



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

TRABAJO FINAL DE GRADO

¿Cómo pensar la femineidad desde el psicoanálisis?

Estudiante: Lucía Sosa C.I.: 4.885.589-1

Tutora: Verónica Pérez

Montevideo, 15 de febrero de 2016

Índice

	Pág.
Resumen	
Introducción	1
La mujer en Freud	2 - 12
. Freud y su contexto	2 - 4
. Ser mujer en la era victoriana	5 - 7
. Conceptos freudianos fundamentales con respecto a la construcción de la femineidad: Envidia del pene, masoquismo y pasividad	7 - 12
Aportes lacanianos y post lacanianos a la teoría psicoanalítica	13 - 22
. Freud en los planteos de Jacques Lacan	13 - 15
. Histeria y masoquismo en la teoría lacaniana	16 - 17
. Colette Soler y su posición con respecto a la teoría psicoanalítica	17 - 22
¿Qué expresan otras perspectivas?	23 - 28
Consideraciones finales	29 - 31
Referencias bibliográficas	32 - 33

Resumen

En el siguiente trabajo se intentó abordar la temática de la posición en que el psicoanálisis coloca a la mujer, el concepto que se plantea de la misma, sus repercusiones en el campo psicoanalítico y los cuestionamientos generados a esta teoría.

Para esto se tomaron en cuenta los datos relevantes referidos a la época en la que Sigmund Freud elaboró esta teoría, relacionados a la sociedad victoriana. Se realizó un recorrido a través de los textos freudianos más pertinentes que dieran cuenta del concepto que se maneja de lo femenino en la teoría psicoanalítica. Continuando, se consideraron las repercusiones que tuvieron los diversos planteos, tomando en cuenta a exponentes como Helene Deutsch y Jacques Lacan.

El trabajo se concluye analizando las diferentes críticas y cuestionamientos que realizan autoras más actuales a los autores antes mencionados, para luego realizar una reflexión acerca de lo desarrollado.

Palabras clave: psicoanálisis, mujer, Sigmund Freud, femineidad

Introducción

En el siguiente trabajo se intentará reflexionar acerca del lugar que la teoría psicoanalítica le otorga a la mujer, a qué es ser mujer. Se pretende responder a las siguientes preguntas: ¿qué significa, desde el psicoanálisis freudiano, ser mujer?, ¿qué repercusiones, críticas o modificaciones se realizan sobre dicha teoría?, y por otro lado, ¿qué se cuestiona sobre la misma?

Se realizará un recorrido a través de los principales textos que den cuenta de qué es ser mujer para Sigmund Freud. Resulta importante tener en cuenta cómo influyó la época en sus conceptualizaciones, ya que desde ahí se pueden comprender algunos planteamientos, aunque no en su totalidad.

Algunos años posteriores a Freud nos encontramos con diversos autores que continúan con sus planteos, por lo que intentaremos analizar qué modificaciones se realizan sobre dicha temática. Se tomará en cuenta a Jacques Lacan, como autor destacado y se intentará analizar cómo se adhiere o no a algunos planteamientos freudianos, o qué perspectivas diferentes logra atribuirle, siempre teniendo en cuenta los diferentes momentos históricos.

Por otro lado, se teorizará acerca de los cuestionamientos que realizan diversas autoras al posicionamiento que tiene la mujer en esta teoría.

Considerando los rasgos socio-culturales femeninos que tienen mucho que ver con un imaginario colectivo y heredado, que coloca a la mujer en determinado lugar, con determinadas características, y que lleva a que por mucho tiempo haya sido visualizada como el “sexo débil”, ¿es posible pensar que el psicoanálisis reafirma este imaginario? Este trabajo propone una mirada crítica hacia el contexto freudiano y el androcentrismo de siglos pasados, pretendiendo reflexionar acerca de cómo pensar hoy la sexualidad femenina

La mujer en Freud

Freud y su contexto

Resulta fundamental, antes de comenzar a desarrollar los planteos freudianos, intentar aproximarnos a lo que fue el contexto del autor, en el cual vivió y desarrolló su teoría. Sigmund Freud nació en Freiberg, en la antigua Moravia (Checoslovaquia), el 6 de mayo de 1856, su padre fue Jacob Freud y su madre Amalia Nathanson, quien era la tercera esposa de Jacob, ambos judíos (Ellenberger, 1970/1976). Cuando nace Sigmund, tenía dos hermanastros (Emanuel y Filip), de un matrimonio anterior, y luego de ser el primogénito del matrimonio entre Jacob y Amalia va a contar con cinco hermanos más (Anna, Rosa, Marie, Adolfine, Paula y Alexander).

Freud vivió solamente los primeros cuatro años de su vida en Freiberg (Moravia), luego se trasladaron hacia Viena, donde vivió entre 1860 hasta 1938, antes de mudarse a Londres. En esa época, Viena atravesaba por un período muy particular en relación al crecimiento socio-económico e industrial, que luego irá acompañado por todo un cambio de paradigma, hacia el positivismo y el modernismo, en el cual Freud es uno de los agentes de cambio esencial con sus teorizaciones (Jaramillo, 2009). Al momento de mudarse la familia Freud hacia Viena, la ciudad atravesaba un crecimiento demográfico importante, y además se encontraba bajo las consecuencias de la Revolución de 1848 que, entre otras, estaban relacionadas al liberalismo, en varios ámbitos, aunque uno fundamental, respecto a Freud, el de la religión. Como ya hemos dicho con anterioridad, tanto Sigmund como su familia eran judíos, aunque no ortodoxos, de igual manera, esta condición podía significar en esos momentos diferencias varias tanto a nivel social como legal y político. Pero, en Viena, se venía gestando un cambio importante respecto a esto, por lo cual fue una ciudad a la que gran población judía inmigró, ya que, por ejemplo:

El año de la revolución había traído consigo la legalización de los servicios religiosos judíos, el fin de impuestos especiales que ellos debían pagar y la igualdad con los cristianos en lo relativo al derecho a poseer bienes raíces y a ejercer cualquier profesión u oficio, lo mismo que a ocupar cargos públicos. (Jaramillo Vélez, 1992, p.179)

Los judíos, en su gran mayoría, trabajaban en el comercio, y el resto del tiempo se dedicaban a su religión, concurriendo a la Sinagoga diariamente y en festividades.

La vida familiar era rigurosamente patriarcal, siendo el hombre la autoridad indiscutible en la casa. La disciplina era estricta, aunque los padres hacían los mayores esfuerzos para asegurar a sus hijos un futuro mejor. Bajo tales condiciones de confinamiento, donde todo el

mundo sabía qué hacían los demás, desarrollaron una mentalidad especial de áspera represión instintiva, honradez a toda prueba y presto ingenio, con una acentuada inclinación sarcástica (...). La característica principal era el miedo: miedo de los padres, de los profesores, de los esposos, de los rabinos, de Dios y sobre todo de los gentiles. (Ellenberger, 1970/1976, p.476).

Es necesario precisar, que debido al movimiento antisemita de la época, que va acompañado de la religión predominante (el catolicismo), la población judía se encontraba muy sensible acerca de cualquier comentario o actitud que pudiera asemejarse a un prejuicio o discriminación. Si bien, como se dijo previamente, Sigmund Freud no fue judío ortodoxo, sí mantuvo un vínculo fuerte con su religión, y su personalidad se vio influenciada en gran medida por la misma: “Mantuvo la ideología patriarcal, con su creencia en la dominación del hombre y la subordinación de la mujer, su devoción por la familia y sus severas costumbres puritanas.” (Ellenberger, 1970/1976, p. 483).

Esta característica androcéntrica, no pertenece sólo al judaísmo, sino a la sociedad de la época en sí. Se debe tener en cuenta, que al ser un momento en la historia caracterizado por el desarrollo de la ciencia, al progreso de la psicología, al descubrimiento del inconsciente y con ello la cuna del psicoanálisis, entonces, desde este punto de vista, como plantean las psicólogas Bosch, Ferrer y Gili (1999, citado en Ferrer Pérez V. A., & Bosch Fiol, E., 2005) “se ha tendido a considerar al hombre como centro y la medida de todas las cosas, mientras se afirmaba la inferioridad (biológica, moral y/o intelectual) de la mujer, empleando la ciencia como argumento y justificación de esta situación” (p.1).

El patriarcado fue una característica, así como un legado, de la sociedad victoriana, la cual también se distinguía por el puritanismo, es decir, el sexo y todo lo que pudiera tener referencia a él se había transformado en tabú, era propiedad únicamente de los cónyuges, quienes debían practicarlo solamente con el fin de procrear, no existía, ni debía hacerlo, el sexo por placer. Es decir, se debía reprimir, silenciar, nada se podía decir al respecto. Esto tenía vigencia fundamentalmente para la mujer, quien debía aspirar a ser madre y dedicarse a sus hijos, ya que, como planteaba un médico de la época, William Acton (s/f, citado por Bosch, E., Ferrer, V. & Gili, M. 1999):

[...] no cabe duda que la mayoría de las mujeres carecen de pasión sexual [...] Las mejores madres, esposas y amas de casa saben muy poco o nada sobre cuestiones sexuales. Sus únicas pasiones son el hogar, los hijos y las labores domésticas.

Por regla general las mujeres honradas casi nunca desean gratificaciones sexuales para sí mismas; se entregan a sus maridos, pero sólo para complacerlos; y de no ser por su deseo de maternidad preferirían ser relevadas de su función (p.34)

De esto último se desprende otra particularidad de la era victoriana, la doble moral, la cual tenía que ver, entre otras cosas, con la aprobación social de la infidelidad del hombre y la reprobación de dicha conducta en la mujer, y no solamente eso, sino que también se pretendía que la mujer no mantuviera encuentros a solas con un hombre antes del matrimonio. Por el lado de la burguesía se encontraba esta realidad, pero por otro lado, existía una gran cantidad de demanda de prostitutas, y muchas mujeres que ejercían esta profesión; era, al igual que el manicomio, uno de los ámbitos por los que escapaba toda esta represión sexual.

