

Convergencia
Universidad Autónoma del Estado de México
convergencia@uaemex.mx
ISSN: 1405-1435
MÉXICO

2005
Miriam Gutiérrez Prieto
PSICOANÁLISIS Y GÉNERO. LA SUBJETIVIDAD DE LAS DIFERENCIAS EN TRE
LOS SEXOS
Convergencia, enero-abril, año/vol. 12, número 037
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 139-168

Psicoanálisis y Género. La Subjetividad de las Diferencias entre los Sexos

Miriam Gutiérrez Prieto

UAM-X

Resumen: Un diálogo del psicoanálisis lacaniano con las teorías del género y teorías queer sobre la compleja temática de la subjetividad de las diferencias entre los sexos y sus implicaciones. La construcción cultural de la sexualidad, en el discurso psicoanalítico que busca poner en palabras un saber inconsciente, desde la teoría de Sigmund Freud. La problemática de las categorías de hombre y mujer en su relación con la sexualidad.

Palabras clave: inconsciente, hombre, mujer, sexo, género.

Abstract: *A dialogue of the psychoanalysis lacaniano with the theories of the gender and theories queer on the complex thematic of the subjectivity of the differences among the sexes and their implications. The cultural construction of the sexuality, in the one psychoanalytical speech that looks for to put in words an unconscious knowledge, from the theory of Sigmund Freud. The problem of man's categories and woman in their relationship with the sexuality.*

Key words: *man, woman, sex, gender.*

Del psicoanálisis, dijo Freud a Jung, cuando tuvieron a la vista el puerto de Nueva York, invitados por la Clark University. “No saben que les traemos la peste”. Y alude nada más y nada menos que a eso que es el deseo, de lo cual casi nada sabemos, porque es inconsciente. Y que contenido está en el inconsciente, de lo que no queremos saber, y sin embargo... nos mueve. Freud nos dio la pista, está donde danzamos, escribimos, hablamos. “(...) Los motivos del inconsciente se limitan, punto sobre el cual Freud tomó partido desde el principio y nunca se desdijo al deseo sexual” (Lacan, 2003: 415).

En este ensayo nos proponemos encontrar algunos elementos de un diálogo con el psicoanálisis sobre la compleja temática de la subjetividad de las diferencias entre los sexos y sus implicaciones.

La dificultad estriba en objetivar a través del discurso, elementos que se juegan en el inconsciente freudiano.

Este diálogo no apunta a una integración o síntesis entre estos campos de reflexión; tampoco busca responder a las preguntas sobre la

forma como se vinculan la subjetividad y la cultura. No creo que tales resultados sean posibles o deseables. La integración negaría necesariamente las diferencias irreductibles entre estos discursos (Flax, 1995). No se trata de evadir estos dilemas, sino simplemente mostrar las diferencias y ambigüedades de las teorías y los sujetos. Freud declara que la incapacidad de tolerar la ambigüedad es una de las características más pronunciadas del sujeto neurótico.

La reflexión sobre el vínculo entre psicoanálisis y feminismo tuvo su expresión más acabada en la voz de Juliet Mitchel. Su texto fue uno de los primeros que abordaron el diálogo sobre estas dos teorías. Sus planteamientos pusieron en marcha la construcción de vínculos importantes que, a su vez, abrieron nuevas vías de análisis para estos temas: “La feminidad, la sexualidad y la familia conforman evidentemente un importante tríptico para considerar la situación de la mujer” (Mitchel, 1973). En este texto la autora emprende la reivindicación de la obra de Freud y destaca su relevancia en la búsqueda de la liberación de la mujer.

Aún cuando en el psicoanálisis lacaniano no se habla de *género*, algunas autoras se han referido a algunos conceptos psicoanalíticos para abordar, de manera amplia, la pregunta sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres (Bleichmar, 1999). Desde Freud con su artículo sobre las consecuencias psíquicas de las diferencias de los sexos, y después Lacan con sus *fórmulas de la sexuación*.

Reflexionar sobre algunos elementos de la subjetividad femenina nos pone frente a la pregunta: ¿qué es ser una mujer? Interrogante planteada desde la invención del psicoanálisis por Freud y más tarde por Lacan; pregunta medular en el pensamiento contemporáneo en diversas disciplinas que ha producido importantes reflexiones, particularmente por parte de las mujeres.

