

“Nos mueve el Deseo”

Hacia una Clínica Psicoanalítica con Perspectiva de Género

Posibilitar la creación de condiciones subjetivas y sociales que hagan más habitable la vida y respetar los espacios de autonomía posibles para el despliegue de la potencia imaginativa y deseante representan premisas irrenunciables en el afán por sostener una ética que anime la práctica psicoanalítica. (Bletscher, 2009)

Introducción

“El inconsciente es la política” (Lacan, 2005).

Si hoy tuviese que elegir cuál es la característica más convocante del psicoanálisis, aquella que más me moviliza e invita a querer hacerme de él, diría que es su carácter de práctica política. Carácter que no es fácil de vislumbrar quizá a primera vista, pero ahí está, si se lo quiere poner en juego. Al respecto, Ulloa no deja lugar al remate; entiende que

Para que haya psicoanálisis, debe haber un deseo de escuchar a alguien y también es necesario que alguien demande ser escuchado por ese psicoanalista. El psicoanalista pone en juego la ética del deseo, balanceada por la ética del compromiso: si sólo pone en juego la ética del deseo, va al muere, termina frito como Edipo; pero si sólo trabaja por la ética del compromiso, si no hay deseo, se muere por aburrimiento. (Ulloa, 2007, p. 3)

Una lectura posible de su planteo me lleva a desglosar que una práctica política se balancea siempre con estos dos ejes: el deseo y el compromiso. Poner el cuerpo en un hacer político implica necesariamente convicción de que ese algo lo vale y está de acuerdo con nuestros principios; pero también necesita del deseo,

porque sin deseo no hay movimiento que sea genuinamente transparente y tarde o temprano, sin deseo, ese algo se deja de perseguir.

El Código de Ética de la Federación de Psicólogos de la República Argentina (Fe.P.R.A.) plantea en su Preámbulo que todos los psicólogos y las psicólogas nucleados en sus entidades deben propiciar “la vigencia plena de los Derechos Humanos, la defensa del sistema democrático, la búsqueda permanente de la libertad, la justicia social y la dignidad, como valores fundamentales que se traduzcan en un hombre y una sociedad protagonista, crítica y solidaria”. Ser psicólogo/a para la Fe.P.R.A., destituye por completo la posibilidad de un “psicoanálisis apolítico”. Incluso, encuentra en esta expresión una contradicción inminente: aquel que sostiene una práctica de ese calibre no está siendo ético y, desde ya, tampoco está siendo honesto, porque no existe ninguna práctica apolítica. El psicoanálisis jamás puede pensarse sólo como una teoría. Es una praxis. Y como praxis, es política. Significa desenvolverse siempre con una perspectiva de derechos humanos, estimulando un espíritu crítico y comprometido con la sociedad.

Una de las aspiraciones que considero fundamentales para pensar esta praxis es la reinención constante de la misma. Es decir, volver siempre a la teoría pero para desestructurarla al compás del entretejido social, cultural, histórico y político que nos atraviesa. En este sentido, entiendo que extrapolar lógicas eurocéntricas a las realidades latinoamericanas, sin antes comprometerse con someter a revisión, reflexión e interpretación aquellos conceptos apuntados en dichos contextos, no es la forma de entender los procesos subjetivantes que diferencian a la sociedad argentina. Bleichmar (2007) define la subjetividad como un proceso histórico: un “proceso” en la medida en que es efecto de tiempos de constitución;

“histórico” porque esa constitución está determinada por variables históricas en el sentido de la Historia social, variables que irán tomando forma según las diferentes culturas y sufrirán transformaciones según las lógicas propias de cada sistema político. Las subjetividades cambian y los malestares, con ellas, también; de modo que las vicisitudes propias de su constitución nunca pueden desanudarse de los contextos sociales, culturales y políticos que la atraviesan y posibilitan.

Como futura profesional de la Salud Mental, y al decir de Ulloa (2007), me interpela el deseo y el compromiso de repensar los conceptos fundamentales del Psicoanálisis en sus orígenes, vertiente que es transversal a nuestra formación universitaria, en relación a una deconstrucción y consecuente reconstrucción de pensamiento comprometido con una Perspectiva de Género. A partir de un rastreo bibliográfico, trataré de delinear algunas líneas de fuga al discurso más duro del psicoanálisis, valiéndome de las teorizaciones de psicoanalistas fundamentalmente latinoamericanos que interpelan este discurso con la mirada en cuestión. Desde esta mirada, el interrogante que más insiste es el lugar de la mujer en la clínica psicoanalítica. ¿Por qué?

Cevasco (2006) pone el acento en el punto paradójico que ocupa la “cuestión femenina” en el psicoanálisis, en tanto son ellas, las mujeres histéricas, las que interpelan a Freud en su práctica como médico neurólogo; en otras palabras, son ellas quienes “abren la puerta de la escena analítica” (Cevasco, 2006) y van guiando a Freud a diseñar un campo de escucha como pilar fundador para su clínica. Es esta histeria con sus múltiples y mixtas expresiones, con sus enigmas cautivadores para el espíritu curioso de un médico que no se conformaba con lo anatómico y lo fisiológico; es este fenómeno con carácter auténtico que empieza a

escaparse de los paradigmas científico-teóricos de la época, el que invita a Freud a encontrarse con la palabra como puerta principal para descubrir el Inconsciente.

La histeria destituye el saber médico, altera las leyes de la ciencia neurológica al señalarles su error, y a los mapas de la sensibilidad y de la motricidad del sistema nervioso, los “altera”. Inclusive fue ese cuerpo femenino el que, subvirtiendo el saber médico, fundó el psicoanálisis. (De la Pava Ossa, 2006, p. 170)

¿Cuál es la paradoja? Siendo la cuestión femenina la que le permite deconstruir y construir nuevos cimientos teóricos desmantelando uno de los más grandes descubrimientos del siglo XX, esa misma cuestión femenina queda luego circunscripta al campo de lo no-resuelto para el psicoanálisis, de un enigma que no podrá responder y que implica “una tarea de solución casi imposible para él” (Freud, 1979, p. 108).

“La transgresión... funda la fiesta” (Ulloa, 2007, p. 2).

“La transgresión, que se juega a cara o cruz, puede fundar una teoría revulsiva o revolucionaria, o una ruptura epistemológica. Y funda la fiesta” (Ulloa, 2007, p. 2).

El psicoanálisis nació transgrediendo el discurso de la época. Freud, junto con Marx y Nietzsche, fue nombrado por Paul Ricoeur (1970) como un maestro de la Escuela de la Sospecha.

A comienzos del siglo XX, y en función de años y años de reflexión, la representación de sujeto predominante era la cartesiana, cuyas ideas consustanciales tenían peso epistemológico en el campo de la psicología. El sujeto cartesiano, a grandes rasgos, es aquel que piensa y luego existe, que es consciente de sí, porque es indiviso, idéntico y transparente, y que se distingue

por encima del resto de los seres vivos en virtud de su Razón. Freud viene a increpar la libertad y emancipación de este sujeto para decir que “Sujeto” es:

El Sujeto del Inconsciente;

El Inconsciente es lo Sexual;

Lo Sexual que se constituye desde la primera infancia;

En la cual somos todos perversos polimorfos.

Un jaque mate al paradigma de pensamiento científico y disciplinar de la época.

En definitiva... está en la raíz del discurso psicoanalítico transgredir y reinventar; apostar por una mirada deconstructiva que termine por tambalear los cimientos de cualquier estructura. ¿Por qué, entonces, no valerse de esta pieza elemental del psicoanálisis, sin la cual seguramente no hubiese nacido, para ponerlo en tensión con los discursos de la época?

“El feminismo es un impertinente” (Varela, 2005, p. 13).