En relación a esto, y para lograr apreciar la influencia y poder de estas concepciones, podemos traer el “objeto erótico” planteado muchos años después por Bataille (1957, citado en Fedullo, 2002) este autor considera que dicho objeto por excelencia es la prostituta, ya que teniendo las características del cuerpo femenino (figura erótica), siendo pasiva e inmóvil, pierde la condición de ser un sujeto en y para sí, sino un ser para otro, es decir, un objeto y no un sujeto. Entonces, tomando en cuenta esta concepción, la mujer que sí merecería respeto, sería el ama de casa, la esposa, la madre, de la cual nada se sabe ni nada desea con respecto al quehacer sexual; en cambio la prostituta sería la mujer únicamente capaz de satisfacer el deseo del hombre, pero no podrá ser una “mujer honrada”, una mujer deseante, no podrá ser digna de un hogar y una pareja. Igualmente, cabe destacar que a ambas posiciones femeninas, tanto a la de la prostituta como a la de ama de casa, se las objetiviza, negándoles la cualidad de sujeto al sexo femenino, otorgándoles cierta incapacidad de decisión, de deseo, de satisfacción propia y sin tabúes.

Esta fue la época de la “histerización del cuerpo de la mujer (...) el cuerpo de la mujer fue analizado – calificado y descalificado – como cuerpo integralmente saturado de sexualidad” (Foucault, 1977/1991, p. 127). Es aquí que aparecen las histéricas, y es donde Freud va a notar que esa represión sexual genera que la mujer enferme, es a partir de este movimiento que realizará muchas de sus teorizaciones.

Ser mujer en la era victoriana

Luego de esta breve descripción acerca de la época en la que Freud realiza sus teorizaciones, podemos aproximarnos a algunos de sus primeros textos que hacen referencia al ser mujer en ese momento.

Como se dijo anteriormente, uno de los temas principales en cuestión era el quehacer sexual, fundamentalmente de la mujer. Uno de los primeros textos en que Freud hace referencia a dicho tema es *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908/1976). Aquí, el autor realiza un análisis de los papeles femenino y masculino dentro del matrimonio, teniendo en cuenta los deseos sexuales inherentes a todo ser humano y la influencia cultural por la cual, más aún en esa época, se tiende a sofocar las pulsiones, los deseos.

Freud plantea que el matrimonio está condenado al fracaso, ya que, en sus palabras:

...el matrimonio fracasa en cuanto a su promesa de satisfacer las necesidades sexuales; en efecto, todos los recursos de que hasta hoy se dispone para prevenir la concepción mutilan el goce sexual, perjudican la sensibilidad más fina de las dos partes o aun ejercen un directo efecto patógeno; con la angustia ante las consecuencias del comercio sexual desaparece, primero, la mutua ternura corporal de los esposos, y luego, las más de las veces, la simpatía anímica que estaba destinada a recoger la herencia de la pasión tormentosa de los comienzos. (1908/1976, p. 44)

Además de esto, también hace referencia a cómo la moral cultural limita el comercio sexual incluso dentro del matrimonio, viéndose esto afectado también por la falta de un método anticonceptivo, pero básicamente por el tabú sexual existente.

Resulta interesante analizar qué caminos tomarían para el autor el hombre y la mujer dada la situación matrimonial ya establecida. El varón, "utilizará el fragmento de libertad sexual que aun el régimen más riguroso, sí bien de manera tácita y a regañadientes, le concede; la moral sexual «doble», válida para el varón en nuestra sociedad" (Freud, 1908/1976, p. 45), es decir, podrá ejercer la infidelidad, siendo a la vez, culturalmente aceptado. Sin embargo, para la mujer se plantea otra resolución, se le concede el don de sublimar la pulsión, bastándoles un niño lactante como sustituto del objeto sexual, luego de la desilusión del matrimonio, contraerían neurosis graves. Teóricamente no serían capaces las mujeres de cometer infidelidades, debido a las exigencias culturales, por lo tanto: "Nada protegerá su virtud de manera más segura que la enfermedad." (Freud, 1908/1976, p. 45).

En estas primeras teorizaciones sobre la mujer, se dejan entrever los influjos socio-culturales que primaban en aquel momento, una sociedad patriarcal marcada, en la

cual el hombre contaba con la aprobación social para determinadas conductas, o incluso determinadas formas de pensar, de sentir, que las mujeres no; Freud lo que va a plantear, es que debido a esta represión es que la mujer va a enfermar, es allí donde él se va a posicionar desde otro lugar, intentando comprender a esas mujeres “histéricas”, escuchándolas, intentando encontrar un sentido a su sufrimiento, a su padecer psíquico.

Algunos años después, en *El tabú de la virginidad* (1918/1983), nuevamente Freud deja entrever los prejuicios sociales existentes acerca de los derechos y obligaciones de un sexo respecto al otro, específicamente hablando del matrimonio. Se espera, por parte de la mujer, que al casarse no traiga consigo “recuerdo del comercio sexual con otro hombre” (Freud, 1918/1983, p.49). Según el autor, esto para el hombre significa extender el sentimiento de derecho de propiedad sobre su esposa, inclusive hacia el pasado; además, como justificación social de este imperativo plantea:

El primero que satisface la añoranza de amor -larga y penosamente contenida- de la doncella, superando así las resistencias que los influjos del medio y de la educación le habían erigido, es tomado por ella en una relación duradera cuya posibilidad ya ningún otro tiene. Sobre la base de esta vivencia se establece en la mujer un estado de servidumbre que garantiza su ulterior posesión sin sobresaltos y la vuelve capaz de resistir a nuevas impresiones y tentaciones provenientes de extraños. (1918/1983, p.49)

Hay algunas cosas aquí sobre las cuales es preciso hacer hincapié. Por un lado estamos hablando de una mujer como propiedad de un hombre, el cual pretendería controlar incluso el pasado de la misma. Por otro lado, también es importante pensar cómo se le priva a la mujer, en este contexto, la cualidad de sujeto deseante. Es decir, una vez consumado el matrimonio, la mujer no desearía a nadie más que a su esposo, sin embargo, al hombre no se le atribuye la misma característica. Incluso se plantea que la “servidumbre sexual” es mucho más común en mujeres que en hombres.

El autor también nos acerca hacia costumbres religiosas de pueblos primitivos por las cuales la novia debía de perder la virginidad antes del casamiento. Todo esto, lejos de ser una posición liberal acerca de la sexualidad de la mujer, sería necesario para que el marido no cargue con las consecuencias negativas que podría traer ser quien desflora a la mujer (sentimientos hostiles hacia el marido, rencor, por ejemplo, debido a la primer relación sexual dolorosa), pero, el sujeto encargado de mantener esa primera relación sexual con la mujer sería elegido por el hombre. En estos

procedimientos también nos volvemos encontrar con una forma de actuar que continúa considerando a la mujer como un objeto, sin poder de decisión acerca de lo que quiere, de lo que desea, primando siempre el medio social, y básicamente “su dueño”. La mujer se encuentra, en una situación de pasividad, ella debe comportarse y responder de acuerdo a lo instaurado por esta sociedad y/o por su marido, ya que en el caso de desviarse de la norma (ser prostituta o histérica, por ejemplo) su destino sería un bar o un manicomio, la mujer no debe desear activamente, y “¿qué es la anulación de todo deseo sino la muerte?” (Fedullo, 2002, p.60). Se puede entender el anular a la mujer como ser deseante como una manera de omitirla, de acallarla, una forma de ser la voz del hombre la preponderante.

“La mujer es en un todo tabú” (Freud, 1918/1983, p.50), esto nos dice el autor, y no sólo lo que refiere a su vida sexual, sino en todo lo que refiere a la mujer. El hombre, el primitivo, erige mitos sobre aquello de lo cual teme un peligro; de la mujer como tal se teme, por ser diferente, incomprendida, o inabarcable en todo caso. Se habla del efecto adormecedor que tiene el coito, de la influencia que tiene la mujer mediante el mismo, de la posibilidad de que los hombres se “contagien” de lo femenino, de debilitarse; de cosas que llevan a que muchas veces el hombre tome una postura hostil frente a la mujer. Es decir, como se dijo anteriormente, métodos defensivos, que se pueden asociar también a la religión predominante en la época, para que la religión y sus mandatos (por ejemplo, llegar virgen al matrimonio) no pierdan poder, y tampoco lo pierda el patriarcado.

Conceptos freudianos fundamentales con respecto a la construcción de la femineidad: Envidia del pene, masoquismo y pasividad

Continuando con el desarrollo de este trabajo, y teniendo en cuenta ya las características del contexto de la teoría psicoanalítica, es relevante plantear las teorizaciones sobre los conceptos freudianos más importantes y controversiales en lo que respecta a la mujer.

En el texto precedente, *El tabú de la virginidad* (1918/1983), Freud también nos habla brevemente de la “envidia del pene”, lo que nos da el puntapié inicial para exponer el falocentrismo existente en la obra freudiana, así como también de las consecuencias psicológicas que tendrían las diferencias anatómicas de los sexos para el autor.