El género

Para hablar del *género* acudimos a Jane Flax (1995). Ella sugiere una forma de plantear el *género* en tres dimensiones. En primer término lo posiciona como una relación social independiente y autónoma de otras como la raza y la posición económica, pero que al mismo tiempo la moldean. La autora destaca el género como “una forma de poder”. En segundo término como “una categoría de pensamiento”, en la cual el género limita o convierte parcial al pensamiento. Toda cultura

construye ideas sobre el género y, a su vez, estas ideas ayudan a estructurar formas de prácticas sociales.

Por último, en la tercera dimensión dice “el género es un elemento constitutivo central en el sentido del Yo de cada persona” (Flax, 1995). Por eso señala que las explicaciones a la subjetividad tendrían que incluir investigación acerca de los efectos del *género*.

También resulta vigente interrogarnos acerca de las razones que determinan la posición de las mujeres como grupo, en relación con los hombres. Dado que la cultura atraviesa al sujeto, la valoración cultural pasa por todos los significantes que un sujeto posee: “Sexo es sexo, pero lo que califica como sexo es determinado y obtenido culturalmente” (Rubin, 1974). Y en el contexto de la cultura también existen determinantes subjetivos inherentes a cada sujeto en lo que tiene de singular.

En un recorrido por las concepciones de la mujer es necesario considerar aportaciones de diversas disciplinas para reflexionar sobre la noción de *género*. Este concepto tiene una gran importancia en la deconstrucción de “esencialismos” (Hajer, 1998). Hay muchas mujeres estudiosas de este tema, en varias disciplinas, que desde 1993 ya no utilizan la concepción de “género” y abordan el tema en lo que ahora se ha llamado *Crítica cultural* y esto hace evidente cómo se ha problematizado la posición de cada género hacia una modificación de la cultura. En Argentina, el tema de la mujer en la vida universitaria estuvo censurado por la dictadura. Cuando el país regresó a la democracia en 1985 se trató de incluir en el plan de estudios de la actual Facultad de Psicología creada en 1983-1984, un curso sobre estudios de la mujer que formara parte de la currícula. Hubo una gran oposición y finalmente quedó relegado, junto con otros, como fue el caso de los estudios de las religiones, educación y cultura, lingüística y psicoanálisis. Esa ha sido la situación del curso del estudio de los temas de la mujer. Finalmente las investigaciones independientes, como normalmente sucede, fueron mucho más amplias. Entre éstas se ha trabajado en un proyecto denominado “Mujer en psicoanálisis”. Se recopiló una enorme bibliografía y se trabajó desde las concepciones biológicas, antropológicas y epistemológicas de la mujer, situación que ha ido deconstruyendo mitos psicoanalíticos en torno a ella, mitos que habían truncado el desarrollo de los estudios de la mujer. En Estados Unidos y Europa los estudios de la mujer habían estado

dominados, hasta 1990, por una tradición del individualismo y la autoayuda, del optimismo terapéutico y el culto de la autoestima que se habían convertido en una parte tan esencial de la cultura psicoanalítica, como en EU donde muchas feministas han participado. Esa visión de la individualidad va siempre acompañada de la retórica de la víctima.

En ese tiempo aparecieron autoras como Appignanesi y Forrester, que empezaron a abordar el tema de la mujer y de su relación con la madre. Después llegaron Nancy Chodorow, Vadinter, Emilce Dio Bleichmar y otras colaboradoras que estaban inmersas en un “pensar fragmentos” como una forma postestructuralista derridiana, tal es el caso también de Jane Flacks o de Jessica Benjamin quienes se hicieron acompañar de algunas otras autoras.

Fue un extenso trabajo sobre las diversas etapas de la sexualidad femenina en el psicoanálisis, como punto de malestar de las mujeres en el terreno del psicoanálisis: la mujer y el marxismo, la mujer en la historia, la mujer y el poder, la mujer y su educación. El psicoanálisis, desde esa perspectiva, ha sido leído por las feministas muy parcialmente, criticando las posiciones de la mujer como síntoma del hombre y no en sí misma y arguyendo que están apoyadas desde la noción de género. La concepción de género, entonces, nos ha llevado de la mano hacia los efectos en ambos géneros, masculino y femenino, sobre la sexualidad, es por eso que en este artículo planteo que hablar de la sexualidad de la mujer es entrar al tema de las relaciones: de la mujer en su relación con el hombre en tanto sujeto sexuado.