Así como el psicoanálisis opera con un método deconstructivo que destituye el poder de la mirada clasificadora en el campo de la clínica para darle lugar a la escucha de lo que el sujeto tiene para decir, el feminismo rasguña con uñas y dientes la cosmovisión patriarcal para generar posibilidades de una cosmovisión de género donde las mujeres aparezcan con igual participación que los hombres. “El feminismo es un impertinente” apunta Varela (2005, p. 13), y el psicoanálisis también lo es; cuestionan el orden establecido, lo molestan, haciendo vibrar y taladrar el suelo de edificios que se afanan por no ser derrumbados.

Una característica esencial del feminismo es su dialéctica constante entre práctica y teoría. Como movimiento no se conforma con la lucha política, sino que observa, describe, hipotetiza, teoriza y vuelve a observar; desconfía de lo ya

conceptuado, revisa y se arrima a conclusiones; nunca cierra, sino que abre nuevos interrogantes, duda, repiensa, y así vuelve a comenzar. Este impulso constructivo es el germen de la perspectiva teórica de aquellas feministas profesionales que fueron y siguen desmantelando distintos campos: Psicología, Antropología, Sociología, etc. Y se trata de un afán que no implica únicamente pensar el lugar de la mujer en lo social o todo lo referido a la búsqueda de “igualdad” con el hombre, sino que se propaga a todos los ámbitos disciplinares: la economía, el mercado laboral, la institución familiar, el imperio de la religión, el ámbito de la educación, etc. Y así se torna un movimiento teórico imparable. Impertinente, que viene a poner en duda todo lo establecido hasta el momento en materia de relaciones entre hombres y mujeres, subjetividades, constituciones sociales, y demás.

Me parece prudente utilizar en este sentido la expresión “Perspectiva de Género” para hablar de esta iniciativa feminista que aboga por romper esquemas y producir nuevos saberes que no sólo desdibujen lo construido hasta el momento acerca de la Mujer, sino que apunten más bien a reivindicar a Las Mujeres como colectivo heterogéneo en la producción de conocimiento acerca de sus propias realidades subjetivas.

Desarrollo

Interpelar los orígenes del discurso psicoanalítico desde una perspectiva de género no significa que el psicoanálisis no tenga una orientación al respecto. “El psicoanálisis es la primera teoría de género”, bromea en una entrevista Lutereau (2018), y no ingenuamente. Los modos históricos de subjetivación se cristalizan en la teorización psicoanalítica y constituyen un orden sexual que diferencia la experiencia masculina de la femenina y legitima sólo ciertas modalidades de las mismas como “normales”. ¿Qué podemos leer de esta legitimación en Freud y en Lacan?

La teoría psicoanalítica de la feminidad

La sexualidad femenina en Freud

Me inclino a distinguir dos momentos elementales para pensar la sexualidad femenina en la obra freudiana, que se diferencian entre sí por la teorización de la novela edípica; el primer momento encuentra su mayor arsenal teórico-práctico en los casos de histeria, de los cuales me interesa retomar Fragmento de análisis de un caso de histeria, escrito en 1905. El segundo momento se ubica entramándose con los textos de Complejo de Edipo, y atañe fundamentalmente a los textos “Sobre la sexualidad femenina” y “33º Conferencia. La feminidad”, publicados en los años 1931 y 1933, respectivamente.

El análisis de Dora aparece en la clínica de Freud pocos años después de haber publicado “Estudios sobre la histeria” y otros textos de tinte más teórico acerca de los mecanismos de defensa puestos en juego en las distintas estructuras clínicas. En estos artículos, Freud insiste en el mecanismo de conversión de los

fenómenos psíquicos al plano de lo corporal para comprender lo que ocurre en la histeria: aparece una representación psíquica inconciliable con el resto de representaciones de la vida anímica, ante lo cual es menester arrancarle el afecto y, gracias a la capacidad conversiva que antecede en las histéricas, trasponerlo a un síntoma corporal (Freud, 1981). Ahora bien, en el análisis de la joven Dora, Freud, particularmente, va más allá. “Yo llamaría histérica, sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominantemente o exclusivamente sentimientos de displacer” (Freud, 1979, p. 27). Ya no importa ni prima la conversión, es decir, la visibilidad del padecer en una inervación corporal. Lo que se pone en primer lugar es una ocasión de excitación sexual provocante de sentimientos de displacer, subrayo. Es decir: existirían ocasiones estimulantes de una excitación sexual para todo el mundo, de modo que si a una persona le producen, por el contrario, displacer, se debería a que está aquejada de histeria y no es, por ende, “normal”. Me pregunto... ¿acaso la sexualidad no es, por naturaleza, polimorfa? Volveré sobre este punto.

En la 33ª Conferencia, con el Complejo de Edipo ya descubierto y teorizado, Freud intenta definir psicológicamente la femineidad esbozando que “consiste en la predilección por metas pasivas”. Acentúa que plantear esto no es identificar la femineidad con la pasividad, puesto que “puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva”. Lo interesante es que Freud anticipa que no debe descuidarse “la influencia de las normas sociales, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas”. Pero, rápidamente, puntualiza que tampoco se puede descuidar “la existencia de un vínculo particularmente constante entre femineidad y vida pulsional”. Es decir, si bien hay exigencias

culturales que pujan a la mujer a un lugar pasivo, hay algo del mundo de las pulsiones que también lo hace. “Su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y la sociedad se lo impone; esto favorece que se plasmen en ella intensas mociones masoquistas. [...] El masoquismo es entonces, como se dice, auténticamente femenino” (1979, p. 107). Este no es un dato menor, porque tal como se lee Freud decide colocar al masoquismo como un carácter de la feminidad por excelencia. Si bien elige en un primer momento no equiparar lo femenino con lo pasivo, en este pasaje no sólo asegura que lo pasivo es algo propio de la mujer, sino que lo pasivo es en la mujer un modo de satisfacción.

Yendo a la problemática nuclear del texto, Freud buscará entender cómo se desarrolla la mujer y deviene tal a partir del niño de disposición bisexual. Alude así a las distintas fases del desarrollo libidinal, indicando que tanto niños como niñas se comportan de igual manera. O mejor dicho, la niña se comporta como el niño, “modelo” del corpus teórico: “la niña es como un pequeño varón” (1979, p. 109), escribe Freud. En la fase fálica esto se observa con facilidad: el niño se procura sensaciones placenteras en su pene; lo propio hace la niña con su clítoris, que es la zona erógena rectora. Ahora bien, para pensar una vuelta hacia la feminidad “normal”, la niña debería sustituir tanto la zona erógena rectora como su objeto de amor. El clítoris debe ceder el trono a la vagina y es el padre quien devendrá objeto de amor en la novela edípica.

¿Cómo se dan estos trueques? ¿Cómo ingresa la niña en el Complejo de Edipo? “No se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la ligazón-madre preedípica” (1979, p. 111), cuyo final es ser destituida a raíz de un extrañamiento colmado de hostilidad y dejar lugar a la ligazón-padre. El factor que posibilita dicha enajenación y que será, para el psicoanálisis todo, la impronta que

permite pensar la psicología femenina consiste en el complejo de castración. La niña (como el niño también) lanza distintos reproches hacia su madre, pero se extraña de ella en el momento en que la hace responsable de su falta de pene, perjuicio que no puede perdonarle.

El complejo de castración aparece cuando la niña recibe la impresión de los genitales masculinos, impresión por la cual se siente “menos”, queriendo tener un genital como ese y encontrándose entonces, en palabras freudianas, con una envidia del pene. La “criatura sin pene” (Freud, 1979, p. 233) descubre su inferioridad orgánica y reconoce allí, en el hecho de su castración, la superioridad del varón. Son posibles, a partir de este punto de inflexión, tres orientaciones del desarrollo: la inhibición sexual o neurosis, el complejo de masculinidad y la feminidad normal. En el primero de estos caminos estaría, claro está, situada la joven Dora, en tanto la neurosis da indicios de una represión de gran parte de las aspiraciones sexuales en el momento en que la niña lee, en su comparación con el varón, que éste último está “mejor dotado” (Freud, 1979, p. 117). Frente a esto, su amor propio queda estropeado, obligando a una renuncia de la satisfacción clitorídea para dar sitio a metas pasivas orientadas al padre.