Para esto, es necesario traer a colación el concepto del Complejo de Edipo, y cómo lo recorre el niño y la niña. En un principio Freud no planteaba una diferenciación en el

proceso de cada sexo, sino que planteaba una “temprana inclinación de la hija por el padre, y del hijo por la madre” (Freud, 1905, p.14). Adelante, al asumir que el primer objeto de amor es para ambos la madre, intentará ir desplegando lo que corresponde a la niña, ya que debería transitar por otro camino para realizar el cambio de objeto. Brevemente, podemos decir que dicho complejo se daría en la etapa fálica del desarrollo infantil, como bien lo dice su nombre, se encontraría centrado en el falo, el cual sería el pene propiamente dicho, según la posición freudiana.

En esta etapa, el niño estaría encantado con su pene, y además sentiría un apego muy fuerte hacia su madre, viendo a su padre como un rival. Pero, nota que éste último es muy fuerte, por lo que teme de su venganza y comienza a sentir una angustia de castración, la cual es reforzada al notar la falta de pene en la niña. Esa angustia lo lleva a reprimir sus sentimientos, y redirigir su libido a otro objeto. Es cuando sale de este proceso que se comienza a formar el superyo, introyectando los valores y normas sociales, simbolizados en su padre.

Para la niña, el proceso transcurriría de manera diferente. Freud plantea que “Ella reconoce el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad” (1931/1986, p.58), es decir que al darse cuenta de su carencia de pene, reconoce automáticamente que el pene es superior a su órgano sexual, por lo que el amor que siente por su madre pasa a ser rencor, ya que se siente mutilada, negada del falo, y es aquí donde tendría su surgimiento la envidia del pene. Esta envidia va a llevar a que la niña busque recuperar su falo, que lo siente perdido, y al no poder encontrarlo de forma directa, tendrá el deseo de quedar embarazada de su padre; responsabiliza a su madre de la pérdida del pene, renuncia a amarla y se apega a su padre.

El autor plantea varias consecuencias de esta envidia del pene, las cuales serían el sentimiento de inferioridad de la mujer con respecto al varón, los celos como una característica fundamental en la vida anímica de la mujer, un cierto debilitamiento en el vínculo tierno entre madre e hija, y un alejamiento de la práctica masturbatoria, ya que esta sería una acción propiamente masculina, de la cual la mujer debería separarse para poder formar su femineidad (Freud, 1925/1986).

En la mujer, según el autor, esta envidia del pene se expresa en la forma más general de los impulsos maternales. Es decir, la evolución sana de la femineidad estaría dirigida hacia el deseo de tener un hijo, lo cual le devolvería, a través de otro hombre, el falo perdido, es en esto que radicaría el fundamento del amor maternal como instinto

natural. Además, es importante resaltar, que la resolución de este complejo apunta a una conducta pasiva en la mujer, la cual, sería otra característica femenina.

Con pasividad nos referimos a una cierta actitud de espera, el esperar que un hombre llegue a dejarle su don, a tener un hijo para satisfacer su deseo fálico. En base a esto es claro que “la teoría psicoanalítica no sólo describe la conducta humana, sino que también ha servido para configurarla” (Hyde, 1995, p.40). Para apreciar esto, podemos citar a Marie Bonaparte:

En el conjunto de las criaturas vivientes, animales o vegetales, la pasividad es característica de la célula femenina, el óvulo, cuya misión consiste en *esperar* que la célula masculina, el activo y móvil espermatozoide, llegue y la *penetre*. No obstante, esa penetración supone la rotura de su tejido, pero la rotura del tejido de una criatura viviente puede llevar consigo la destrucción: la muerte tanto como la vida. Por tanto, la fecundación de la célula femenina se inicia con una especie de herida; de ese modo, la célula femenina es primordialmente ‘masoquista’. (Como es citada en Hyde, 1995, p.42)

Con esto último, nos podemos dirigir a otro atributo de naturaleza femenino según esta teoría, el masoquismo. En *El problema económico del masoquismo* (Freud, 1924/1986) el autor plantea que el goce masoquista se encuentra relacionado con situaciones femeninas, tales como “ser castrado, ser poseído sexualmente o parir” (Freud, 1924/1986, p.41). Se sostiene que al momento de tener relaciones sexuales a la mujer se le inflige un daño por parte del pene masculino, el hombre se encuentra con un rol activo y de goce, y en cambio ella padecería, no habría disfrute.

Con respecto a estos temas, resulta pertinente traer a colación los aportes de Helene Deutsch, quien fue una psicoanalista austríaca que se destacó en su investigación en la psicología de la mujer, fue paciente, colaboradora y discípula de Freud.

En el texto de Deutsch *La psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción* (1925) la autora va a realizar un recorrido analizando las funciones físicas y sus efectos en la psicología femenina, así como también diferenciando a la mujer del hombre en sus características.

En los primeros párrafos del texto ya citado, vamos a encontrar la desvaloración existente en la época respecto al órgano sexual femenino, y su inevitable comparación con el órgano masculino:

El clítoris (que es en realidad un sustituto muy insuficiente de pene) tendrá la misma importancia que este último durante todo el período del desarrollo. La vagina oculta no cumple ningún papel. La niña ignora su existencia [...] Toda tentativa de aplacar la envidia del pene de la niña explicándole que ella también tiene “algo”, está inevitablemente condenada a un fracaso completo; pues la posesión de algo que no se ve ni se siente no puede ser satisfactorio en absoluto. (Deutsch, 1925, p.48)

Continuando con esta concepción de la vagina como un órgano pasivo, tomándolo como puramente receptivo, Deutsch toma una posición con respecto al masoquismo y pasividad femeninos que reafirma los planteos freudianos. Uno de sus fundamentos está relacionado al acto sexual, ya que al mismo la autora lo plantea como el “acto sádico de dominar” (1925, p.51), posicionando entonces al hombre en el papel activo y a la mujer en el papel pasivo como se describe anteriormente.

Además, también podemos notar relacionado a esto, que la autora iría en el mismo camino de aquellos que afirmaban que la mujer no poseía un disfrute o deseo sexual, como se ha dicho inicialmente. La autora plantea que el verdadero disfrute para la mujer se encuentra en el embarazo y el parto, los cuales serían como una “prolongación del acto sexual” (1925, p.50), entonces, “el coito adquiere su carácter de placer sobre todo porque representa un intento y un comienzo de parto.” (1925, p.54), es decir, según la autora el acto sexual en sí sería solamente “utilizado” por la mujer con el fin de parir como disfrute propiamente dicho.

Entonces, cuando la autora nos plantea que “La mujer al instaurar esta función maternal de la vagina y abandonar la pretensión del clítoris de representar al pene, alcanza la meta del desarrollo femenino *que es llegar a ser una mujer.*” (1925, p.53), se puede apreciar cómo se encuentra arraigada la concepción de la mujer como tal si ésta llega a ser madre, es decir, la meta última y necesaria para convertirse en mujer, la maternidad. Esto lo podemos relacionar no solamente con los prejuicios sociales de la época, sino también, a los planteos freudianos, con el hecho de la necesidad de la mujer de esperar un hijo de un hombre para convertirse en una mujer sana.

Como se continúa esbozando, existían en la época muchas exigencias y tabúes con respecto al ser mujer, por lo que resulta pertinente retomar el Complejo de Edipo para hablar del Superyo. Teóricamente, la salida de dicho complejo correspondería a la instauración de esta instancia psíquica, tanto en el niño como en la niña, pero, para ésta última se plantea algo diferente (Freud, 1925). Freud plantea que el complejo de Edipo nunca se resuelve de manera tan satisfactoria en la mujer como en el hombre,

por lo que los cánones morales no se introyectarían de manera de constituir un superyó consistente, por lo tanto, contaría con un superyó débil o inmaduro. “El superyó nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón.” (Freud, 1925/1986, p. 64) Es llamativo pensar cómo el autor plantea que la mujer no tendría un Superyó correctamente estructurado, tomando en cuenta que en ese momento las exigencias sociales y culturales para el sexo femenino eran muy elevadas, ya que como el mismo autor plantea:

Pero esas mismas personas que, como instancia de la conciencia moral, siguen ejerciendo una acción eficaz dentro del superyó después que dejaron de ser objetos de las mociones libidinosas del ello, pertenecen, además, al mundo exterior real. De este fueron tomadas; su poder, tras el que se ocultan todos los influjos del pasado y de la tradición, fue una de las exteriorizaciones más sensibles de la realidad. Merced a esta coincidencia, el superyó, el sustituto del complejo de Edipo, deviene también representante del mundo exterior real y, así, el arquetipo para el querer-alcanzar del yo. (Freud, 1924/1986, p. 42).

Es decir, si, como plantea el autor, el superyó es un representante del mundo exterior, constituido también por los “influjos del pasado y de la tradición”, y a lo cual apuntaría llegar el yo, ¿no cabría pensar si es debido a este superyó que la mujer se auto exige tan fuertemente cumplir con los mandatos sociales? Ya sea en aquella época, como actualmente, existen varios imperativos que se dirigen al cómo actuar, o al deber ser femenino.

Tal vez logremos entender desde otro lado las teorizaciones freudianas trayendo a colación un fragmento de una carta escrita por Freud a Eduard Silberstein, un amigo de su juventud, en 1875 (como es citado en Hajer, 1991, p.184):

...Pero la mujer y aun más la joven, no tiene medida de la ética en sí misma, sólo puede actuar correctamente, si guarda la frontera de la moral, aquello que la sociedad ha reconocido como correcto. Una transgresión contra esta moral nunca le es perdonada – quizá con razón, todo su honor y valor descansa en general en un punto, mientras el hombre también puede reconstruir el honor perdido con su trabajo.

Se puede apreciar aquí la manera en la que se enlazan y se dejan entrever los prejuicios socioculturales de la época, junto, seguramente, con las particularidades de

las experiencias personales de Sigmund Freud, las cuales juntas conforman el puntapié inicial que luego formará parte de la teoría freudiana.

