiana donde admiten que ninguna mujer da a luz sin haber tenido coito] *es muy precisamente lo que no tiene en la cuestión la menor importancia*” (Lacan, 1966/2003, p. 537) [Los corchetes y cursivas son míos]. Lacan aquí está hablando de la cuestión de la función simbólica.

De lo anterior, concluyo que el imaginario se puede entender como pivote de la función simbólica, pero que no se trata de *un* solo tipo de construcción imaginaria como válida para ello, sino que de construcciones imaginarias que operen para la inscripción de lo simbólico puede haber muchas. Entiendo así que no sólo decires sobre el falo en lo imaginario pueden operar en la diferencia sexual, para que el falo simbólico o metáfora paterna haga función, sino también otros significantes que operen dicha función: “la atribución de la procreación al padre no puede ser efecto sino de un puro significante, de un reconocimiento no del padre real, sino de lo que la religión nos ha enseñado a invocar como el Nombre-del-Padre” (Lacan, 1966/2003, p. 538).

Retomando el tema anterior sobre las teorías sexuales infantiles y la investigación que se mencionó, es importante señalar que el trabajo freudiano y el estudio actual tienen una diferencia fundamental, además de los distintos contextos socio-históricos. La escucha actual es de niños y *niñas* (incluso el título lo establece así), cuestión que no

estuvo al alcance de Freud. Lo dice él en *Sobre las teorías sexuales infantiles*: “Debido a circunstancias externas e internas poco propicias, las comunicaciones que siguen se refieren predominantemente al desarrollo sexual de uno de los sexos, a saber, el masculino” (Freud, 1908/1992, p. 189). Admite algo similar también en *La organización genital infantil*, inmediatamente después de redactar sus palabras sobre el primado del falo, como se citó anteriormente (Freud, 1923/1992, p. 146). Con esto, se pretende destacar la necesidad de recoger una escucha y un trabajo sobre los decires y observaciones del sujeto sexuado, pero desde la perspectiva de la niña, la del otro sexo. Se considera que en cuestión del devenir sujeto, no hace falta una distinción de dos teorías, como se mencionó anteriormente con una cita de Arturo de la Pava Ossa, pero en cuestión de ampliar la escucha de decires imaginarios en ese devenir, es exponer otros campos poco considerados.

Por ello, se pasará a ampliar otro aspecto de lo imaginario que es el tema de la envidia. “Envidia de pene” en Freud, para las mujeres, conectando con el deseo de restitución. Pero, ¿qué hay de esas otras *envidias* que se hacen escuchar actualmente, en hombres y mujeres? Del lado imaginario, se puede escuchar a muchas mujeres “quejarse” de cómo sería mejor ser hombre, imaginar cómo sería tener un pene y la comodidad que eso implicaría en algunos aspectos o situaciones, y otros temas culturales respecto a ser hombre que desearían tener e imaginan como una condición mejor. Pero así también, se puede ahora escuchar a hombres imaginar lo deseable que sería ser mujer en ciertos aspectos (y no necesariamente se ha tratado del empuje a la mujer de las psicosis), su curiosidad por los accesorios femeninos que los hombres no utilizan, o el preguntarse imaginariamente cómo sería tener senos, o desear tenerlos. ¿Cómo escuchar estas envidias sin nombre estructurante en la teoría freudiana del Edipo?