La otra posibilidad consiste en el sostenimiento de un complejo de masculinidad, en el cual la niña se niega a reconocer lo desagradable de su castración, reivindicando la masculinidad sobrellevada hasta entonces, reforzando la satisfacción masturbatoria en el clítoris y buscando identificarse al padre o a la madre fálica. Aquí, el puerto más extremo al que se puede arribar es la elección homosexual de objeto.

Finalmente... la feminidad normal. En ella se abandona la masturbación clitorídea renunciando a las aspiraciones activas y dando lugar a una prevalencia de

pasividad y mociones pulsionales pasivas, que necesariamente van acompañadas por una vuelta hacia el padre. Hasta acá, muy similar al camino de la inhibición neurótica. Ahora bien, en esta oleada de desarrollo el punto esencial para hablar de “normalidad” y no de “histeria” radica en la sustitución del deseo del pene por el deseo de un hijo: siguiendo una antigua equivalencia simbólica, el hijo aparece en el lugar del pene. Con la transferencia del deseo hijo-pene al padre, la niña ha ingresado en la situación del complejo de Edipo. En definitiva y reiterando, la feminidad normal es, para Freud, aquella que se configura como un camino de sustituciones hacia la maternidad.

En *Sobre la sexualidad femenina*, Freud (1979) planteó anteriormente cuestiones muy similares a las ya expuestas. Cabe agregar algunas anotaciones que resultan de un gran interés. En este artículo, se entiende al Complejo de Edipo en la mujer como el resultado final de un desarrollo más prolongado; no es destruido por el influjo de la castración como en el varoncito, sino creado y posibilitado por él. Aquí ubica Freud el hecho de que la mujer sea, socialmente hablando, proscripta a la pasividad. Su Edipo nunca es debidamente destruido, sepultado, clausurado como en el hombre, sino que escapa a las intensas influencias hostiles que en el varón producen un efecto destructivo, e incluso es frecuentísimo que la mujer nunca lo supere. Por eso son más pequeños y de menor alcance los resultados culturales de su descomposición. Probablemente “esta diferencia en el vínculo recíproco entre complejo de Edipo y complejo de castración imprime su cuño al carácter de la mujer como ser social” (1979, p. 232). Al respecto de esto, unos años antes, Freud (1979) planteaba que el superyó femenino nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón, indicando que el nivel de lo “éticamente normal” no

es el mismo en el caso de la mujer. Y que esto se debe a que la castración ya produjo antes su efecto, faltando entonces el motivo para demoler y destruir el Complejo de Edipo.

Recapitulando, la cuestión femenina en Freud puede pensarse en torno a la envidia del pene, el consecuente complejo de castración y el camino performativo hacia el deseo de un hijo, cuya alteración principal se da en relación a la posición histórica como una posición patológica de displacer cuando debería sentirse, sin más, placer. También se destacó la constitución de un superyó defectuoso porque es una noción enigmática en tanto aparece la cuestión social en la conceptualización freudiana.

La posición femenina en Lacan

En el Seminario III “Las Psicosis”, Lacan (1981) retoma la insistencia freudiana en la disimetría fundamental entre los sexos durante la problemática edípica. Dice que Freud, a partir de lo que iba descubriendo en su experiencia analítica, terminó por enraizar esta disimetría al elemento anatómico. Pero la disimetría en cuanto tal no se circunscribe a la anatomía genital, sino que la disimetría está, esencialmente, a nivel simbólico. En otras palabras, lo que está en juego es una disimetría en el orden del significante.

Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal. En todos los casos, la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre. Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo muy prevalente. (Lacan, 1981, p. 251)

Se observa que Lacan piensa al sexo femenino como una ausencia, un vacío y/o un agujero, allí donde el sexo masculino tiene una presencia, un miembro y/o un símbolo que se distingue, haciéndose más “preferible” al sexo femenino.

En este sentido es que se puede fundamentar, desde la perspectiva lacaniana, el rodeo de la mujer hacia la identificación al padre, siguiendo por un determinado tiempo, constitutivo y lógico, los caminos de un varón. Al no haber material significativo que simbolice a la mujer, aparece un obstáculo y una dificultad para la realización de la identificación esencial que permita asumir la sexualidad y posicionarse como sujeto. En definitiva,

El acceso de la mujer al complejo edípico, su identificación imaginaria, se hace pasando por el padre, exactamente al igual que el varón, debido a la prevalencia de la forma imaginaria del falo, pero en tanto que a su vez ésta está tomada como el elemento central del Edipo”. (Lacan, 1981, p. 251)

Esto supone que el camino de la realización de la mujer sea más complicado que el del hombre, en la medida en que su posición es esencialmente problemática y, hasta cierto punto, inasimilable; al menos en la perspectiva de que lo simbólico todo lo regula, y teniendo en cuenta la ausencia elemental que Lacan presupone en el desarrollo de la posición femenina.

En el Seminario V “Las formaciones del Inconsciente”, Lacan (1999) esquematiza el Complejo de Edipo en tres tiempos, teniendo en cuenta cómo se pone en juego la metáfora paterna en cada uno de ellos. Es funcional a este análisis puntualizar el tercer tiempo, en el cual se materializa la salida del Edipo a partir de que el padre, potente y real, se afirma porque tiene el falo, y no simplemente porque puede privar a la madre como interdictor. En este momento, mientras se delinea la posibilidad de que el niño se identifique al padre como poseedor del pene,

constituyendo su Ideal del Yo, para la niña la salida edípica es otra. Y, según Lacan, “más fácil” que la del niño. Esto es así porque la niña no precisaría identificarse en la medida en que no debe retener ningún título de virilidad. En lugar de eso, lo que ocurre en la niña es que visualiza que el falo, el objeto de deseo, está en el padre. Sabe entonces dónde ir a buscarlo y su salida es, sin más, dirigirse hacia al hombre como quien lo posee. “Esto también les indica en qué sentido una feminidad, una verdadera feminidad, siempre tiene hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío” (Lacan, 1999, p. 201).

Desde una mirada panorámica se puede resumir entonces la posición femenina en Lacan con el concepto del “Otro Sexo”, donde el término “otro” instala el lugar de una otredad diferenciada, ajena, sin significación posible.

Disputando sentidos...

El arquetipo viril del deseo: Paradigma Fallogocéntrico

Moreno Sardá, desde su triple perspectiva como profesional de la historia, del periodismo y de la comunicación, inquieta por las problemáticas de la mujer en sociedad y comprometida con el movimiento feminista de España, confiesa que, pese a ello, no estaba logrando alterar su perspectiva de la Historia, o quizás ni se lo había planteado. Un día, una de sus alumnas de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Autónoma de Barcelona le hizo una observación: el programa de Historia de la Comunicación Social, escrito y dictado por ella misma, era tan machista como los demás programas de esa facultad.

Me pregunté, decididamente, hasta qué punto los libros de historia que yo había estudiado y seguía estudiando, la historia que a mi turno ofrecía en clase, olvidaban la realidad histórica de las mujeres, es decir, los problemas que yo vivía por el hecho de ser mujer. Y, también, si tales obras, si el discurso histórico, la forma académica habitual de explicar el pasado, olvidan la realidad de al menos la mitad de la población, ¿de quién nos hablan? (Moreno Sardá, 1986, p. 5)

Es este desfase de las realidades humanas y la historia que luego se construye de ellas lo que la lleva a definir el concepto de “arquetipo viril”: existe un modelo humano, imaginario, con características fijas como las de ser masculino, adulto, de raza griega, esposo-padre-amo de esclavos; modelo que fue de carne y hueso en algún momento de la historia, pero que luego se perpetuó más y más allá en el tiempo y el espacio; un modelo con el cual se pretende referir a todo cuanto se diga del hombre, a partir del cual se construye un discurso androcentrista que será eje de todo conocimiento académico lógico-científico.