Y en este “nuevo contexto”, ¿qué hace el género masculino con la vigencia de la educación cada vez más sutilmente machista? ¿Qué es de la identidad masculina? ¿Qué hay de lo femenino? Jane Flax (1995) llama a uno de sus libros *Pensando fragmentos* porque es una pregunta interesante sobre la que aquí se vierten fragmentos. En ese sentido creo que la interdisciplinarietà es un asunto esencial en la manera de abordar cualquier tema, particularmente cuando se trata de la subjetividad.

Foucault señala que a partir de la revolución burguesa, la familia nuclear confisca la sexualidad de hombres y mujeres limitándola a la “seriedad de la función reproductora”. (Foucault, 1978). Plantea cómo hasta el siglo XVII existía una cierta apertura y desinhibición respecto a la sexualidad; había cierta tolerancia y las transgresiones eran evidentes existiendo incluso permisividad para expresarlas. Pero, en

mayor medida en el siglo XIX, surgen lo que Foucault llama “Las noches monótonas de la burguesía victoriana”, donde la única sexualidad reconocida pasó a ser la sexualidad “utilitaria y fecunda”. A este tipo de sexualidad, y otras más, Foucault las llamó “sexualidades periféricas”. Bajo el régimen de poder sobre el saber de la sexualidad se ha vivido toda una historia de la represión que forma parte del orden burgués, en donde el sexo se reprime por ser incompatible con la nueva moral social que representa la ética del trabajo.

Mabel Burín interpreta en Foucault una construcción de la sexualidad a partir de lo que llama el “fenómeno de la puesta en discurso del sexo” y sostiene que es un dispositivo del poder destinado a la sexualidad no reproductiva (Burín, 1998). Algunas definiciones manejadas por Foucault podríamos vincularlas con la lectura de Freud sobre la mujer que realiza Paul Laurent Assoum (1997). En dicha lectura de la *kulture* no resultará sorprendente, por lo tanto, ver a la mujer implicada en el corazón mismo del malestar que la define en cuanto al ámbito mujer y cuya participación en la cultura genera un malestar. Assoum afirma que la mujer es tomada en cuenta “en el momento en el que se revela que Eros y la *kulture* no hacen buena pareja”. La mujer está ubicada del lado de Eros y comparte con él dos avatares: el de la fundación y el de la represión. El resultado es, sin embargo, negativo. De ahí se desprende la idea de que la feminidad es un freno para la civilización, noción por demás sorprendente: “las mujeres no tardan en oponerse a la corriente cultural, sin embargo, son esta mismas mujeres las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias de su amor”.

La relación entre sexualidad y cultura, y sexualidad y género, es una relación en la que confluyen el psicoanálisis y las diversas teorías que se han expresado sobre el género. Si tomamos como referencia a Foucault, en el ámbito de la construcción de la sexualidad se expresa un fenómeno relacionado con el saber sobre el sexo. Para Foucault el discurso de la sexualidad se ha instalado en los tres últimos siglos como un mecanismo de poder, por lo que la sexualidad humana pasa a ser un asunto de vigilancia y control (Foucault, 1978). Además habla de que estos dispositivos, en cuanto a la sexualidad dentro de la familia, constituyen puntos de conflicto que generan relaciones de poder entre los dos géneros. Los conflictos entre los géneros se producen por una doble moral sexual: por un lado, la exigencia de una estricta fidelidad

por parte de las mujeres y por otro, la aceptación de una fidelidad relativa para los hombres.

Marta Lamas propone la categoría de género como una construcción cultural de la diferencia sexual. Y prosigue diciendo que el género tiene su antecedente en Simone de Beauvoir quien en su libro *El segundo sexo* formula el *género* como el conjunto de las características humanas consideradas como femeninas y que son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social. Este proceso no se deriva naturalmente de su sexo: “Una no nace sino que se hace mujer”, frase de la autora que las feministas han destacado como una gran aportación de la escritora francesa (Lamas, 2000). Sin embargo para 1949, cuando se hizo esta declaración, Freud ya había planteado claramente lo que Frida Saal llamó “apartar la diferencia sexual de lo biológico sin boleto de retorno”.

La categoría de género se ha incorporado en muy distintas disciplinas tales como la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la historia, etcétera, como un modo que permite observar, desde múltiples perspectivas, la complejidad de la sexualidad humana.