Al respecto se compartirá una anécdota u observación que da cuenta de estas cuestiones imaginarias y los cambios contemporáneos relacionados: escuché a un padre de familia bromear con su bebé de año y medio aproximadamente, en proceso de destete, mientras éste llamaba a su madre por querer lactar. Este padre que estaba al cuidado de su hijo en ese momento, le dijo: “Ven, ven, ya no donde la mamá. A ver, ven a tomar la nana (así se referían los tres al seno) de papá, *que no tiene*”. Allí hay algo que el papá imagina que sólo mamá puede dar, que él no tiene, y que el bebé desea. En esta corta viñeta, se puede leer la “nana”, en el decir de este padre, como falo imaginario y simbólico, porque el seno está siendo advocated allí como aquello que se “se tiene” o “no se tiene” y como pedazo de cuerpo imaginariamente perdido. Pero a su vez, *no* se trata esta vez del falo imaginario como órgano masculino, a nivel del decir, en la palabra de ese padre. Considero que los cambios culturales respecto a lo femenino y masculino, a sus roles en el hogar, entre otros, dan elementos nuevos y variados para escuchar situaciones que antes hombres y mujeres no vivían de la misma manera. Estos ejemplos o ideas enfatizan sobre la necesidad de diferenciar entre falo como concepto de función, significativo y semblante, del malentendido sobre el término, del que se trató anteriormente. No hace falta elaborar teorías sobre la “envidia de senos”, porque la de la “envidia de pene” alcanza para dar cuenta del devenir sujeto, para hombres y mujeres, sean cuales sean sus identificaciones, como se concluyó en el primer apartado de este escrito. Esa es la lectura de Freud a la que, comprendo, Lacan invita con sus elaboraciones.

Esto tiene efectos en la comprensión de la palabra *castración* también. Se insiste entonces en algo que Lacan ya elaboró: una noción de castración imaginaria no referida únicamente (como el término puede hacer alusión) a la falta de pene, sino a la falta de pene, o de senos, o de clítoris, o de otros representantes imaginarios posibles que remiten

al hombre y a la mujer, a eso que “no tengo” o “no soy”. Estarían entonces, tanto hombres como mujeres, privados imaginariamente de algo que le es ajeno o han *perdido* imaginariamente.

Es en este plano del imaginario que se ubica en el otro, en lo ajeno o en el diferente, aquello que “no tengo”, imaginando que ese otro “sí tiene”. Sin embargo, en la lógica donde ha operado la función simbólica del falo, la hiancia; *no* “lo tiene” el otro, sino que *nadie* lo tiene; ni un hombre, ni una mujer, ni el sujeto, ni el Otro. Así, en otro tiempo, opera la barra, el falo simbólico y adviene el significante de la falta del Otro.

Para finalizar estas puntualizaciones y lecturas sobre el imaginario, se harán algunas últimas reflexiones sobre los Destinos de la sexualidad femenina, de Freud. Lo cito:

Ella reconoce el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad, pero también se resuelve contra esa situación desagradable. De esa actitud bi-escindida derivan tres orientaciones de desarrollo. [...] La primera: [...] renuncia a su quehacer fálico y, con él, a la sexualidad en general, [...] La segunda línea, en porfiada autoafirmación, retiene la masculinidad [¿lo que ella entiende por masculinidad?]. [...] Sólo un tercer desarrollo, que implica sin duda rodeos, desemboca en la final configuración femenina que toma al padre como objeto y así halla la forma femenina del complejo de Edipo (Freud, 1931/1979, pp. 231-232). [Los corchetes son míos].

Freud, en el fragmento en cuestión, es muy claro al plasmar cierto imaginario desde un inicio: él habla de cómo una mujer reconoce la *superioridad* del *varón* y la *inferioridad* de *ella*. Sus destinos de la sexualidad femenina están entonces condicionados

a ese tinte de imaginario sobre la diferencia sexual, como fundamento. Por ende, cuando en una mujer que haya interiorizado la diferencia sexual, en lo imaginario, como en términos de superioridad o inferioridad, significando a lo masculino como superior y a lo femenino como inferior, estos destinos que Freud plantea de esa manera, se seguirán observando y escuchando en la clínica actual. No sólo en la época de Freud se entiende la diferencia sexual en lo imaginario, de esa manera. Quizás ahora sea algo menos generalizado, pero sigue estando presente en muchos, ya sea permanentemente o por momentos.

Ubicarse de esta manera ante la diferencia sexual puede provocar efectos de violencia que podemos observar en la actualidad: tanto en hombres (machismos violentos), como en mujeres (feminismos violentos). La violencia puede ser efecto de entender esta diferencia sexual en lo imaginario, en términos de superior e inferior, de menos y más. Es lo que resulta a veces de significar la diferencia, como algo amenazante de lo que hay que defenderse y/o atacar, para así preservar lo propio y no “desaparecer”. Todo esto dice mucho de lecturas desde lo imaginario de la diferencia sexual, donde algo de lo simbólico falta.