No cabe duda de que Freud desde su contexto, con su historia y subjetividad, intenta comprender a la mujer, cómo se comporta, qué es lo que desea, qué es lo que siente. En parte víctima de su tiempo, sin poder mirarla desde otro ángulo que no fuera el masculino, que hasta ese entonces era el conocido, también, por qué no, el permitido, es que encontramos los planteos esbozados, tan controversiales y dignos de tantas críticas, positivas así como negativas.

A continuación, se intentará elucidar algunas de estas críticas, así como modificaciones realizadas a la teoría freudiana.

Aportes lacanianos y post lacanianos a la teoría psicoanalítica

Freud en los planteos de Jacques Lacan

Existen varios autores post freudianos, dentro de la psicología y fuera de ella, que no solamente han elaborado críticas a sus planteos, sino que también han intentando resignificar e incluso reelaborar los términos planteados por Sigmund Freud.

Además de lo controversial de esta teoría y sus conceptos, también existe una pretensión por intentar adecuarla a la actualidad, ya que, como se ha venido exponiendo, no deja de ser perteneciente a una época determinada.

Algunos años posteriores a Freud, nos encontramos con uno de los psicoanalistas freudianos más destacados, Jacques Lacan (1901- 1981), quien realiza un minucioso recorrido por la obra de dicho autor.

Si bien Lacan como psicoanalista es freudiano, existen dos momentos en sus teorizaciones con respecto al falocentrismo y lo que en ello implica a la mujer. En un primer momento, alrededor de 1958, donde produce, por ejemplo *Propuestas destinadas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, el autor se encuentra más apegado a la teoría freudiana. Por otro lado, en los años 1972-1973, es cuando va a comenzar a producir sus tesis más renovadoras (Soler, 2008).

Una de las primeras reelaboraciones que realiza Lacan es en torno al falo y su significado, éste va a dejar de estar representado por el pene en sí, para ser un significante, el significante de la falta, falta que se genera en todo sujeto, sin importar el sexo. “El falo es tomado en una cierta función subjetiva que debe ejercer un determinado rol, que llamo un rol de significante, bien entendido, este falo en tanto que significante no cae del cielo” (Lacan, 1958, p. 124), el falo es “siempre trans-individual” (Soler, 2008, p. 41), vinculado al encuentro con el discurso del Otro.

Es decir, el falo freudiano entendido como el pene, pasa a ser algo con un significado subjetivo para cada sujeto, propio de cada historia individual, representado éste como una falta, la cual existe tanto en hombres como en mujeres. Por tanto, en cada individuo dicho falo tendría un valor diferente y “el valor justamente es aquello que puede intercambiarse” (Lacan, 1958, p.123), es decir, es aquello que puede circular en la tríada edípica, es lo que puede moverse en los vínculos generando una estructura dinámica.

Además, considerando al falo como el pilar que rige las relaciones entre los sexos, Lacan va a pasar a hablar no solamente de “tener” el falo, sino también de serlo.

...en la relación de los deseos sexuados, la falta fálica de la mujer se convierte en un beneficio de ser el falo, o sea, ser lo que le falta al Otro. Este "ser el falo" designa a la mujer en tanto que, en la relación sexuada, ella es llamada al lugar del objeto. En el amor, por la gracia del deseo del *partenaire*, la falta se convierte en un efecto de ser casi compensatorio: ella llega a ser lo que no tiene. Es decir que en esos años, para Lacan, la falta femenina se encontraba ya positivizada. (Soler, 2008, p.42)

Aunque esto posicionaría en otro lugar a la femineidad y a los significantes que se le atribuyen, estas formulaciones lacanianas no irían en contra de los planteos iniciales de Freud, es decir, aunque los resignifica en cierta medida, no abandona el falocentrismo del inconsciente planteado en dicha teoría.

Lacan hace referencia, en sus *Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina*, a la importancia de "distinguir entre inconsciente y prejuicio, en cuanto a los efectos del significante" (Lacan, 1960, p.71), remarcando la vulnerabilidad de todo sujeto a los prejuicios sobre el sexo. Esto último es fundamental teniendo en cuenta que, si bien la falta se encuentra tanto en el hombre como en la mujer, esta última no es el falo sino con respecto al hombre, siempre en relación a él, es decir se "mantiene una definición del ser femenino que pasa por la mediación obligada del otro sexo" (Soler, 2008, p.43). Se perpetúa así el androcentrismo, de donde se ha sabido mirar el mundo, y también a la mujer, la cual "es llamada al lugar de objeto" (Soler, 2008, p.42) para cubrir el deseo de su pareja, continuando así sin saber nada de su deseo propio. Durante esos años, alrededor de 1960, Lacan, dentro de sus teorizaciones, y al contrario de Freud, va a plantear que la mujer es una invención de la cultura "hystórica" (histórico-histórica) (Soler, 2008, p.44), por lo tanto, la misma va a estar vinculada siempre a la época. Con respecto a esto el autor va a decir que "imágenes y símbolos en la mujer no podrían ser aislados de las imágenes y los símbolos de la mujer" (Lacan, 1960, pp.67-68), por tanto, va a tomar importancia, la cuestión del semblante, como aquello que se muestra, el cómo es o debería parecer cada sexo, siempre manteniendo relación con el ser, pero no siéndolo. Es decir, aquí el autor da importancia a algo fundamental que se ha venido planteando a lo largo de este trabajo, todo lo que tiene que ver con el "parecer", lo que la sociedad impone o dispone como propio de cada sujeto, de cada sexo, es asimilado y representado en el semblante, llevando a que esto sea lo que se conoce de la mujer, y también del hombre, contribuyendo a constituir lugares estereotipados dentro de la sociedad.

Por otro lado, acerca de la castración, el autor no la posiciona como condición necesaria para mediar las relaciones entre los sexos, como sí lo planteaba Freud, por el contrario “la castración no podía ser deducida del desarrollo exclusivamente, puesto que ella supone la subjetividad del Otro, en tanto lugar de su ley” (Lacan, 1960, pp.71-72), por lo tanto, al igual que el falo, tendría relación a la vivencia subjetiva de cada individuo.

Otro aporte fundamental de la teoría lacaniana fue intentar situar a la mujer más allá del goce fálico, es decir, el autor pretendía explicar el poco entendimiento y conocimiento sobre la mujer, posicionándola en un lugar de goce desconocido hasta el momento. Es decir, el goce fálico, heredero de la castración, no bastaría para abarcar el goce y el deseo femenino. El autor plantea que “la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad, *a porfía* del deseo que la castración libera en el macho, dándole su significante en el phallus.” (Lacan, 1960, p.75). El goce fálico entendido, desde Colette Soler, “como goce del Uno es goce localizado, limitado y fuera del cuerpo. Es un goce en sintonía con el significante, y como éste, discreto y fragmentado, que se presta entonces al más y al menos, y por este hecho es partenaire del sujeto en tanto que tal” (Soler, 2008, p.54). En cambio, el goce femenino tendría que ver con “Un goce que no cae bajo la barra del significante, que no sabe nada del falo, que por ese hecho no está causado por un objeto a, es un goce forcluido de lo simbólico, “fuera del inconsciente””. (Soler, 2008, p.55).

Entonces, la mujer no solamente tiene acceso al goce fálico, sino que también puede acceder al este goce femenino, a través del cual Lacan estaría intentando entender el deseo de la mujer como inexplicable a través del hombre, ya que el goce femenino estaría relacionado con un goce real, que no se puede simbolizar, que no se puede significar, que sobrepasa al sujeto, y el hombre no tendría acceso a él. Es por esto que el autor, ya hacia los años más innovadores de su teoría (1972-1973) va a plantear que la mujer es no toda fálica, refiriéndose, como se dijo anteriormente, a eso que la sobrepasa, que no la llega a recubrir, haciendo hincapié también en que por este motivo es que el deseo de obtener el falo a través del don de un hijo no podría satisfacer el deseo de la mujer, por lo tanto, podría decirse que el ser mujer no implica el deseo y fin último de ser madre.

De esta manera Lacan va a intentar posicionarse desde otro lugar para desglosar y diferenciar lo que tiene que ver con prejuicios contemporáneos y lo que realmente podría tener que ver con el ser mujer.

Histeria y masoquismo en la teoría lacaniana

De 1973 en adelante, y específicamente en 1979 en el momento que es publicada una conferencia llamada “Joyce, el síntoma II”, realizada en 1975, Lacan va a ir realizando una diferenciación entre la histeria y el lugar femenino, intentando nuevamente discernir los prejuicios existentes del ser mujer, es decir, el autor va a intentar dejar en claro que si bien el modo mujer y el modo histérica se pueden combinar, no son la misma cosa, teniendo en cuenta, como se dijo anteriormente, que la histeria como tal surge en los planteos freudianos prendida de la estructura del ser mujer.

Una de las diferencias que plantea el autor es con respecto al deseo de la persona histérica y el de la mujer. En el primer caso, el sujeto aspira a convertirse en la falta del Otro, en ser esa falta, pero quiere serlo sin satisfacer el goce y es ahí donde se encontraría el goce histérico, siendo la falta pero sin complacer al Otro, es decir, la posición histérica “exige ser, ser algo para el Otro, no un objeto de goce sino un objeto precioso que sustente el deseo y el amor” (Soler, 2008, p.75). Por tanto, allí radica el nudo histérico, en querer ser el todo para el otro, su falo, cubrir su deseo, pero también en tener el poder de no satisfacer el goce de su partenaire, ahí reside el goce histérico.

En cambio, del lado de la mujer, el goce pasaría por el querer gozar y hacer gozar, a saber, el goce de la pareja generaría también el deseo en ella. Entonces, por un lado tendríamos a la mujer con un plus de goce, que no solamente quiere gozar, sino que también su deseo reside en hacer gozar a su pareja, y a la persona histérica con un querer ser, con un querer abarcar todo el deseo de la suya.