Tal como plantea Butler (2007), la cuestión del “sujeto” es indispensable para toda política y concretamente para la política feminista, porque se trata de una noción construida a raíz de prácticas excluyentes que, una vez que ya ha sido definida, no se perciben. Y no se perciben porque arrastran operaciones políticas que se esconden, se naturalizan, de modo que lo que se entiende por “sujeto” sólo refiere a una parcialidad totalmente ficticia y aislada. Por eso resulta tan fundamental el cuestionamiento con la intención, no sólo de centrar, sino de descentrar, todas aquellas instituciones que se erigen como definitorias, y que en este caso se encarnan en un Paradigma Falogocentrista.

Es Derrida (1989) quien acuña el concepto de falogocentrismo y lo hace a partir de una noción anterior: el logofonocentrismo, referente a la relación necesaria,

inmediata y natural que existe entre el pensamiento y la voz. En este sentido, falocentrismo permite materializar “la estrecha solidaridad que existe entre la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, [...]) y del falo como significante privilegiado (1989, p. 281)”. Se trata de una unidad esencial, que se entrama como irrompible, entre la construcción del conocimiento y el hombre, el varón, como su único eje, es decir, como autor y protagonista del mismo.

No podemos dejar de apreciar que es en este paradigma en el que se circunscribe el nacimiento del psicoanálisis. Simone de Beauvoir apuntó la mirada en esta dirección explicándonos que, sin ir más lejos, a Freud nunca le interesó mucho desmantelar realmente las características del desarrollo de la subjetividad femenina. Más bien los textos freudianos mostraron una extrapolación de lo conceptualizado acerca del destino masculino al desarrollo femenino, con algunas cuestiones sujetas a modificación y claramente retraducidas. Incluso, destaca Beauvoir (1981), Freud hasta llegó a indicar que toda libido, ya sea en un hombre o en una mujer, tiene carácter masculino, negándose a plantear en su originalidad la libido femenina. En la Conferencia 33, Freud certifica que existe sólo una libido, que entra al servicio de la función sexual tanto masculina como femenina. En realidad, sostiene en primera instancia que no debería atribuírsele sexo alguno; pero inmediatamente se refiere a una equiparación convencional entre actividad y masculinidad para llamarla masculina (sin olvidar que subroga también aspiraciones de metas pasivas). Esta aclaración lo lleva a concluir que, más allá de tomar o no esta denominación, de lo que sí está seguro es que la expresión “libido femenina” carece de argumentación válida.

Ante estas consideraciones, Beauvoir reprocha que, al fin y al cabo, Freud entiende que la mujer se siente un “hombre mutilado” a raíz de la envidia del pene, una “criatura sin pene”, como se citó más arriba, destinada a chocarse con la superioridad masculina y arreglárselas con ello para constituirse. Ahora bien, Freud no se detiene en hacer mayores aportes a qué significa esa idea de mutilación. En realidad, lo que ésta esconde es una comparación y una valorización; “esa excrecencia, ese frágil tallo de carne puede no inspirarles nada más que indiferencia, y hasta repugnancia; la codicia de la niña, cuando aparece, resulta de una valorización previa de la virilidad” (Beauvoir, 1981, p. 19). Hay una lectura de lo que ese pene simboliza, no como miembro anatómico, sino como signo viril: Freud da por aceptada esta concepción, cuando habría que explicarla.

Otro punto interesante de crítica de la filósofa tiene que ver con que todo psicoanalista, no sólo Freud, termina por asignar a la mujer el mismo destino. Hay un drama que posee su propio dinamismo y que es predisponente, el cual la mujer irá atravesando, pasivamente, cargada también de distintos accidentes inherentes a su historia singular, pero que en todos los casos implicará encontrarse en algún momento con la inferioridad que significa compararse con el varón, y tratar de alcanzar a partir de allí y en virtud de rodeos necesarios algo que supla este sentimiento, que no es ni más ni menos que la maternidad.

Incluso, y más tajantemente aún, el psicoanálisis piensa al ser humano hombre, no mujer; y cada vez que ésta tiene un comportamiento “humano” (léase, fuera de lo que la época y la sociedad esperaban de ella), está imitando al hombre y padece un complejo de masculinidad. Ante esta lógica normativizante de que el hombre es lo humano y la mujer es “lo otro” del hombre, la propuesta de Simone de Beauvoir reivindica el lugar de la mujer y se alza como bandera que

revolucionaria un pensamiento: “no se nace mujer, llega una a serlo”, siendo “mujer” un concepto definido pura y exclusivamente por cánones y constructos culturales de autoría masculina. En este sentido, la filósofa va a entender que la mujer se define como un ser humano en busca de valores en el seno de un mundo de varones, mundo del cual es indispensable conocer la estructura económica y social para poder pensar cómo se subjetiva esa mujer.

La pregunta que me surge a raíz de esto es una especie de traducción hipotética: si hay un arquetipo viril con el cual la historia se cuenta y se reproduce constituyendo una verdad, ¿existe un arquetipo viril con el cual se constituye y se sostiene el deseo? ¿Hay una hegemonía masculinizada a lo largo de la historia para definir qué se puede y qué no se puede desear? ¿Cómo interpelan estas cuestiones a la clínica psicoanalítica?

Un paradigma diferente... ¿es posible?

Ya en 1957, Lacan mostraba un atisbo para proyectar un paradigma diferente. En una de sus tantas revisiones del Complejo de Edipo, indica que este es esencialmente androcéntrico o patrocéntrico, y que eso significa una disimetría que no sólo no se debe dejar de destacar, sino que incluso reclama llevar a cabo un cuestionamiento concreto de las consideraciones históricas “que pueden hacernos reparar en la razón de este predominio en el plano sociológico” (Lacan, 1997, p. 205).

Los conceptos de Género y Patriarcado

Dio Bleichmar (1990) plantea que a partir del concepto de “género” se logró poner en tensión a la sexualidad como aquello que determina de modo exclusivo la

identidad de un sujeto, para poder hablar de la feminidad y la masculinidad, fundamentalmente, como construcciones culturales que deben ser historizadas para su debida comprensión.

¿Qué se puede decir del género? Como primera aproximación, me gusta plantear que el género construye la lectura del sexo. Esto sintetiza todo. El género es un dispositivo fuerte, de características claras: es dicotómico, excluyente y exhaustivo. Sus dos categorías complementarias constituyen un binomio exacto que obliga a los cuerpos, en función del discurso hegemónico de la medicina, a ajustarse y adecuarse a él. La “masculinidad” y la “feminidad” son discursos, y los discursos nunca son simplemente coloquiales, sino que construyen realidad y prefiguran los parámetros de normalidad.

En este sentido, Martínez Herrera (2007) puntualiza que, en tanto el género ha sido históricamente conceptuado en virtud de parámetros masculinos, define fálicamente también lo “femenino”. La feminidad, en estos cánones, queda reducida a lo opuesto a la masculinidad: es su negativo, es lo que no es, o lo que no se debe ser, una “otredad” impensable e inabarcable, que conduce al rechazo y la vergüenza, en tanto no se entiende. De hecho, Martínez Herrera (2007) ejemplifica que al macho rival se lo busca deshonrar asemejándolo a una mujer. Agrego aquí que basta con escuchar los insultos en un partido de fútbol para cerciorarse de esto, que la feminidad se erige como una especie de “anti” determinado por la exclusión y el desprecio, y no como un valor intrínseco a partir de sus propias características y naturaleza. En el reino de todo lo mismo, no queda lugar para la diferencia, que se lee históricamente en términos de inferioridad.