Volviendo a los destinos de la feminidad freudianos que se expuso, desde la perspectiva que en este trabajo se propone o enfatiza, se considera que la sociedad ahora también ofrece otros imaginarios que ayudan a significar la diferencia sexual en diferentes términos, que van más hacia lo simbólico, que lo imaginario. El psicoanálisis así lo procuró también desde hace mucho, justamente con la noción de falo simbólico. Sin embargo, por lo imaginario implicado en el término y la escucha que se le puede dar desde allí, esto no siempre resulta evidente. Fuera del psicoanálisis, también se han agregado otros discursos sociales que así lo procuran. Corrientes que impulsan a aceptar la diferencia como tal, como *diferencia*, sin asumir imaginarios de superioridad o

inferioridad o de elección y competencia entre uno y otro, sino que permiten e invitan a simbolizarlo de manera distinta (O'Sullivan, 2015). Habría que preguntarse entonces, en casos como esos, ¿qué destinos de la sexualidad femenina se escuchan? ¿Son los mismos que Freud propuso o en qué se diferencian? ¿Qué destinos se escucharían en alguna mujer que ha interiorizado imaginariamente una superioridad femenina, en lugar de masculina? ¿Y en un hombre o mujer que ha considerado significaciones menos imaginarias para aprehender la alteridad de otra manera? Así, los *destinos* de la sexualidad femenina propuestos por Freud, no serían los únicos posibles, y por ende, no serían *destinos* predeterminados, sino posibilidades, entre *otras* a conocer y re-conocer.

El Simbólico, el mito, y la palabra que recubre el cuerpo

Ha sido inevitable decir sobre el simbólico ya en los apartados anteriores, sin embargo, en éste se expresarán algunas reflexiones sobre algo distinto respecto a ello: el recurso simbólico utilizado por Freud en los mitos y por Lacan en las funciones, estructuras y posiciones, para sus elaboraciones teóricas.

¿Por qué decir algo sobre el recurso a los mitos? Porque la teoría psicoanalítica no escapa a la estructura del lenguaje. La teoría, con sus particularidades, da sentidos, y sobre todo apela a considerar al sin-sentido también, y cubrir algo de ese Real que se escapa. Lo hace a través del simbólico y de la palabra, no hay otra manera para el ser hablante. Para esto, hay varias vías o recursos, y uno de ellos, es el de los mitos. Freud, por ejemplo, para su trabajo, tomó el recurso de los mitos en varias ocasiones. Lacan en cambio recurrió a vías diferentes: topología, gráficos, ecuaciones, matemas, etc. Maneras varias de procurar apropiarse de una palabra que simbolice, en la construcción de teorías (que a su vez parten de la práctica). Al respecto, De La Pava Ossa dice:

De esta forma, Freud no se queda al margen de lo que se agenciaba en su época: la pasión por los mitos y la obligación ‘científica’ de que toda conducta humana que no fuera genética, biológica o instintiva, debería ser de orden mítico, simbólico.

En esos tiempos la verdad tenía estructura de mito.

En ese constante intento fallido de Freud por sacar al psicoanálisis del referente biológico para proyectarlo al cielo simbólico, hizo un ejercicio de permanente analogía al utilizar la antropología y sus mitos y la historia de las religiones con sus ideas sobre el Padre, e integrarlos al psicoanálisis. A la misma astucia recurrió Lacan cuando en su enseñanza adoptó la lógica matemática con sus ecuaciones y letras (los matemas), la teoría de los conjuntos y el concepto de No-Toda [...] Utilizó la geometría y los gráficos para dibujar el circuito del deseo y así darle consistencia a toda su elaboración y sacar al psicoanálisis de su referente mítico (De La Pava Ossa, 2006, p. 177).