Lacan también va a realizar una diferenciación entre el masoquismo y la posición femenina. Como se ha planteado en lo precedente, Freud teorizaba acerca del masoquismo femenino considerando que el goce masoquista estaba relacionado con situaciones femeninas así como también con la posición pasiva de las mismas (Freud, 1924/1986)

Resulta pertinente destacar que en lo relativo a la pasividad de la mujer, específicamente en el acto sexual, Lacan plantea que basta que ella se deje desear, con el fin de consentir dicho acto, por tanto, no estaría en juego su deseo propio sino más bien, el de su partenaire (Soler, 2008, p.73)

Volviendo al masoquismo, una de las diferencias radica nuevamente en el deseo de éste y de la mujer. “El masoquista se quiere objeto rebajado, cultiva la apariencia de desecho, él hace de desecho. La mujer, al contrario, se viste con el brillo fálico para

ser el objeto *agalmático*" (Soler, 2008, p.91), objeto agalmático como aquello que captura el deseo. Es decir, el masoquista busca a nivel inconsciente asumirse como castrado, incluso presumiendo de su falta o impulsando sus debilidades, para así utilizar esa falta como un valor seductor. La mujer, por otro lado, buscaría ese plus de goce, ocupando el lugar del deseo, ocupa ese lugar pero desde el lugar de objeto deseado, de objeto de goce.

Esto último estaría relacionado con el concepto de mascarada traído Lacan, entendiéndolo a ésta como parte del interjuego de la seducción entre los sexos y la forma en que se muestran los mismos. A partir de las diferencias ya explicitadas entre la "mascarada femenina" y la "mascarada masoquista", Lacan también realizará una distinción con respecto a sus fines. En el primer caso, la mujer "se somete a las condiciones de amor del Otro" (Soler, 2008, p.94) para lograr abarcar el deseo de su pareja y que ésta encuentre en ella ese goce. Sin embargo, en el segundo caso, el masoquista intentaría estructurar la relación de manera que exista un goce reglado, establecido como un deber y sin poder ser de otra manera. "Nada más contrario a la posición femenina, siempre a tiempo para el Otro" (Soler, 2008, p.94).

A través de este recorrido, logramos apreciar cómo las teorizaciones lacanianas llevan en algunos casos a la profundización y en otros a una resignificación de los contenidos freudianos, sin dejar de ser controversiales, son parte fundamental de la práctica y teoría psicoanalítica en la actualidad.

De igual manera, existen varios autores y autoras que continúan realizando y críticas y cuestionamientos a la misma. Una autora destacada y referente en los temas relacionados a la mujer, es Colette Soler, de quien veremos sus aportes a continuación.

Colette Soler y su posición con respecto a la teoría psicoanalítica

Una de las exponentes más destacadas en el tema de la mujer en la teoría psicoanalítica es Colette Soler, psicoanalista de formación lacaniana. Ella, en su libro *Lo que Lacan dijo de las mujeres* (2008) realiza un recorrido analítico, minucioso y crítico de las formulaciones freudianas y lacanianas, realizando cuestionamientos muy interesantes, los cuales tomaremos en cuenta en esta sección.

Esta autora realiza una diferenciación fundamental entre las teorizaciones de Freud y Lacan con respecto a sus bases para definir lo relacionado a la masculinidad y a la femineidad:

Freud no dudó en retomar la frase atribuida a Napoleón: "la anatomía es el destino". Lacan se contrapone a ella y propone una fórmula que parece marcar el fin de toda norma venida de la naturaleza: en cuanto a ser hombre o mujer, los sujetos "tienen libre elección". (Soler, 2008, p.197).

La autora critica el hecho de que Freud se basara en la anatomía para definir si se es hombre o mujer, es decir, si se tiene pene o no, ya que, luego de tener esta información se los comienza a adoctrinar de acuerdo a las características socialmente instauradas para sus sexos. Lo que plantea Soler (2008), es que "parece que se necesita algo más, con toda evidencia, para que se hagan hombre o mujer" (p.198), es decir, la enseñanza de cada rol no se da de manera natural, son aprendidos socialmente, a través de identificaciones, término utilizado por Freud.

Por otro lado, Lacan introduce el término de "sexuación", a través del cual, va a definir al hombre y a la mujer por su modo de goce. Es decir:

Es hombre, el sujeto enteramente sometido a la función fálica. Por eso, la castración es su destino como también lo es el goce fálico, al que accede por medio del fantasma. Es mujer, al contrario, Otro, lo que no está todo sometido al régimen del goce fálico, y que se beneficia de un goce otro, suplementario, sin el soporte de ningún objeto o semblante. (Soler, 2008, p.200)

Se puede apreciar cómo Lacan intenta despegarse de lo anatómico y dar una libertad mayor a la sexualidad de cada sujeto. La crítica de Soler (2008), en este caso, se dirige hacia la "libre elección" planteada por el autor. Por un lado plantea que si bien "hay hombres y hay mujeres en el sentido del estado civil, que no son hombres o mujeres en el sentido sexuado -entonces, hay elección-", igualmente dicha elección siempre es paradójica, escindida entre lo que los sujetos pueden sentir como natural, o sentirla como una obligación. En ambos casos se trataría de una "elección forzada, elección entre el todo y el no todo fálico" (pp.200-201).

Continuando, una de las principales críticas de Colette Soler a la teoría psicoanalítica de Freud es el falocentrismo de la misma, y lo que por consiguiente le corresponde a la mujer en lo que la define como ser, Soler plantea que "La definición freudiana de esta esencia es clara y simple. La femineidad de la mujer deriva de su "ser castrado": es mujer aquella cuya falta fálica la incita a dirigirse hacia el amor de un hombre" (Soler, 2008, p.39). La autora no solamente cuestiona la concepción de mujer que

plantea esta teoría, considerando mujer solamente a aquella que logra aceptar su falta y esperar el falo de un hombre; sino que también cuestiona profundamente el hecho de que el falo, entendido como el pene, sea el centro y condicionante de la misma, proponiendo que la falta fálica es “el principio dinámico de toda libido y que afirma que la identidad sexual del sujeto se forma a partir del temor a perderlo de aquel que lo tiene y de la envidia de tenerlo en la que no lo tiene.” (Soler, 2008, p.38)

Entonces, desde esta perspectiva, se critica que la mujer se encuentre prendida a una concepción de renuncia y espera por parte de otro, algo que la venga a completar. Continuando con Soler, y con respecto al planteo freudiano antes esbozado de que mujer sería aquella que se asuma en falta y esperara el don de un hijo a través de un hombre, la autora critica que “se define a la mujer únicamente por las vías de su alianza con el hombre” (Soler, 2008, p.39), haciendo hincapié entonces, en que todo lo que se dice de la mujer desde esta teoría siempre es en relación al sexo masculino, es decir, no se caracteriza en sí a la mujer sujeto.

Al hablar de las modificaciones lacanianas, Soler hace referencia a la dificultad que implica el intentar cambiar la perspectiva androcéntrica antes citada. Es decir, según la autora Lacan logra hacer una modificación importante en la concepción del “falo”, positivizando la falta fálica en la mujer, dándole la posibilidad a ella misma de ser dicho falo; pero, el inconveniente aquí sería que “ella no es el falo sino en su relación con el hombre. Siempre es el falo para otro, jamás lo es en sí, lo que nos devuelve a su consorcio con el hombre, ya acentuado por Freud.” (Soler, 2008, p.42). Es decir, existe una fuerte crítica al hecho de que las teorías psicoanalíticas se posicionan desde una perspectiva masculina aún cuando se habla de lo femenino.

Es entonces, en este ser mujer dependiente de un hombre que Colette Soler encuentra un sesgo fundamental en el psicoanálisis, ya que las teorizaciones de éste último “definen a la mujer como relativa al hombre y, no dicen nada de su posible ser en sí, sino solamente de su ser para el Otro. Esta distancia subyace implícitamente en todos los desarrollos sobre la sexualidad femenina.” (Soler, 2008, p.43). Es decir, se plantea una problemática al tratarse de una concepción de ser que dice más del otro que del ser mujer en sí misma.

Aparece la cuestión del semblante, como ya se ha traído a colación en el capítulo que respecta a Lacan, “Todo lo que se dice de la mujer se enuncia desde el punto de vista del Otro y concierne más a su semblante que a su ser propio, que queda como elemento “forcluido” del discurso” (Soler, 2008, p.43).

Se destaca la importancia que le da la autora a la transmisión del qué hacer con la femineidad. Es decir, Soler plantea que en la clínica relacionado a lo que tiene que ver con el asumir un rol femenino, se puede apreciar una “gran queja de la hija frente a la madre, a quien le reprocha no haberle transmitido ningún saber-hacer con la femineidad” (2008, p.43), donde se pueden apreciar un exceso o, por el contrario, una escasez en la transmisión de lo que sería referente a la femineidad. La psicoanalista hace referencia aquí al “impedimento original que “imágenes y símbolos” de una cultura ejercen sobre las mujeres” (2008, p.44), es decir, a la presión que cada sociedad genera imperativamente en el quehacer femenino. También destaca una diferencia de Freud a Lacan en estas instancias, la cual sería la capacidad de Lacan de admitir que “La mujer es una invención de la cultura, “hystórica” (histórico-histérica), que cambia de aspecto según las épocas” (Soler, 2008, p.44). Siguiendo con esta autora, realiza una fuerte crítica en referencia a los destinos de la femineidad esbozados por Freud.