Y, ¿en función de qué sistema estructurante y estructurado se reproduce esta lógica diferencial? Ni más ni menos que el patriarcado, el sistema de dominación más antiguo según Engels, que aún hoy sigue vigente y reticente a ser erradicado (Engels, 1971). El patriarcado es un sistema político, social y económico que surge en tiempos de la Grecia antigua, a partir de la abolición del derecho materno como gran derrota histórica del sexo femenino a nivel mundial. Se edifica así un sistema en el que el hombre empuñó las riendas de todos los ámbitos, relegando a la mujer al rol de servidora, de esclava de la lujuria del hombre, y definiendo su funcionalidad como simple maquinaria de reproducción. “Esa baja condición de la mujer [...] ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos lugares, hasta revestida de formas más suaves, pero ni mucho menos ha sido abolida” (Engels, 1884). Boccardo (2018) retoma la concepción de la filósofa española Celia Amorós, quien describe al sistema patriarcal como un pacto entre varones, donde los objetos que son pactados consisten en las mujeres. Si en este sistema las mujeres son negociadas y sobre ellas se especula, se ajusta y se acuerda, ¿cuál es el rol que se les adjudica? ¿Qué lugar ocupan en este sistema?

El irrefutable deseo de “Ser Madre”

Psíquicamente hablando, Dio Bleichmar (1990) piensa un momento constitutivo de estas construcciones cuando sitúa una feminidad primaria, pero sin recurrir al recurso empirista y naturalista que se detiene en pensar la anatomía femenina de la vagina para definir la asunción sexual. “No es la anatomía o el conocimiento precoz de su cuerpo lo que define la identidad femenina temprana, sino su identificación al doble del género y su distinción del “otro distinto”” (Dio Bleichmar, 1990, p. 104). Esta feminidad que aparece tempranamente lo hace en torno a un

rol maternal, en tanto se invita a las niñas a jugar con bebés y muñecas, modelando entonces una identidad sobre el “ser madre”. Resalto este “invitar a jugar”, para correr el eje de pensar la maternidad como algo inherente a la naturaleza femenina, y apuntarlo más bien a un entramado social y cultural que insiste en la ecuación mujer=madre. En este sentido, la niña va constituyendo sus deseos “sobre el patrón del cuidado del otro” (Dio Bleichmar, 1990, p. 104), siendo “la motivación que va a vertebrar su vida entera, [...] estar al servicio y tratar de satisfacer los deseos del otro” (Dio Bleichmar, 1990, p. 104). Lo novedoso de esta noción es que apela a colocar la maternidad ya no como un deseo inherente a la constitución femenina considerada normal, sino más bien como un accidente posible de ese desarrollo, que se torna prevaleciente por la estructura social y cultural que empuja a la mujer a ser madre. Esto lleva a repensar necesariamente la salida edípica estipulada como normal y entender que los caminos sustitutivos hacia la maternidad están profundamente fundados en las vicisitudes de la época.

Vicisitudes que, no obstante, no se circunscriben únicamente al siglo XX, sino que son inherentes a una lógica estructural que es base y trasfondo de vastas disyuntivas: el capitalismo. Este sistema permite distinguir dos esferas claras y diferenciadas donde los sujetos se desenvuelven: la pública y la doméstica. Las mujeres son empujadas a la esfera doméstica y privada, asignándoles allí, fundamentalmente, la misión de la reproducción biológica (Boccardo, 2018), misión que no sólo se estructura como un deber, sino que instala de modo tal que la mujer la asuma como su propio deseo. Esto quiere decir que se puede pensar una suerte de doble imposición social: siendo mujer, tu destino inevitable es

reproducir, pero también tu deseo irrefutable es encontrar allí, en el ser madre, la felicidad toda.

Neurótica o masculina

Una salida normal, dos patologizantes. Entre estas últimas, la inhibición o la neurosis, cuyo síntoma es la exhibición de un cuerpo sufriente y su principal carácter es el “trastorno de afecto”. Quizás en el siglo XX Dora fue una histérica por sentir displacer frente a una situación de inequívoca excitación sexual perpetrada por un señor cuarentón, casado y repetidor de este tipo de arremetidas sexuales con distintas mujeres; en el siglo XXI, Dora puede ser leída de manera diferente, como una joven que no tenía más recurso que exhibir un cuerpo doliente, en sufrimiento, en continuo padecer, para lograr ser escuchada (Boccardo, 2018); tuvo que vérselas con la conversión de lo anímico a lo somático para mostrar su descontento y su infelicidad, porque de lo contrario su experiencia quedaba absolutamente obturada por la palabra de un hombre que era, sin duda, la única que contaba con el peso de la verdad.

El otro camino posible: el complejo de masculinidad. Comportarse como un varón, no renunciar a la virilidad, insistir en la satisfacción clitorideana, identificarse al padre o a la madre (también fálica), etc. Ahora bien, pensar esta cuestión desde una perspectiva crítica e histórica permite invertir la pregunta: “¿cómo no envidiar la libertad y el poder de lo masculino!” (Boccardo, 2018), en una sociedad patriarcal que encuadraba la vida de las mujeres a la esfera matrimonial y que las sometía a mecanismos sistemáticos de opresión, encubrimiento, discriminación y marginalización. Una sociedad donde, sin lugar a dudas, se erigía una idealización de la masculinidad y una desvalorización de la feminidad

(Chasseguet-Smirgel, 1976), premisas que no sólo eran sostenidas por hombres, sino también por mujeres.

En este sentido, en lugar de hablar de “caminos”, “salidas”, “posibilidades” de estructuración desde el Complejo de Edipo, podemos pensar en su lugar que las teorizaciones de Freud son más bien “encerronas” (Boccardo, 2018), en la medida en que inhabilitan aquellas singularidades que no sólo no se identifican ni se definen por estas posiciones deseantes, sino que incluso leen allí una desventaja histórica interpretada como inferioridad esencial de las mujeres.

El defectuoso Superyó femenino

Otro eje a dismantelar en la perspectiva freudiana consiste en el lugar que adjudica al superyó femenino en relación a la participación social de las mujeres. Meler (1999) plantea que quizás sea éste el “aspecto más controversial y donde el pensamiento freudiano naufraga en la mentalidad racista y sexista de su tiempo”. En la mujer, la castración sería una operativa ya consumada, un daño irreparable, una herida preestablecida que daría pie a cierta resignación, en tanto ella ya no tiene nada que perder. En este sentido, la ley simbólica encarnada en la barrera del incesto no tendría el mismo peso que en el varón. Y esto llevaría a que directamente no se renunciase al amor incestuoso y que las prohibiciones no se consumaran de la misma forma que en el varón. Llevaría, más allá aún, a que la mujer no tenga la misma “ética”, la misma “moral”, que tampoco comprendiese en su totalidad el orden de la ley, y que de allí se constituyera entonces una suerte de superyó defectuoso. La consecuencia final de este vasallaje es, ni más ni menos, la escasa contribución femenina a la creación cultural. Nuevamente, la

lectura hegemónica del proceso de construcción subjetiva desde las experiencias de la masculinidad avasallando las experiencias femeninas.

¿Es la castración la única operatoria en juego para la instauración de esta instancia psíquica? ¿Es esta defectuosa por no asimilarse a la del varón? ¿Y es este el fenómeno central para entender en su totalidad la reducida intervención de las mujeres en las creaciones de la cultura? La radicalidad de la diferenciación debe apuntarse, en realidad, en las exigencias culturales que se plantean a hombres y mujeres. Preexiste al desarrollo singular de toda mujer una demanda que insta un lugar diferente que aquel que se espera del hombre. Es importante entonces invertir la ecuación y considerar que existe un superyó femenino con características particulares, que plasma en la subjetividad femenina los movimientos represivos de lo femenino a lo largo del desarrollo cultural.