“¿Cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos?” se pregunta Lamas (2000). La autora expresa que el género va a poder explorar esta interrogante. En mi opinión no existe una verdadera diferencia entre cuerpos sexuados y seres sociales: son uno mismo. Podríamos hacer una analogía con la *banda de moebius* que utiliza Lacan para ejemplificar el afuera y adentro, o el consciente e inconsciente, los cuales no tienen una línea definitiva que los separe, constituyendo ambos al sujeto.

Además de las diferencias entre ambos también existen grandes similitudes, por lo que pienso que el concepto de género nos permite alejarnos de la ciencia positiva, que exige mediciones, definiciones excluyentes, limitaciones y nos permite salir de las dicotomías, como dijo Freud, para tolerar la ambigüedad, propia de la complejidad humana.

En mi opinión, el género efectivamente es una categoría esencial en términos del análisis histórico, porque todo estudio necesariamente está contextualizado en su tiempo y en este contexto, la historia de las mujeres ha permitido aportar y construir las teorías de género como materia que ha sacado la discusión de las diferencias sexuales del plano biológico. Probablemente ahí se encuentren respuestas sobre el

antagonismo entre los sexos como aspecto ineludible del asumir una identidad sexual. Freud manifestaba esta concepción de género, esta sexuación, como algo asumido a partir de la mirada de la sexualidad del otro que es distinto; pero este antagonismo es sólo el primer paso necesario en la elección del objeto de amor en términos lacanianos o de la identidad sexual hablando en otros campos.

Precisamente este antagonismo sobre la diferencia del otro distinto a partir de la sexualidad es lo que permite la inserción de los individuos en la cultura.

En su acepción más reciente la noción *género* apareció entre los estudios feministas para insistir en esta condición de las distinciones basadas en el sexo y la palabra género, y denotaba un claro rechazo al determinismo biológico que estaba implícito en los términos de sexo y género. A su vez, destaca los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad. Quienes se preocuparon de que los estudios académicos en torno a las mujeres estuvieran de forma separada y demasiado limitada en las mujeres, utilizaron el término *género* para manejar una noción que tenía que ver con las relaciones, y de acuerdo con esa perspectiva hombres y mujeres fueron definidos en términos uno del otro. De esta forma no se podría conseguir la comprensión de uno y otro mediante estudios completamente separados.

Nathalie Zemon Davis sugiere que:

deberíamos interesarnos tanto en la historia de las mujeres como de los hombres. No deberíamos hablar sobre el sexo oprimido del mismo modo en que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por completo en los campesinos. Nuestro propósito es comprender el significado de los sexos, de los grupos de género en el pasado histórico y descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y periodos como para encontrar qué significado tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio (Zemon Davis, 1975-1976).

Me manifiesto a favor de esta afirmación: decir mujer es decir sujeto sexuado y el sujeto sexuado no existe sin el otro distinto, en tanto es él quien me permite elegir o posicionarme en términos de posición sexual como del mismo sexo que el otro o de distinto sexo al otro, que no constituye necesariamente una elección heterosexual.

Gayle Rubin (1990) en “El tráfico de mujeres”, texto multicitado entre los estudios feministas, hace una lectura del psicoanálisis que vale la pena mencionar. Señala Rubin: “El parentesco es la

conceptualización de la sexualidad biológica a nivel social: el psicoanálisis describe la transformación de la sexualidad biológica en los individuos, al ser aculturados”. Esta apreciación me parece una generalización que no reconoce la historia singular del sujeto. Continúa Gayle Rubin: “En la teoría psicoanalítica lacaniana los términos de parentesco indican una estructura de relaciones que determinará el papel de todo individuo u objeto dentro del drama edípico”. La familia es determinante en este drama edípico pero este drama no es solamente las relaciones del sujeto con la madre y el padre sino con la historia de los padres, factor que influye en el Edipo del sujeto. Es decir, en la paternidad y en la maternidad se pone en juego el propio Edipo. Me parece muy interesante cómo la autora hace una analogía de su lectura lacaniana en cuanto a que en el psicoanálisis se distingue entre la función del padre y un padre particular que encarna esa función, lo que se le llama “la función paterna”, y la respectiva analogía entre el *pene* y el *falo*. La autora plantea que en la terminología de Freud, el complejo de Edipo presenta al niño una alternativa: o tener pene o estar castrado, y en contraste la teoría lacaniana del complejo de castración deja atrás toda referencia a la realidad anatómica. Esta interpretación de Freud no contempla la situación de que cuando la autora analiza la opción “o tener pene o estar castrado” no está reconociendo que el pene es una representación. No es en sí el estar castrado o no estarlo, porque los hombres tienen pene y están castrados. Por último, Freud analizaba que “el *falo* es, podríamos decir, un rasgo distintivo que diferencia al castrado del no castrado”. Esta cita es una clara expresión de la forma en que Freud introduce la proposición que más tarde Lacan abordará como los tres registros, real simbólico e imaginario, razón que establece claramente que el *falo* es precisamente la simbolización que representa *la falta*.