Justamente, a través de los mitos, Freud atinó a teorizar y simbolizar algunas nociones difíciles de aprehender. Ejemplos de ello son: el mito del padre de la horda primitiva o el mito de Edipo. Tomando en cuenta el contexto de su época, ¿por qué no pensar en la falta de elaboración freudiana en psicoanálisis, sobre *otros* mitos referentes a La Mujer o sobre algún mito que permita el trabajo sobre la ley de prohibición del incesto para la mujer?

Lacan y otros autores ya se lo han preguntado: “Por qué falta un mito analítico en lo que se refiere al interdicto del incesto entre el padre y la hija” (Lacan, 1960/1971, p. 300). Aquí exponemos uno: el de Esmirna (luego Mirra) y Tías (o Cíniras). Existen varias

versiones, entre ellas, hay las que cuentan que Esmirna seduce a su padre, y fruto de esta unión incestuosa nace Adonis. Antes de esto, Esmirna quiso suicidarse por sus deseos, pero su enfermera se lo impidió y propició la seducción al padre. Cuando Tías descubre que la mujer con la que tuvo relaciones sexuales era su hija, la persigue para matarla. En su huida, Esmirna pide perdón y compasión a los dioses, quienes la transforman en un árbol, Mirra, para hacerla invisible a los ojos de Tías, como ella rogaba. Fue su castigo y su salvación. Siendo árbol, da a luz a Adonis. Hay versiones que cuentan que Tías se suicida (Ancient Origins, 2017) (Mitos y Leyendas, 2019) (Graves, 1985).

Existen algunas observaciones clínicas, en lo cotidiano, que pueden dar cuenta de la validez cultural y clínica que esto puede tener. ¿No es común actualmente en las familias, que un padre ponga límites a sus hijas mujeres desde pequeñas, en especial en su época edípica y les haga saber que su deseo sexual está dirigido a la madre y no a ellas? ¿No cumple esto la función de castración y prohibición del incesto que en los varones hace la madre al inscribirles en lo simbólico y dirigir su deseo al padre y no a ellos, por estar ella a su vez inscrita en lo simbólico? Se propone entonces, lo que ya otros han dicho, empezando por Lacan, pero que no siempre parece ser tenido en cuenta: que la *función* madre es una función que puede ser ejercida por otros además de la madre biológica; y también, la función de inscripción en lo simbólico del padre, es una función que otros aparte del padre biológico pueden ejercer. Con “otros” nos podemos referir al otro padre de la diada parental, o a una tía o tío, abuelos, etc. Cada caso con sus particularidades, más aún, considerando lo variadas que se constituyen las familias actualmente.

Una confusión es susceptible de darse al tomar los significantes como literalmente ligados a la persona encarnada a la que hacen alusión, cuando en realidad, el significante se refiere a una *función* que opera de determinada manera y que no siempre es ejercida

exclusivamente por la persona encarnada a la que remiten sus palabras o términos. Es decir, el Nombre-del-Padre no opera exclusivamente desde el padre encarnado de alguien; así como el deseo-de-la-madre, no siempre opera desde la madre encarnada de alguien.

En psicoanálisis, el trabajo sobre estos mitos *otros* (como el de Esmirna) no ha tenido el alcance y valor fundamental de aquellos trabajados ya por Freud y resultaría interesante hacerlo. Sin embargo, el mito da lugar a que lo imaginario adquiera relevancia. Quizás por ello, Lacan procuró otras maneras de teorizar y matematizar.

Estas propuestas no son incongruentes con lo ya construido en psicoanálisis, sino que pretenden agregar algo adicional que pudo haber sido “omitido” o poco atendido anteriormente en la construcción teórica, por sus orígenes contextuales e históricos. Considero que es un error de defensas imaginarias pensar como inalterable un hecho teórico, obviando los alcances y limitaciones de un contexto histórico de origen, en especial ante conceptos como *feminidad* y lo relacionado a ello; ya que son nociones particularmente sensibles a los contextos y significaciones de cada siglo o época y al particular del uno por uno.