La mujer como cuerpo mutilado

Yendo un poco más atrás en el tiempo, también acerca de la envidia del pene y el complejo de castración hay mucho para decir. Klein (1928), sin desconocer estas nociones, abogó por una etapa femenina también en el niño, caracterizada por el deseo frustrado de un órgano especial. El niño también envidia aquellos órganos reproductivos que existen en la madre, que saciarían su anhelo de tener hijos; también desea sus pechos, fuente de la leche, que son codiciados como órganos de receptividad y abundancia. No hay que olvidar que el deseo de ser amamantado se distingue por su carácter de insaciabilidad, y que incluso uno de los reproches que el niño lanza a la madre en tiempos arcaicos es haber recibido poca leche y ansiar más (Freud, 1979). En este sentido, ¿cómo no pensar un

mismo momento constitutivo de envidia en el niño en tanto desea ese órgano que le provea placer y satisfacción oral?

Al respecto, Meler (2007) interpreta que la envidia fálica sostenida por Freud no es más que la manifestación en las mujeres de una tendencia envidiosa general, que también existe entre los varones. “Lo que ha ocurrido es que el prestigio imaginario y simbólico asignado a la masculinidad ocultó la envidia masculina hacia la maternidad” (Meler, 2007, p. 14). Además, la madre se afirma como sujeto omnipotente en la primera infancia en tanto es de quien el niño depende de manera absoluta. Esta omnipotencia es salvaje y despiadada y significa una herida irreparable; para olvidarse de ella, “el niño idealiza el elemento fálico del padre y se lo levanta como bastión contra el poder de la “madre ancestral”” (Rohr, 1995, p. 150).

Ligazón con la madre

Retomando la ligazón-madre preedípica como etapa constitutiva de la feminidad para Freud, podemos plantear desde la perspectiva de Chodorow (1984) que este vínculo temprano intersubjetivo entre madre e hija tiene una particularidad distintiva respecto al vínculo con un hijo varón. La misma radica en un sentimiento de estar unidas y ser inseparables en el sentido de una continuidad, experiencia que es mucho más fuerte y duradera que en el caso del niño. Se trata de un vínculo erótico-amoroso que de alguna manera reclama “somos lo mismo, somos mujeres” (Burín, 2017, p. 57).

Desde esta mirada, la base de la identidad femenina no estaría marcada por la envidia del pene y el consecuente complejo de castración, sino más bien por este primerísimo vínculo materno-filial que definirá entonces las premisas del proceso

de desarrollo femenino en la cultura. Pierde valor entonces el extrañamiento de esta ligazón para dar paso a la ligazón-padre edípica, y adquiere protagonismo el hecho de que la madre se vea a sí misma en la hija mujer. Esto implica la escasa separación y estrecha relación que tiene grandes consecuencias en el desarrollo de la identidad. “La hija se convierte en el espejo de la madre, en una complementación y extensión de su propia maternidad” (Rohr, 1995, p. 157).

La otredad inexpugnable

Irigaray (1977, 1985) argumenta, acerca del misterio en el que Lacan ubica a la feminidad, en tanto aquello que no tiene siquiera simbolización en el campo lingüístico, que el concepto de “el otro sexo” encubre “el temor masculino inconsciente a las mujeres por cuanto simbolizan la temida castración y la pérdida del poder simbólico del falo” (Ferguson, A., 2003, p. 169).

Reconocer este miedo de alguna manera puede permitir dismantelar el concepto de la mujer como lo otro y encontrar un orden más allá del falo en donde inscribir a la misma. Porque de lo que se trata, en el trasfondo y nuevamente, es del orden simbólico masculino que desde siempre ha definido a las mujeres como sujetos sexuados de un modo tal que no se represente su verdadera diferencia. Las mujeres son históricamente homologadas al ámbito de lo uno y lo mismo representado por el falo como significante exclusivo. Si el discurso masculino ubica a las mujeres como una otredad inexpugnable, ¿de qué manera pueden ellas construir su subjetividad? El interrogante radica en buscar los caminos que nos permitan erosionar la mirada androcéntrica que achica la subjetividad humana, que la reduce y la limita, convirtiendo experiencias genuinamente

humanas, en objetos “exóticos”, “extraordinarios”, porque no se condicen con el orden fálico que moldea según estereotipos hegemónicos.

La revolución del deseo

“El gran interrogante que nunca ha sido respondido y que hasta ahora yo no me he podido responder, pese a mis treinta años de indagación del alma femenina, es ‘¿qué demanda una mujer?’” (Freud, 1979, p. 262). No sólo es la pregunta que siempre se destaca de lo que quedó por deslindar en el psicoanálisis, sino que el mismísimo Freud aproxima una posible razón de esta ausencia de respuestas en las particulares características de la relación transferencial con sus pacientes mujeres.

Las históricas olas del feminismo tuvieron sus banderas claves: el derecho a la ciudadanía y el espacio público del Feminismo Ilustrado de la Primer Ola, las sufragistas por el derecho al voto del Feminismo Liberal Sufragista de la Segunda Ola y la lucha por politizar lo personal del Feminismo Contemporáneo de la Tercer Ola. Teniendo en cuenta estas premisas, la lectura de Peker (2018) me lleva a reflexionar que hoy en día, sin lugar a dudas, estamos experimentando una cuarta ola del feminismo en donde la bandera implícita es el Deseo. Reivindicar el Deseo Femenino es una gran premisa que se desenvuelve quizás como bandera epistemológica, porque las banderas políticamente más fuertes son (y con justa razón y necesidad) “Aborto legal, seguro y gratuito” y “Ni una menos”. Pero en las bases y los cimientos hay una Revolución del Deseo, que viene a escuchar qué deseamos nosotras, en plural; no la mujer, como el psicoanálisis muchas veces intentó descifrar, sino Las Mujeres que, organizadas, sostenemos que La Mujer no existe y, mucho menos, es unívoca.

¿La lucha íntima por un deseo más justo, equitativo y menos cruento es una idea sin sentido, una queja sin fondo o una resignación sin salida? ¿Es posible romper con la inequidad del deseo? ¿Se puede luchar contra un deseo que parece sin brújula, azaroso, ingobernable? (Peker, 2018, pp. 115-116)

El psicoanálisis pareciera defender una postura según la cual todas las madres del mundo, siendo madres, se sentirán completas y omnipotentes con sus hijos, no dando lugar en la teoría a las millones de mujeres que lo único que desean es poder ser libres, deseantes y gozosas de su sexualidad.

“¿Por qué tenemos miedo a decir que se trata del derecho de las mujeres a gozar de la vida y de su cuerpo?”, apuntó Pino Solanas en el debate que se dio en el Congreso de la Nación Argentina, en la Cámara de Diputados, en el corriente año 2018, cuando se discutía la aprobación o el rechazo del Proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Si se atiende a lo clave de la denuncia es posible observar que el foco está puesto en herir el relato vigente que pretende limitar, acotar y restringir el derecho al placer sexual en la mujer. En todo el debate se habló del rol maternal de la mujer como si fuese esta la única cuestión en juego; de lo que no se hablaba, relegado al lugar de lo tabú, lo prohibido, lo que no se dice, fue del goce como la principal motivación que lleva al acto sexual. Es fácil desglosar muchas veces lo que impera en el discurso de quienes se oponen a la despenalización y legalización del aborto: aparece la idea nodal de que “si te gustó, bancatela”. ¿Qué esconde esta noción? ¿Molesta la práctica abortiva, o molesta que la mujer goce sin la búsqueda de la maternidad como fruto de tal goce?