El género y el concepto de “igualdad”

El concepto de *género* pone en evidencia las diferencias entre hombres y mujeres, y en este punto desearía hacer un pequeño paréntesis para señalar un aspecto que, para mí, ha destacado en las lecturas sobre el tema de *género*. Se trata de un concepto que permea el discurso feminista o no , de algunas autoras que se ocupan del tema del *género*. Me refiero a “la demanda de igualdad” en los debates. Leo en este discurso, cuando se pronuncia el reclamo de que las diferencias entre los hombres y las mujeres no deberían implicar desigualdad

social, significa entonces que lo que se demanda es “igualdad social”. Será mejor decir, como lo plantea Luce Irigaría (2001), “equidad social,” porque por lo que concierne a la igualdad, ésta es imposible, como lo señala Freud (1925) las diferencias anatómicas de los cuerpos producen distintas posiciones psíquicas entre los sexos.

En efecto, las mujeres se encuentran en una posición desigual frente a los hombres, pero también los hombres se encuentran en posición desigual frente las mujeres.

Lipovestky señala que es

un principio de diferenciación que se refuerza con otro principio, asimismo universal: el dominio social del hombre sobre la mujer. Desde tiempo inmemorial, la “valencia diferencial de los sexos” construye la jerarquía de los mismos, dotando al masculino de un valor superior al del femenino (...) Eso no significa que las mujeres carezcan de poder real y simbólico. Despreciadas o desvalorizadas, apartadas de las funciones nobles, no por ello las mujeres ostentan en menor grado temibles poderes (Lipovestky, 1999).

Me parece que Lipovetsky se refiere al valor superior en el sentido social de la toma de decisiones políticas y del poder económico, y podemos derivar de esta afirmación que efectivamente las mujeres tiene un gran poder, por ejemplo de dar o no un lugar simbólico al padre de sus hijos (Jullien, 1990).

La jerarquía en la que se han traducido las diferencias se manifiesta en la subordinación de las mujeres, como grupo, a los hombres y puede ubicarse como una generalidad en el nivel de las relaciones sociales. En el terreno de la subjetividad los hombres y las mujeres somos diferentes, del mismo modo que entre cada hombre y cada mujer.

Intento argumentar por qué la demanda de “igualdad” de derechos es un concepto que es pertinente modificar por “equivalencia” de derechos.

Luce Irigaray señala la importancia de los términos que se refieren a la diferencia ente hombre y mujer, y plantea que quien respeta la diferencia entre mujer y hombre no experimentará ninguna dificultad para respetar otras diferencias. En relación con cuál es el término que mejor define las demandas de las mujeres por el respeto a las diferencias, Irigaray responde:

No me gustan los términos en sí mismos; evocan un modelo a seguir, comportamientos que adoptar, dogmatismo. Remiten a algo que ha pasado y no un camino por construir. Además comúnmente “feminismo” se entiende en un

sentido igualitarista, o sea: para emanciparse, las mujeres deberían ser iguales a los hombres. Ello supone alienarse aún más y voluntariamente a los valores de un mundo que no es el suyo. Por ello me parece más pertinente hablar de “equivalencia” de derechos que de igualdad de derechos. Las mujeres pueden exigir ser reconocidas de manera equivalente a los hombres desde su propia subjetividad y de acuerdo con sus propios valores (Irigaray, 2001).

Si tomamos la definición del término equivalencia desde el Diccionario Enciclopédico Grijalbo Igualdad en el valor, potencia, eficacia, etcétera , encontramos que una demanda de igualdad requiere un matiz que precise la relevancia y el valor de la diferencia.