Ahora, dentro de lo simbólico lacaniano, quizás otro malentendido adviene cuando se lee el tema de la ausencia-presencia según una lógica genital aparente: ausencia= vagina; presencia= pene. ¿Es así siempre para el sujeto hablante que no se rige únicamente por su anatomía?

En el plano simbólico, el significante es significante de una pura ausencia (De La Pava Ossa, 2006). Y eso da lugar a significar la vagina como ausencia (agujero, ausencia de pene), pero también como presencia de eso que puedo nombrar allí (vulva/vagina...). Al pene como presencia, pero también como ausencia de eso que no puedo nombrar allí

(vagina/vulva). Esta lógica sería una en la que cada cual se ubica de determinada manera, en su devenir sujeto, con sus efectos correspondientes, tanto para una mujer, como para un hombre. Por eso, aquí se propone que la “fórmula”: vagina= ausencia, pene= presencia, no es adecuada para todos (no-todos). La lógica más bien podría ser aquella de la Banda de Moebius (Granon-Lafont, 1991), donde la cuestión de los significantes (en este caso, vagina y pene), es la de denotar así una presencia y a la vez nombrar una ausencia. Cada sujeto, hombre o mujer, asociará otros significantes, representaciones y afectos de una manera muy particular en su cadena, a esos significantes. Así, se llega a otra lectura de la *presencia-ausencia*. Este tema se trabaja ya desde el Fort-Da freudiano e invita a una lectura respecto a la función del significante para los sexos.

Quizás lo femenino y lo masculino, sean significantes que, como todo significante, remiten a otros (y se remiten entre sí también) para dar cuenta de la *diferencia*: diferencia sexual y diferencia de significantes; en definitiva, para dar cuenta de la falta. Esto en relación con lo anatómico, pero no exclusivamente. El agujero en la diferencia sexual remite al agujero en el lenguaje, y no únicamente al agujero anatómico.

En psicoanálisis, para su comprensión desde lo simbólico, es necesario considerar lo femenino y lo masculino como *posiciones* y no como nociones en unívoca relación con el sexo biológico. Lo que fue un aporte de Lacan (1973/1985). Sin embargo, en algunas ocasiones, parece faltar esta metaforización, dependiendo del lugar, en el caso por caso, desde el que se escucha y habla de esta teoría.

Conclusiones

Algunas nociones de la teoría psicoanalítica, respecto a la feminidad, han sido criticadas y malentendidas, en más de una ocasión. También lo dice el psicoanalista De la Pava Ossa: “La teoría psicoanalítica sobre lo femenino ha tenido grandes tropiezos desde sus inicios. Freud propuso un enfoque que fue y es considerado de machista por las corrientes feministas de todos los tiempos, y con razón, al promover la envidia de pene como condicionante de lo femenino” (De La Pava Ossa, 2006, p. 170).

Se consideró que, desde el propio conocimiento de la teoría psicoanalítica, es necesario escuchar estas observaciones sin desecharlas rápidamente bajo el argumento de que aquellos juicios parten de una falta de comprensión de la teoría. Los que trabajamos sabiendo de la validez y del valor del psicoanálisis, ¿qué responsabilidad podemos asumir en una escucha atenta de esas observaciones; y qué se puede decir al respecto? ¿Qué parte de ese malentendido se puede asumir desde la propia teoría psicoanalítica y no desde una supuesta falta de comprensión de otros?

Este escrito ha sido un ejercicio en ese sentido, motivado también por una aspiración de dialogar con la alteridad. Dentro de un afán de transmisión (en el que el psicoanálisis se ubica en ocasiones), muchas veces se necesita dialogar y conciliar (lo que se pueda) con la alteridad.

Por ello, este artículo ha hecho una revisión de ciertas nociones (freudianas y lacanianas) respecto a lo femenino y a lo sexual: falo, envidia de pene, angustia de castración, Complejo de Edipo, destinos de la sexualidad femenina, posiciones femenina y masculina, etc. Para ello, se han clasificado las reflexiones al respecto en dos apartados:

uno sobre el falo y el otro es una clasificación de varios temas y conceptos relativos a la feminidad, utilizando el Nudo Borromeo como recurso. Estas nociones han sido puestas en diálogo con lecturas y decires sociales y cotidianos contemporáneos al respecto. Se ha considerado esto como un ejercicio interesante, por las notables diferencias del contexto cultural que enmarcan las propuestas teóricas respecto de la feminidad desde su origen, en psicoanálisis y fuera de él, hasta hoy.