Los discursos patriarcales menosprecian a la mujer que goza libremente de su sexualidad, insistiendo e incluso imperando en el marco de las legislaciones. Son aquellos que dan cuenta de una especie de jerarquía basada en ciertos valores, que pueden aglutinarse en el concepto de la “moral”, donde las mujeres “castas y maternas” son las que ocupan el lugar más alto, siendo íntegras por estar abocadas al amor exclusivamente matrimonial, y las mujeres “fáciles”, ubicadas en lo más bajo, siendo aquellas que no merecen respeto alguno y pueden tranquilamente despreciarse por su condición de liviandad. Vale aclarar, que en esta escala quienes juzgan no son más que los hombres, jueces que se ubican desde un afuera, una alteridad, en tanto ellos pueden ostentar libremente el deseo y el placer de goce, sin ingresar nunca en una escala de juicios por tal motivo.

“El feminismo no vino a matar al sexo. Pero sí vino a cuestionar el sexo mirado, chupado, hablado y consentido sólo desde el deseo de la masculinidad hegemónica”, sentencia Peker (2018, p. 24). La estructuración del deseo es siempre una operatoria social y política. Así como los modos de subjetivación se atienen a los entramados históricos que los encarnan y habilitan, dentro de ellos el “desear”, el “querer”, el “anhelar” se construye en pos de los caminos que los tiempos delinear. Y así, a mediados del siglo XX, claramente en vista de la hegemonía viril, “el falo como significante da la razón del deseo” (Lacan, 2003, p. 672).

De objeto de deseo del hombre a Sujeta de Deseo

Por el despliegue de la potencia imaginativa y deseante, postula Bletscher (2009), tiene que abogar la práctica clínica. No es una opción, sino un compromiso que define y estructura al psicoanálisis. Y para enriquecer la potencia deseante, es

indispensable traducir la perspectiva de género al lenguaje del psicoanálisis, y viceversa.

Un concepto interesante que habilitaría estas posibilidades es el de “práctica psicoanalítica extramuros”, de Laplanche (1987), noción mediante la cual el psicoanalista referencia al psicoanálisis como un movimiento que se lleva extra-cura, no de manera complementaria, como detalle sin más, sino que en su esencia y elementalidad, se dirige al encuentro de los fenómenos culturales. Este rasgo definitorio de “llevar-se-fuera” del psicoanálisis, Laplanche (1987) distingue dos dimensiones de un mismo empuje: el acto de la interpretación y el aspecto real de invasión en lo cultural. Siguiendo esta línea, el psicoanálisis es pensado como “un inmenso movimiento cultural, y en este sentido es el conjunto del psicoanálisis el que se lleva extra-muros” (Laplanche, 1987, p. 21). Schenquerman (2010), posicionándose desde esta lectura del psicoanálisis, entiende al aparato psíquico como un sistema abierto capaz de sufrir transformaciones frente a los diversos procesos históricos. A partir de relaciones, encuentros y espacios, los elementos psíquicos podrían reencontrarse de modo tal que formen conglomerados nuevos, distintos a los antecesores. En este sentido, el inconsciente sería, a su vez, transformable, y sus contenidos modificables, pese a ser indestructibles. Traduciendo a la experiencia clínica, una escucha comprometida habilitaría desde allí transformaciones posibles, porque busca des-normativizar, des-estigmatizar y des-patriarcalizar y, entonces, constituir un espacio que aloje las diversas experiencias subjetivas.

Ahora bien, hay algo que social e históricamente hablando, está claro: el sujeto de deseo es masculino. Y para ese sujeto, “la intromisión repentina, la acción imprevista, de un “objeto” femenino que incomprensiblemente devuelve la mirada,

la modifica y desafía el lugar y la autoridad de la posición masculina” (Butler, 2007, p. 36) resulta un escándalo. Hay toda una historia de pensamiento, no solo académico, sino mediático, social y cultural que sostiene y eleva la idea de la mujer como objeto de deseo del hombre, como objeto de consumo, como objeto de mirada, como objeto de satisfacción. Poner a andar la clínica en pos siempre de la mejoría del paciente implica necesariamente poder observar esta imposición sociohistórica y hacernos de ella para quebrantarla. La potencia deseante es la que nos pone en movimiento, es la que nos empuja, y es lo indestructible del deseo que ya Freud nos supo mostrar, motivo suficiente para empoderar subjetivamente a las mujeres.

El deseo se distingue de la necesidad por su “carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso” (Lacan, 2003, p. 670). Es paradójico en tanto se nos presenta como lo más propio del sujeto, pero es a su vez eco de una maquinaria social, cultural y política que lo bosqueja. Es desviado en la medida en que nunca responde a las construcciones estereotipadas y nunca puede reducirse a una sola modalidad como normal. Es errático en tanto se escapa, va y viene, ensaya, prueba y erra; es, en definitiva, pulsional. Es excentrado porque se corre del eje. Es incluso escandaloso, problemático, disruptivo, implacable.

Y es en este sentido que poder forjar una identidad y una subjetividad sexual femenina autónoma y libre de la determinación del tutelaje masculino es un reto necesario que nos interpela como profesionales de la Salud Mental. La pregunta que atraviesa la teoría freudiana, “¿qué demanda una mujer?”, esconde en realidad una pregunta verdaderamente política detrás: “¿por qué para ser mujer hay que enajenarse del deseo?” (Fridman, 2011).

Porque dentro del proceso que significa la salud y de sus múltiples ámbitos en juego (psíquico, físico, social, cultural, político, económico, etcétera) es fundamental la construcción de lazos de amor que no atenten contra la autonomía de los sujetos y que les permitan desenvolverse en plenitud: es fundamental desear y ser deseados, es fundamental amar y ser amados, es fundamental erogenizar y ser erogenizados. Y es fundamental que todo esto no quede reducido así, sin más, a las mujeres como “objetos de deseo del hombre”, con un trasfondo político que tiene como fin el ejercicio de la subordinación por medio de una clara objetalización de las mujeres. Los tiempos de hoy están marcados por un feminismo que no es condescendiente y que empuja, obligándonos a revisar la conceptualización de las nociones de feminidad, para ponerlas a vibrar y entretrejerse con los nuevos modos de subjetivación femenina.

Conclusiones

Retomando un poco las aspiraciones y motivaciones que empujaron a escribir este ensayo, considero pertinente destacar que, revisar bibliográficamente y desarrollar un diálogo entre los discursos del Psicoanálisis y la Perspectiva de Género, no pretende en lo absoluto ser reduccionista e implacable con el psicoanálisis y posicionarse desde un lugar reprochador que rece: “es patriarcal y, por ende, desechable”. De lo que se trata es de reinventarlo para lograr una clínica comprometida con los avatares de la historia y de hacerlo disputar sentidos con los procesos sociales-históricos que se transitan. Porque, como ya se dijo, la subjetividad es proceso y por ende, es complejidad que no se puede pensar sin los múltiples entramados que la definen.

¿Cómo lograr esto? Desde ya no existe una respuesta unívoca. El camino elemental a transitar tiene como precepto el desenmascaramiento del orden androcéntrico en el cual se inscribió el nacimiento del psicoanálisis. Considero que es un ejercicio, fundamentalmente, de desnaturalización que no reproduzca la idea de que, por haberse fundado así, todo lo teorizado es inmodificable y funcional al patriarcado. Se trata de revelar que hay un arquetipo viril que no sólo condiciona al psicoanálisis, sino a la construcción de la historia y el pensamiento en sí. De esta manera, partimos de una iniciativa orientada a visibilizar el carácter patriarcal de las concepciones teórico-prácticas, pero sin quedarnos en una mera acusación del mismo, sino ensayar desde allí una comprensión de los entramados que interiorizamos y entendemos como indestructibles, así como sus mecanismos y operatorias de acción que se afirman en los sistemas de conocimiento.