En las tres soluciones freudianas a la envidia del pene ya evocada, renuncia, masculinidad, femineidad, es necesario subrayar que en el tercer caso llamado de evolución normal, el sujeto no renuncia al tener fálico como en el primer caso. La mujer-mujer, según Freud, se distingue en que, contrariamente al segundo caso, no se propone autoprocursarse el sustituto fálico, lo espera del hombre, especialmente en la forma de un niño. No renuncia, pero consiente pasar por mediación del *partenaire*. De este modo, la mujer freudiana es, en el fondo, la que acepta decir: gracias. (Soler, 2008, p.50)

Es decir, la crítica de Soler se dirige a esa dependencia de la mujer con respecto al hombre, tan marcada en las sociedades patriarcales y a su parecer en esta teoría. A su entender, esta construcción teórica freudiana no solamente implica que la mujer deba aceptar su inferior condición al no poseer un pene, sino que también debe estar “a merced del reencuentro del deseo del hombre” (Soler, 2008, p.50) para consolidarse como tal. Además, Soler trae a colación con respecto a este tema el “complejo de masculinidad” planteado por Freud, esbozando que cuando el mismo lo produce “lo hace con un cierto desprecio y deja entrever una nota de clara reprobación. A sus ojos, el único destino conveniente para una mujer el que se podría llamar de “asunción de la castración”, es ser la mujer de un hombre.” (Soler, 2008, pp. 44-45). Nos encontramos nuevamente con esa crítica tan tajante que realiza la autora.

Soler diferencia claramente a Freud y Lacan en lo que respecta a este tema, ya que plantea que en la teoría lacaniana:

“no se vuelve "obligación" la relación con la castración que condiciona el lazo sexual con el hombre. En efecto, a los ojos del psicoanalista, es obligatorio sólo lo que es imposible de evitar. Ahora bien, la relación entre los sexos no es más que posible. De allí, la parte de abuso que hay en la posición freudiana, tan normativa y por lo tanto anticuada” (Soler, 2008, p.45)

Podemos acotar aquí, que se comienza a ver el intento lacaniano por darle otro sentido al ser femenino, en un principio, como se puede ver, intentando evitar el peso de la castración en la mujer que según la teoría freudiana no tendría otra resolución sana posible.

Arraigada a esta concepción freudiana de evolución sana de la femineidad, vinculada a la espera del falo que vendría a satisfacer el deseo femenino, en la forma básicamente de un niño, es donde se puede apreciar esa noción intrínseca de la mujer-madre, siendo éste entendido como su fin natural.

En esto último también encontramos una crítica de Soler, quien plantea que “el don de un niño sólo raras veces permite clausurar la cuestión del deseo. El niño como resto de la relación sexual puede obturar en parte la falta fálica en la mujer, pero no es causa del deseo femenino que entra en juego en el cuerpo a cuerpo sexual.” (Soler, 2008, p.51). La autora hace referencia a esta noción freudiana relacionada con la forma saludable de la femineidad intentando hacer un movimiento que no limite el deseo de la mujer al deseo de maternidad, que no la condicione en ese sentido.

El dilema de no saber qué desea la mujer, qué quiere, se ve sumamente enlazado con la cuestión de posicionarla más en un lugar de objeto que de sujeto. Es decir, en los planteos de freudianos se puede apreciar en la imposibilidad de la mujer de desear algo distinto de ser madre, ya que ésta sería la evolución normal y saludable. Ya hacia Lacan, el autor plantea que la mujer se posiciona en el lugar del deseo del otro, es “llamada al lugar del objeto”, como se ha citado anteriormente. Con respecto a esto, Soler plantea lo siguiente: “para una mujer, como para todo lo que se ofrece en el lugar de objeto, incluido el analista, ser objeto no dice todavía nada de los objetos que ella tiene, de los que causan su deseo, ni de lo que la adecua a su lugar en la relación.” (Soler, 2008, p.51). Nos encontramos nuevamente con la dificultad de hablar, de teorizar, de caracterizar a la mujer en sí.

Por otro lado, con respecto a los planteos lacanianos sobre el goce femenino, ese otro goce que no es fálico, Colette Soler entiende que “es un goce forcluido de lo simbólico, “fuera del inconsciente”. De este goce que hace creer que las mujeres no dicen todo porque no dicen absolutamente nada de él, ¿se puede siquiera concebir su clínica?” (Soler, 2008, p.55). La autora realiza una interrogante que puede hacernos pensar si ese goce, al ser inabarcable, inaccesible, no genera que se sepa menos de la mujer, que se la posicione en ese lugar de no saber de sí, de no saber ni siquiera de su deseo propio.

Luego de realizar este recorrido sobre las teorizaciones de Colette Soler, contamos con el puntapié inicial para analizar y repensar las cuestiones relacionadas a la femineidad planteadas por otras autoras.

¿Qué expresan otras perspectivas?

Diversas son las posiciones tomadas con respecto a esta teoría psicoanalítica, desde sus comienzos de una forma más silenciosa, o silenciada en gran parte por la prevalencia del discurso patriarcal y las condiciones sociales ya esbozadas anteriormente. Esas posiciones con los años fueron tomando fuerza y lograron comenzar a hacerse escuchar en los diferentes ámbitos de la sociedad.

Existen varias autoras, no solamente dentro de la psicología, sino también fuera de ella, que han elaborado críticas, reivindicaciones y teorizaciones con respecto a la posición de la mujer en psicoanálisis. Estos planteos llevan a analizar los conceptos psicoanalíticos sobre la mujer y su vinculación con las demás ramas científicas y sociales, a indagar cómo estos conceptos se encuentran intrincados en el paradigma preponderante de cada época y cultura.

En el siguiente desarrollo nos centraremos en los planteos psicoanalíticos con respecto al tema, debido a que, si bien existen grandes aportes filosóficos y sociales, que van muy de la mano con la corriente feminista, tomarlos en cuenta en esta oportunidad demandaría una extensión y profundidad con la que no contamos.

Una de las críticas fundamentales que se le realizan a la teoría es su falocentrismo (Dio Bleichmar, 2002; Hajer, 2006; Moulton, 1972; Zuluaga, 2006; entre otras), ya traído a colación en Colette Soler. Dicho falocentrismo, además de heredero de las sociedades patriarcales, es el que condena a la mujer a la “envidia del pene” planteada por Freud, la cual condiciona a la mujer a varias etapas tales como el “complejo de masculinidad” y el deseo de maternidad, por ejemplo.

En relación a esto, hablando específicamente de la noción de envidia del pene, varias autoras proponen ciertas críticas o modificaciones. Una de estas autoras es Ruth Moulton, psiquiatra y psicoanalista, quien propone que la envidia del pene podría estar más relacionada con la envidia hacia las libertades, los privilegios y el poder que socialmente tiene el hombre, más que al órgano fálico en sí. (Moulton, p. 30, 1972)

Continuando en esta misma línea, resulta pertinente traer a colación a la autora Emilce Dio Bleichmar (2010), psicoanalista destacada en estos temas, quien plantea lo siguiente:

¿Es, literalmente, envidia del pene como órgano genital masculino, o es una materialidad simbólica de diferencia psicosocial entre los géneros? Y si lo entendemos como proponen

Grossman y col. (1976), como una metáfora de las desigualdades entre lo masculino y lo femenino en nuestra cultura, ¿no deberíamos incluir en nuestra escucha un deseo legítimo de expansión del self femenino y de su deseable diferenciación de las formas de femineidad tradicionalmente devaluadas? (párr. 31).

Estas autoras invitan a reflexionar desde otro lugar acerca de la llamada “envidia del pene”. Se pretende, desde lo más actual, repensar y darle un nuevo significado a los planteos freudianos iniciales, intentando, como ya lo han hecho otros autores y autoras, descentrar el significado del pene, entendido como falo y eje fundamental de esta teoría.

Resulta necesario tener presente que las vías de transmisión fundamentales sobre lo qué significa tener o no un pene, son el modo de crianza, el contexto socio-cultural, y sin dudas el tiempo histórico de cada mujer. Son estos pilares los que van a repercutir en el sentimiento de cada mujer con respecto a sí misma, y es el peso de las exigencias culturales, que pueden ayudar a un superyó un poco menos cruel, o un poco más flexible. Con respecto a esto, cabe citar nuevamente a Moulton (1972):

La suma de heridas narcisistas relacionadas con la falta de pene, depende en parte de su valor en una cultura dada y en una familia específica. El grado de envidia del pene experimentado variará de acuerdo al cómo ha sido conducida la mujer ante sus propias funciones, ya sea por verlas como algo apreciable o como algo indigno. (p.30)

Se destaca aquí la importancia de la valorización de la mujer como sujeto, más allá de una concepción de poseer o no un pene, según esta autora, es esto fundamental para la construcción del sentimiento de sí, quedando siempre atado el sujeto a su valor sociocultural. Por tanto, en sociedades y culturas androcéntricas, resulta difícil transmitir una valoración igualitaria a ambos sexos, cuando la mujer se encuentra en “desventaja”, considerándola el sexo débil, e imponiéndole deberes y deseos.

Otra crítica esencial realizada a las teorizaciones psicoanalíticas se encuentra relacionada, como también lo destaca Soler, a la existencia femenina prendida al sexo masculino. Esto último nos lleva a repensar en el intrínseco e inseparable vínculo entre la teoría y las conductas y comportamientos humanos, como ya se ha hecho referencia anteriormente, resultaría muy complejo intentar divisar cuál es la base de qué. Este vínculo se encuentra tan arraigado en nuestra sociedad, que se puede divisar en varias esferas de la misma, resulta pertinente a estos efectos citar a Alicia

Fernández, psicopedagoga, en su libro *La sexualidad atrapada de la señorita maestra* (1992): “los varones son señores siempre. Las mujeres en cambio, para ser señoras, tenemos que ser señoras de algún señor. Si no nos casamos somos señoras chiquitas: “señoritas”.” (p.17). Se puede apreciar cómo la mujer es vista tanto social como psicoanalíticamente en relación al hombre, siempre ella es, y puede ser, en base a éste.