Como conclusión, cabe destacar que la diferencia temporal de los decires ideológicos e imaginarios sobre la feminidad, hace posible identificar nuevas y diferentes posibilidades de entender lo femenino desde lo imaginario, que no pudieron estar al alcance de la escucha de Freud o Lacan. Esto sin detrimento de sus construcciones, en especial, cuando enfatizan sobre la diversidad de fantasmas a partir de los cuales puede operar la función del simbólico. Este escrito ha plasmado algo de este recorrido personal, ampliando además algunas descripciones y observaciones de esos imaginarios contemporáneos.

En otras palabras, se podría concluir que la teoría psicoanalítica referente a la feminidad tiene sus limitaciones en cuanto se origina de la escucha de imaginarios e identificaciones sobre la feminidad, que no abarcan los de la actualidad. Dichos decires podrían tener relación con las identificaciones de un pasado histórico, un tanto más patriarcal que el actual. Sin embargo, dicha teoría sobre la feminidad en psicoanálisis tiene sobre todo sus alcances, ya que consta de construcciones que sobrepasan aquellas identificaciones imaginarias y se aplican de un modo más general al discurso que se escuche, inclusive aquellos de la contemporaneidad. Nociones y conceptos como falo, función, estructura, posición, dan cuenta de una teoría que permite trabajar con la palabra y las identificaciones de la contemporaneidad también. Esta cuestión sobre los límites y alcances de la teoría psicoanalítica en cuanto a la feminidad, depende mucho también de

la lectura particular que cada cual pueda hacer de la teoría. Este escrito ha pretendido dar lugar y valor a la diversidad de dichas posibles lecturas.

Sobre los referidos cambios en los decires contemporáneos respecto al imaginario de lo masculino y femenino, se recomienda investigar posteriormente la pregunta sobre la posibilidad de que el Otro haya cambiado a la par de estos decires y disponga de significantes y miradas diferentes para lo femenino, que en tiempos anteriores. ¿Es esto posible? Quizás este escrito es uno de los varios efectos posibles de ello, sobre los que se invita a investigar.

A pesar de que no todos compartan lo que este escrito expone, la propuesta ya queda disponible para algunos, tanto dentro como fuera del campo del psicoanálisis, que tengan interés de decir algo más al respecto.

Referencias y Bibliografía

- Aguirre Sevilla, B. (2016). Recorrido del concepto de falo como función organizadora de la estructuración del sujeto sexuado. Quito, Ecuador: PUCE - Facultad de Psicología.
- Ancient Origins. (2017, Junio 14). *Incesto y castigo divino: el mito del nacimiento de Adonis*. Recuperado de Ancient Origins: <https://www.ancient-origins.es/noticias-general-mitos-leyendas-europa/incesto-castigo-divino-el-mito-nacimiento-adonis-004335>
- Barmak, S. (2016, Diciembre 13). Women's Sexuality Isn't 'Complicated'. Toronto, Canadá: TEDx Talks. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=cQqmMVOsriI>
- Barrera Méndez, J. A. (2017, Agosto). *El punto sobre la i*. Recuperado Enero 2020, de Neurociencia social: ¿Qué pasa en el cerebro durante el orgasmo?: <https://www.puntosobrelai.net/tag/mujeres/>
- Camacho Ordóñez, L. B. (2011). Teorías sexuales infantiles en niños y niñas. (F. d. Aires, Ed.) *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, 53-57. Recuperado Marzo 2020, de <https://www.aacademica.org/000-052/283.pdf>
- Chaves Jiménez, A. R. (2012). Masculinidad y Femenidad: ¿De qué estamos hablando? *Revista electrónica EDUCARE*, 16, 5-13. Recuperado 2020, de <https://core.ac.uk/download/pdf/48867504.pdf>
- Chemama, R. (Dir.). (1998). *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Clelia Suniga, N. (2015). El falo en disputa. Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan. *Diferencia(s) - Revista de teoría social contemporánea*, 1(1), 64-86.
- Corominas, J., & Pascual, J. A. (1992). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* (Vol. II). Madrid: Editorial Gredos SA.
- De La Pava Ossa, A. (2006). ¿Qué es una mujer... para el psicoanálisis? (Desde la sexualidad femenina en Freud, hasta la posición femenina en Lacan). (U. N. Colombia, Ed.) *Desde el Jardín de Freud [Num. 6]*, 170-189.