Repensar estas lógicas permitirá poco a poco trazar líneas de fuga que habiliten una reforma, una reconstrucción de una teoría psicoanalítica de la feminidad que

deje de insistir en caracteres pululantes alrededor de lo “pasivo”, lo “maternal”, lo “defectuoso”, lo “otro del hombre”, sino que impulse la potencia autónoma e independiente de las mujeres, con el foco puesto en ampliar su repertorio deseante que es, a mi entender, sinónimo elemental de Salud Mental.

Porque en definitiva, los procesos latinoamericanos de subjetivación no sólo no son los mismos que aquellos que se desenvolvían en la primera mitad del siglo XX, sino que tampoco se pueden comprender exclusivamente con concepciones radicadas en contextos eurocéntricos. La propuesta para poder realmente construir una experiencia clínica comprometida con las realidades sociales es buscar siempre modalidades posibles de articulación entre los esquemas de pensamiento occidental con los entretejidos político-sociales de Latinoamérica.

En este sentido, poner a andar un trabajo de análisis deconstructivo de las nociones de feminidad es inherente a la práctica que aboga por la salud mental de las mujeres, ya que en muchos casos los mismos profesionales podemos caer en la encrucijada de reproducir estereotipos tradicionales y funcionales al patriarcado, como por ejemplo adjudicar a todas las mujeres el deseo de formar una familia, deseo que aúna una idealización del amor y un anhelo de ser madre como paradigma y modelo de realización personal. Esto lleva inexorablemente a ocultar, omitir, invisibilizar otros deseos en juego que quizás estén más ligados a proyectos y metas personales de formación, estudios, viajes, o también otras modalidades de relación erótica o amorosa que no se circunscriban al ideal monogámico del matrimonio. En cualquiera de los casos, naturalizar estereotipos normativos de la feminidad termina por desconocer la multiplicidad de experiencias subjetivas que transitan las mujeres y en virtud de las cuales se estructuran diversas posiciones deseantes.

Y el foco, puesto en el deseo, se debe a que allí se juega el mayor empoderamiento subjetivo con el que se puede gestar un compromiso político. En primer lugar, con la aspiración de que las mismas mujeres auto-reconozcan que hay una identificación encubierta a los mandatos patriarcales, es decir, los sistemas de opresión y lo que ellos demandan de las mujeres están incorporados constitutivamente en ellas mismas. Reconocer esta lógica puede abrir el umbral a no permitir más el vaciamiento de deseo y el empuje de las mujeres a la posición, simplista y conservadora, de “objetos de deseo de otros” como única alternativa, y el habilitar una clínica alojadora del apropiamiento de los deseos.

Referencias Bibliográficas

- Beauvoir, Simone de (1981 [1949]). El Segundo Sexo. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Bleichmar, Emilce Dio (1990). Psicoanálisis y feminismo: aportes para una comprensión de la feminidad. Madrid.
- Bleichmar, Silvia (2007). La subjetividad en riesgo. Buenos Aires: Topía.
- Blestcher, Facundo (2009). Las nuevas subjetividades ponen en crisis viejas teorías: resistencias y trastornos del Psicoanálisis frente a la diversidad sexual.
- Burín, Mabel (Coord.), Foro: Psicoanálisis, estudios feministas y género. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.psicomundo.com/foros/genero/blestche.htm>
- Boccardo, Marta (2018). Psicoanálisis y Feminidad: de los tiempos de Anna O. a los de “Ni Una Menos”. Presentación II Congreso Internacional de Psicoanálisis, Facultad de Psicología (UNR). 27, 28 y 29 de septiembre de 2018. Rosario.
- Butler, Judith (2007 [1990]). El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós.
- Cevasco, Rithée (2006). De Freud a Lacan, la cuestión femenina. Homenaje a Freud, Colegio de Psicólogos, Barcelona.
- Chasseguet-Smirgel, Janine (1985 [1976]). La sexualidad femenina. España: Editorial Laia/Divergencias.
- Chodorow, Nancy (1984). El ejercicio de la maternidad. Barcelona: Gedisa.
- De la Pava Ossa, Arturo (2006). ¿Qué es una mujer... para el psicoanálisis? Desde el jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis, 6 (1), 170-189. Colombia.

Derrida, Jacques (1989). Debate feminista. Entrevista realizada por Peretti, C. Política y Sociedad, 3 (1), 281-291. Recuperada de: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/002_25.pdf

Engels, Friedrich (1884). El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/engels-familia.htm>

Federación de Psicólogos de la República Argentina (2013). Código de Ética. Recuperado de: http://fepra.org.ar/docs/acerca_fepra/codigo_de_etica_nacional_2013.pdf

Ferguson, Ann (2003). Psicoanálisis y feminismo. Anuario de Psicología, 2 (34), 163-176. Barcelona.

Freud, Sigmund (1981 [1894]). Las neuropsicosis de defensa. En Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1979 [1905]). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1979 [1925]). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos. En Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1979 [1931]). Sobre la sexualidad femenina. En Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (1979 [1933]). Conferencia 33: La feminidad. En Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Fridman, Irene (2011). Clínica psicoanalítica, subjetividad y poder. En Fridman (coord.), X Jornadas Internacionales: Género, Subjetividad y Política. Washington School. 4 y 5 de noviembre de 2011. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.psiconet.com/foros/genero/fridman.htm>

Hidalgo, Roxana (2003). La Medea de Eurípides: Hacia un psicoanálisis de la agresión femenina y la autonomía. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma/2014/09/10/la-medea-de-eur-pides-hacia-un-psicoan-lisis-de-la-agresi-n-femenina-y-la-autonom-a/>

Klein, Melanie (1928). Estadios tempranos del conflicto edípico. Obras completas de Melanie Klein. Bibliotecas de Psicoanálisis: <http://www.psicoanalisis.org/klein/index2.htm>

Lacan, Jacques (1981 [1955-1956]). Seminario III: Las Psicosis. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (1997 [1957]). Seminario IV: La relación de objeto. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (1999 [1957-1958]). Seminario V: Las formaciones del Inconsciente. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2003 [1952]). La significación del falo. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, Jacques (2005 [1967]). Seminario XIV: La lógica del fantasma. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, Jean (1987). Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lutereau, Luciano (2018). Entrevista realizada por Sálíche, L. Recuperada de: <https://www.infobae.com/cultura/2018/06/17/luciano-lutereau-escritor-y-psicoanalista-desconfio-del-feminismo-de-varones/>

Martínez Herrera, Manuel (2007). La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y de deseo. Actualidades en Psicología, 108 (21), 79-95. Costa Rica.

Meler, Irene (1999). La querella psicoanalítica por las mujeres. El debate sobre la sexualidad femenina. Foros Temáticos. Recuperado de: <http://www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm>

Meler, Irene (2007). Psicoanálisis y género. Deconstrucción crítica de la teoría psicoanalítica y nuevos enfoques teóricos. Cuestiones de género, 2 (16), 13-48. España. Recuperado de: <http://revistas.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/3873>

Moreno Sardá, Amparo (1986). El Arquetipo Viril protagonista de la historia. Ejercicios de una lectura crítica no androcéntrica. Barcelona: LaSal Ediciones de les Dones.

Peker, Luciana (2018). Putita golosa. Por un feminismo del goce. Buenos Aires: Galerna.

Ricoeur, Paúl (1970). Freud: Una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI Editores.

Rohr, Elisabeth (1995). Feminismo y Psicoanálisis. En García Negro, María del Carmen & Radl Philipp, Rita María (Eds.). As mulleres e os cambios sociais e económicos. España: Universidad de Santiago de Compostela.

Schenquerman, Carlos (2010). Prólogo. En Bleichmar, Silvia (2010). Psicoanálisis extramuros. Buenos Aires: Entreideas.

Ulloa, Fernando (2007). Entrevista realizada por Lipcovich, P. Recuperada de:
<https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-83921-2007-04-23.html>

Varela, Nuria (2005). Feminismo para principiantes. Barcelona: Ediciones B.