El hecho de que la mujer siempre esté definida en relación al hombre, es un cuestionamiento básico que se le realiza al psicoanálisis.

En este sentido, Emilce Dio Bleichmar (2002) en su artículo *Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo*, plantea lo siguiente:

La crítica al androcentrismo, no obstante, reconoce que el fantasma femenino no puede sino configurarse en base a un lugar excéntrico, heterodesignado (desde el otro) y, por lo tanto, implica sufrir y asumir como propias, y como si fueran legítimas, condiciones impuestas. El psicoanálisis no es sólo una descripción de cómo se configura la femineidad en un sistema simbólico patriarcal sino que ha sido, con su teorización y práctica, un sistema normativo que configura tales subjetividades. (párr.96)

Es decir, la autora precedente propone que teorías con un alcance tal como el psicoanálisis, no sólo describen lo social, sino que también son una forma de transmisión de los comportamientos y creencias sociales, que no pasan tanto por un nivel consciente o curricular. Como también indica Alicia Fernández (1992): “La enseñanza de qué es varón y de qué es mujer no figura en curriculum de la escuela, pero el ocultamiento, la desmentida, la omisión de la identidad, entrenan a través de lo no dicho” (pp.19-20). En otros términos, existe un sinfín de formas de transmisión generacional con respecto a formas de comportarse, de ser, de sentir de cada sexo que no son explícitas, sino más bien, que se encuentran implícitas en cada vínculo, en cada ámbito, en cada institución.

Resulta pertinente traer a colación los planteos de Jared Diamond (2004, como es citado en Dio Bleichmar, 2010), escritor estadounidense:

el aspecto intersubjetivo –los significados sociales del género- es constante durante todo el desarrollo, puesto que las representaciones conscientes e inconscientes que la madre y el padre tienen de lo femenino y lo masculino se transmiten de muchas maneras: mediante sus expectativas y deseos, sus modalidades de interacción y por el modo en que los miembros de la pareja se relacionan entre sí. El núcleo depende de la incorporación de la

niña de una relación en lugar de una figura, de modo que cuando las niñas se identifican con su madre, el núcleo de la identidad que internalizan es la relación que su madre tiene con su padre, generalmente un hombre cuyo sexo es diferente del de ella (párr.12)

Se considera fundamental reflexionar a partir de esto, cómo se transmiten a través de lo no dicho las formas de ser y comportarse de cada sexo; con el simple hecho del lugar que ocupa cada sujeto en la pareja se logran propagar y heredar los diferentes estereotipos de lo relacionado a la masculinidad y a la femineidad, del cómo comportarse en relación al otro, de un sexo diferente al propio. En relación a esto, Doris Hajer (2006) en *¿Cuál familia, qué subjetividad?: feminismo y psicoanálisis*, plantea que todos vivimos “actuando pautas del paradigma social dominante en relación a todas las condiciones que debe cumplirse para ser y parecer una mujer o un hombre” (párr.24)

En esto se puede apreciar nuevamente esa relación existente entre los constructos teóricos y los comportamientos, los dogmas, los deberes, las creencias humanas. Lo intrincada y confusa que se vuelve dicha relación, llevando a naturalizar ciertos roles sociales, con sus determinados derechos y obligaciones, asumiéndolos como propios y necesarios para constituirse como mujer u hombre.

En relación a esto, otra característica que se le crítica como sustento de la teoría psicoanalítica, es la necesidad de la maternidad para que la mujer sea considerada como tal, algo impuesto socialmente que se remonta hacia la época de los primeros planteos freudianos. Pilar Errázuriz Vidal (2012), psicóloga y psicoanalista chilena, en su libro *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina* plantea con respecto a este tema:

Los mandatos de género, que se iniciaron en la Modernidad con el pensamiento político y el nuevo contrato social-sexual, llegan ahora a las mujeres modernas por la vía del psicoanálisis, que influyó ampliamente en la pediatría y en la psicopedagogía de Europa y América y dio lugar a múltiples escritos acerca de cómo ser una «buena madre». [...], se designa el ser y el deber ser de las mujeres, su destino por excelencia: la maternidad como culminación de la femineidad. (p.237)

Esta autora no solamente invita a reflexionar acerca de lo establecido por las sociedades más antiguas, sino que también pone al psicoanálisis como un constructo teórico fundamental a través del cual se han transmitido estas creencias o prejuicios

relacionados a las mujeres. Es decir, Errázuriz Vidal (2012) plantea que las teorías psicoanalíticas desde sus orígenes no sólo hacen de “la mujer una candidata a madre para compensar su «no haber nacido varón», sino que le deposita una «misión» que cumplirá por «naturaleza»: construir no tan solo buenos ciudadanos, sino sujetos cuerdos y normales, autónomos y sanos”. (p.236).

Resulta interesante reflexionar acerca del estatuto de “naturalidad” que se le da en la sociedad a la maternidad, ya que, si bien en los últimos años esto ha cambiado paulatina y lentamente, no se piensa en la misma como una capacidad de la mujer, sino, como se dijo anteriormente, a modo de meta de la femineidad, como algo natural. Emilce Dio Bleichmar (2002) también plantea una fuerte crítica referida a estos prejuicios:

cuando se traslada a todas las madres del mundo la concepción de que se sienten completas y omnipotentes al tener un hijo, no dando lugar en la teoría a los millones de mujeres que lo único que desean es poder ser libres en la sexualidad sin el riesgo de un embarazo; y al menos constatar que, si efectivamente muchas mujeres sienten que su seguridad está en el dominio de un hijo, esto no es sino un efecto de su subordinación ancestral a un cierto orden social y cultural. (párr.66)

Aquí se puede apreciar una relación importante con la crítica realizada por Colette Soler a la teoría freudiana con respecto al planteo según el cual la mujer se sentiría completa al tener un hijo. Sin dudas, es fundamental pensar, como lo esboza Dio Bleichmar, en estas nociones arraigadas a una sociedad y cultura determinada, las cuales actualmente siguen teniendo restos de las sociedad victorianas donde se originó el psicoanálisis, como tantas otras teorías que influyeron en la estructuración de los paradigmas contemporáneos.

Resulta interesante también pensar cómo y en qué medida se sigue manteniendo vigente esta concepción de la mujer como madre, asimismo, pensar qué tanta aprobación, o lugar, se le da al deseo de la mujer más allá del fin último de ser madre, al deseo como persona, como sujeto.

De la mano con esto último, encontramos que Emilce Dio Bleichmar (2002) realiza una crítica muy interesante hacia Lacan con respecto a su teoría sobre el goce femenino, ya que la autora plantea que dicho psicoanalista “propone un orden simbólico como instituyente del sujeto, pero que aparta a la mujer del orden de la palabra para condenarla a no enterarse ni de su goce” (párr.5). El hecho de que Lacan sitúe a la

mujer en un goce no fálico, el ser no toda fálica, para esta autora tendría que ver con un no permitir una subjetivación del deseo propio. En sus palabras:

La mujer, la femineidad en tanto identidad femenina, su sexualidad, todo ello quedaría marcado, definido y concebido como **falta**. Falta que surge de la interpretación infantil de la anatomía femenina pero que será estímulo permanente de la imagen del agujero, del vacío, ya que se trataría de un no significable, de un no subjetivable. (párr.50)

Dio Bleichmar acompaña a Colette Soler cuando concuerdan en que Freud “se aproxima a la especificidad de la mujer solamente por la subjetivación de la falta fálica” (Soler, 2008, p.87). Es decir, plantean, que es desde esta posición que se van a generar determinados sesgos con respecto a la posición femenina en esta teoría, ya que los pilares fundamentales de la misma estarían vistos desde la perspectiva de los avatares masculinos. Con esto nos referimos, como ya se ha dicho antes, a lo referido al tener o no un pene.

Algunas autoras, como Doris Hajer (2006), plantean que como eco de las épocas patriarcales y del falocentrismo de la teoría freudiana la mujer actual continúa exigiéndose fuertemente para cumplir con los imperativos sociales. Por ejemplo Beatriz Zuluaga (2006), plantea lo siguiente:

El falicismo de la época freudiana no parece haber sido abandonado por la mujer. La mujer freudiana decía sí a la sociedad de la época, elegía la maternidad, pues ése era el centro del reino del tener. La mujer hoy dice sí al anhelo de construirse un cuerpo en el que nada falte. En su angustia por las medidas perfectas debe ser el falo erecto, sin ninguna deflexión, pues deben responder a todo: como madres, como esposas, como amantes, como profesionales y, más allá de eso, jamás envejecer. (p.288)

En los esbozos de las autoras que se han planteado en este capítulo, se considera necesario repensar lo naturalizado en la sociedad para lograr dar cabida a la singularidad de la mujer, a través de una problematización de los constructos estereotipados heredados de épocas anteriores.

A través de este recorrido, se logra apreciar cómo han influido, y lo siguen haciendo, las teorías psicoanalíticas no solamente en la práctica clínica, sino también en la sociedad, en los comportamientos, en los vínculos y en las subjetividades tanto de hombres como de mujeres.

¿Cómo pensar la femineidad desde el psicoanálisis?

A continuación se invita a retomar y repensar sobre los contenidos esbozados en este trabajo.

Consideraciones Finales

Emprenderemos ahora el camino hacia la reflexión sobre lo esbozado en los previos capítulos.