- Firman, R. C., Gasparini, C., Mannier, M. K., & Pizzari, T. (2017, Mayo). Postmating Female Control: 20 Years of Cryptic Female Choice. *Trends in Ecology & Evolution*, 32(5), 368-382. doi:<https://dx.doi.org/10.1016/j.tree.2017.02.010>
- Freud, S. (1908/1992). Sobre las teorías sexuales infantiles. En S. Freud, *El delirio y los sueños en la <Gradiva> de W. Jensen y otras obras* (Obras Completas. Tomo IX, pp. 183-202). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1916/2013). *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1923/1992). La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad). En S. Freud, *El yo y el ello y otras obras* (Obras Completas, Vol. 19, pp. 141-150). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1931/1979). *Sobre la sexualidad femenina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1932/1979). *33a conferencia. La feminidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Granon-Lafont, J. (1991). *La Topología Básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Graves, R. (1985). *Los Mitos Griegos* (Vol. I). (L. Graves, Ed., & L. Echávarri, Trans.) Madrid: Alianza Editorial. Recuperado Diciembre 2019, de <https://mfrr.files.wordpress.com/2012/07/graves-robert-los-mitos-griegos-i.pdf>
- Koedt, A., & Ramos Mingo, D. (2001). El mito del orgasmo vaginal. *Debate feminista*, 254-263.
- Lacan, J. (1960/1971). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En J. Lacan, *Escritos I*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1966/2003). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 513-564). Mexico: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, J. (1973/1985). *Libro 20, Aún*. Buenos Aires: Paidós .
- Lacan, J. (1974/1975). *Seminario 22 RSI*. Psikolibro.
- Lacan, J. (2003/1966). La significación del falo . En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 665-675). Buenos Aires : Siglo XXI Editores.
- Lagarde, M. (1990). *Identidad Femenina*. (CIDHAL, Ed.) Recuperado 2020, de https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/purificacion_mayobre/identidad.pdf
- Lagarde, M. (1997). *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y HORAS.

- Mitos y Leyendas. (2019). Recuperado de Adonis:
<https://mitosyleyendascr.com/mitologia-griega/adonis/>
- Morán, L. (2017, Marzo 10). *La curiosa (e intermitente) historia del clítoris*. Recuperado Noviembre 2019, de Laura Morán - Psicóloga, sexóloga, y Terapeuta familiar y de pareja: <https://lauramoransicologa.es/2017/03/la-curiosa-e-intermitente-historia-del-clitoris/>
- O'Sullivan, T. (2015). *Wildly Irresistible*. Australia: e-book. Recuperado Noviembre 2019, de <http://tarao.com.au/>
- Oxford University Press. (2004). *Oxford's Advanced Learner's Dictionary of Current English*. New York.
- Quinn, E. (2019, Marzo 06). The way we think about biological sex is wrong. California, EEUU: TEDx Talks. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=stUI_OapUso
- Real Academia Española. (Actualización 2018). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado Noviembre 2019, de <https://dle.rae.es/?id=HYPi5f5>
- Riley, K., & Riley, D. (2006). *Secretos tántricos para hombres*. Rochester: Inner Traditions en Español.
- Skittcate, L.-A. (2005). *Los Silencios de Yocasta. Ensayo sobre el inconsciente femenino*. México: Siglo Veintiuno Editores.