Algo fundamental a tener en cuenta al momento de pensar en la cuestión femenina y su posición en las teorías psicoanalíticas es que, al igual que cualquier otro concepto vinculado a otras teorías, se encuentra estrechamente intrincado con lo social, lo político, lo cultural, lo cual complejiza el hecho de lograr diferenciar en qué medida la teoría refleja o describe la realidad, o sino que también la construye, tal y como lo plantea Janet Hyde (ob. cit. p.9).

Es aquí que podemos apreciar ese vínculo tan estrecho entre sociedad, teoría y psicoanálisis. También se logra comprender de esta forma, el énfasis que pone Lacan en la fragilidad de los seres humanos para confundir prejuicios con sistemas que se mueven a nivel inconsciente (Lacan, 1960).

Es por este vínculo fundante entre teoría y sociedad que en el primer capítulo se ha intentado entender el origen de esta teoría, tomando en cuenta el contexto de Sigmund Freud. Resulta fundamental hacer hincapié en el hecho de que Freud inició sus investigaciones acerca de la femineidad muy prendido a la anatomía, se logra entender esto si consideramos que se buscaba conocer algo desconocido y acallado hasta el momento, el cuerpo y la mente de la mujer.

Por tanto, la teoría psicoanalítica tiene aún hoy un dejo cultural de la época victoriana, vinculado al falocentrismo, relacionado al androcentrismo cultural existente en dicho momento histórico. Resultaría interesante, lograr pensar la transmisión de los significados de lo masculino y lo femenino desde otra perspectiva que no tuviera que ver solamente con el tener o no tener pene, con la diferenciación únicamente ligada a la diferencia anatómica. Es Lacan quien luego comenzará a realizar un movimiento intentando considerar muchas otras facetas del sujeto que van más allá de las características físicas.

Por otro lado Colette Soler (2008), hace referencia a que hay algo en cuanto a lo que caracterizaría a cada sexo, o género, que podría estar relacionado al medio social, que se escapa a estas teorizaciones. Lo cual concuerda con lo planteado por varias autoras citadas en el capítulo anterior (Dio Bleichmar, 2002; Hajer, 2006; Moulton, 1972; Zuluaga, 2006; entre otras).

Entonces, el cómo se debe comportar y qué debe desear cada sexo, podría estar fuertemente vinculado a mandatos y estereotipos sociales más que a características

biológicas en sí. Es la sociedad que transmite de generación en generación el semblante perteneciente a cada uno, y como se ha dicho anteriormente, la mujer sabe más de su semblante que de su ser en sí misma; entendiendo dicho semblante como eso a lo que se debe parecer, que se parece pero no es.

En cada ámbito de la vida, en cada vínculo que se establece y en cada comportamiento, estamos creando y recreando formas de ser, de pensar, de sentir. Dichas formas se encuentran en cada momento histórico más o menos veladas, más o menos aceptadas, y al ser éstas también heredadas, lleva a que aquellas formas que alguna vez fueron reprimidas, sino ocultadas o censuradas, actualmente continúen empujando para poder expresarse en libertad.

Si bien existen semblantes tanto de cómo ser hombre y de cómo ser mujer, es la mujer la que queda atrapada en éste, ya que, como se dijo antes, nada se dice de su ser en sí. Fundamental punto este, donde la crítica al psicoanálisis versa de que no se le da voz propia al deseo femenino, más allá del satisfacer y cumplir con la sociedad, más allá del ser madre, o de ser el objeto deseado por otro, no existiría deseo posible en esta teoría para la mujer. Errazúriz Vidal (2012) propone al psicoanálisis como la teoría transmisora del concepto de la mujer/madre como fin y deseo último. Resulta pertinente destacar que la mujer no debe solamente ser madre, sino que debe ser una “buena madre”, la mujer debe cumplir con ambas expectativas sin olvidar el “amor materno” dado como natural, y un sinfín de características socialmente atribuidas y asumidas por las mismas, quienes se esfuerzan por cumplir estrictamente con estos mandatos. Varias autoras van en esta dirección, y en la cual también nos dirigimos. La teoría psicoanalítica freudiana tiene como origen del concepto mujer/madre a la envidia del pene, la cual derivaría, en el más saludable de los casos, en el deseo de la maternidad. Como se ha planteado anteriormente, varias autoras buscan darle otra mirada a este concepto de “envidia del pene”. Quizás esto sea un intento por intentar desnaturalizar las concepciones sociales que actualmente continúan delimitando qué corresponde a cada sexo, ya que no se trata de un tema de género, debido a que seguimos hablando de un tener o no tener el falo. Desnaturalizar aquellas cuestiones que se encuentran arraigadas de una manera tan firme en cada uno de nosotros que no las logramos cuestionar, indagar, re-pensar. Intentar deconstruir los prejuicios que llevan a que las concepciones de nosotras mismas como mujeres se vean desdibujadas y limitadas.

Este último es un trabajo arduo, que implica movimientos externos e internos en la sociedad y en los individuos, por lo cual nos planteamos cómo sería posible comenzar

a deteriorar el sistema simbólico actual, para lograr diferentes explicaciones intentando desnaturalizar lo estereotipado por la perspectiva androcéntrica.

La mujer, condenada a no enterarse ni de su propio goce, y entendida desde esta teoría como objeto del deseo de un hombre, más que como sujeto en sí, sigue padeciendo aún, según varias autoras, las vicisitudes de aquella época victoriana, que le dio origen a todas estas teorizaciones.

Esa necesidad de cumplir con las demandas sociales como residuo de aquellas épocas tan represoras, quizás esa necesidad pueda tener que ver con la imposibilidad de realmente sentirse y reconocerse como sujeto, de quedarse estancada en el sentimiento de objeto, de objeto de otro, de ser el deseo de otro, de no lograr acceder al deseo propio.

Para culminar, resulta fundamental resaltar que existen varias autoras y varios autores actuales que continúan trabajando para realizar un movimiento de deconstrucción o de desnaturalización del paradigma vigente con respecto a lo que corresponde a hombres y mujeres. El sexo femenino ha ido derribando barreras y ha logrado ir construyendo un camino que apunta al hacerse escuchar, y al reconocerse como sujetos.

Claro es que las diferencias también hacen a lo que somos, y al identificarse cada uno con su subjetividad y su individualidad. Sería algo positivo el apuntar hacia un lugar donde entender y respetar al otro desde el sí mismo, no desde una mirada externa, desde un otro. Para esto es que se debe trabajar en conjunto, entendiendo y creando desde la diferencia.

Referencias Bibliográficas

- Bosch, E., Ferrer, V. & Gili, M. (1999). *Historia de la Misoginia*. Barcelona: Anthropos Editorial
- Dio Bleichmar, E. (2002, julio 5). Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Aperturas psicoanalíticas*, 11. Recuperado de: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000202>
- Dio Bleichmar, E. (2010, abril 12). Las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género. *Aperturas psicoanalíticas*, 34. Recuperado de: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=640&a=Las-teorias-implicitas-del-psicoanalista-sobre-el-genero-%5bPanel-Teorias-implicitas-de-los-analistas-sobre-la-feminidad-Congreso-IPA-Chicago-2009>
- Deustch, H. (1925). *La psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción*. (N/A)
- Ellenberger, H. (1970/1976). *El Descubrimiento del Inconsciente*. Madrid: Editorial Gredos.
- Errázuriz Vidal, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Fedullo, L. (2002, octubre). La vinculación de lo femenino con la muerte, en la representación masculina. *Revista GénEros*, 28, pp.59-63. Recuperado de: http://bvirtual.uco.mx/descargables/894_vinculacion_femenino.pdf
- Fernández, A. (1992). *La sexualidad atrapada de la señorita maestra*. Bs. As.: Ediciones Nueva Visión.
- Ferrer Pérez V. A., & Bosch Fiol, E. (2005). Introduciendo la perspectiva de género en la investigación psicológica sobre violencia de género. *Anales de Psicología*, 21, pp. 1-10. Recuperado de: http://tiva.es/articulos/01-21_1.pdf
- Freud, S. (1908/1976). La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna. En Vol. IX - *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras* (pp.41-47). Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1918/1983). El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). En Vol. XI - *Cinco conferencias sobre Psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, y otras obras* (pp.49-53). Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1924/1986). El problema económico del masoquismo. En Vol. XIX - *El yo y el ello, y otras obras* (pp.39-43). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1925/1986). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En Vol. XIX - *El yo y el ello, y otras obras* (pp. 61-64). Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1931/1986). Sobre la sexualidad femenina. En Vol. XXI - *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras* (pp.56-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hajer, D. (1991). *Y así nació el psicoanálisis*. Montevideo, Uruguay. Ed. Roca Viva
- Hajer, D. (2006). *¿Cuál familia, qué subjetividad?: feminismo y psicoanálisis*. Recuperado de: http://www.querencia.psico.edu.uy/revista_nro9/doris_hajer2.htm
- Hyde, J. (1995). *Psicología de la mujer: la otra mitad de la experiencia humana*. Madrid: Ediciones Morata, S. L.
- Jaramillo R. (2009). La Viena De Freud, su contexto histórico, político y cultural. *Revista Colombiana de Psicología*. Recuperado de: http://www.asociacionpsicoanaliticacolombiana.org.co/pdfs/XX1enerojunio/la_viena_de_Freud.pdf
- Lacan, J. (1958/1999) *Clase XV en: Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Bs. As.: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1960) *Propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina*. (N/A)
- Moulton, R. (1972) Una reevaluación del concepto de envidia del pene. *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, N° 20, pp. 25-44. México. Recuperado de: https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/16912/Moulton_R_1972.pdf
- Soler, C. (2008). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Bs. As.: Editorial Paidós.
- Zuluaga, B. (2006). La mujer freudiana. *Desde el jardín de Freud*. Vol. 6, pp.282-289. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/14469/1/3-8354-PB.pdf>