La formulación de Lacan sobre la sexuación

Lacan en “La significación del *falo*” describe la posición deseante, masculina y femenina, en manera totalmente dependiente del significante *falo*. Para los dos sexos se trata de una simetría respecto a ese significante. Que del lado femenino produce un posición de enmascarar la ausencia del *falo*, (de la ausencia de la imagen del *falo* en el cuerpo), y del lado masculino un proteger el órgano que hace semblante de *falo*. Esto gracias a la intervención de la ley paterna, de la metáfora paterna, que da eficacia, operatividad a la descubierta de que la madre no tiene *falo* (Lacan, 1983). Si no interviene esta ley del padre, no se produce la significación fálica y puede en su lugar, como el caso del pequeño Hans, como nos dice Lacan en su *Seminario IV*, desarrollarse una fobia: una amenaza de castración donde la función paterna ha sido reemplazada por el significante Caballo, en lugar del significante del Nombre del Padre.

Lacan hace referencia a Freud en su postulación de que el inconsciente conoce solamente el sexo masculino, y explica también la oposición de Helen Deutsch y Karen Horney, quienes planteaban que para la mujer y las niñas está la concepción de la vagina. Pero la vagina no es un significante y que entonces no entra en el Edipo y en el complejo de castración. Para los dos sexos la posición sexuada se asume a través del significante *falo*. Para Freud, como dice en sus obras: “El sepultamiento del complejo de Edipo”, “Sobre la sexualidad femenina” y “Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos”, se trata de asumir la posición sexuada a través de una amenaza de castración. En el inconsciente sólo existen seres que tienen el *falo* que son masculino y los que han sido castrados, el femenino, siempre el sexo masculino es el único existente en el

inconsciente. En Freud se trata del hecho de tener o no tener el *falo* como órgano.

Lacan introduce otros elementos. A partir del hecho de que el *falo* es un significante, se produce una sustitución, una metáfora que sustituye el tener al parecer. En sus propias palabras:

Las relaciones entre los sexos, girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tiene el efecto contrariado de dar por una parte realidad en el sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse. Esto por la intervención de un parecer que se sustituye al tener, para protegerlo por un lado, para enmascarar la falta en el otro, y que tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia, las manifestaciones ideales o típicas, del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación (Lacan, 1983: 287-288).

Este *parecer* para los dos sexos produce del lado femenino un *ser el falo, el significante del deseo del Otro*, y la manifestación en la mascarada por cubrir la falta; y del lado masculino, un *tener el falo*, una manifestación de protección de un órgano que es el pene que hace imagen del *falo*.

¿Y cómo surge el deseo de ser o de tener el *falo*? A través de la dialéctica entre la necesidad y la demanda.

En la significación de la necesidad algo se pierde en la expresión de la demanda, no toda la necesidad pasa en la demanda, y lo que resta de la necesidad será reprimido en el inconsciente y constituirá el deseo. Lacan traduce con esto la “represión originaria” de Freud: “(...) que lo que está vivo en lo *urverdrängt* encuentra su significante por recibir la marca de la *Verdrängung* del *falo* (gracias a lo cual el inconsciente es lenguaje)” (Lacan, 1983: 286).

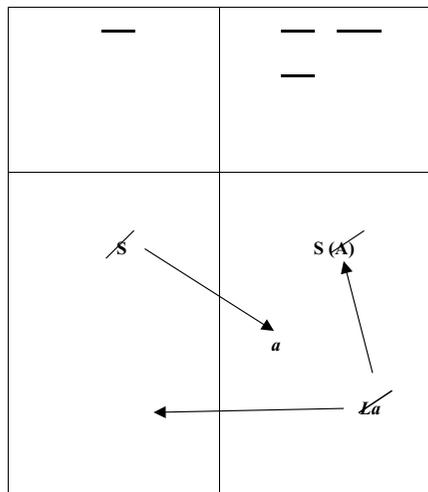
Se instauran dos posiciones sexuales que organizan el deseo del sujeto, un modo de desear masculino y otro femenino. Necesita señalar que aún el modo de desear femenino es fálico, totalmente fálico, exactamente como del lado masculino. Pero Lacan dice también; “por muy paradójica que puede parecer esta formulación, decimos que es para ser el *falo*, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, *concretamente todos sus atributos en la mascarada*” (Lacan, 1983: 288).

Lacan vuelve sobre este planteamiento en las *fórmulas de la sexuación*. Teoriza sobre los elementos que la mujer rechaza en la mascarada, que no están bajo la ley del *falo*, y que luego lo retoma en la

formulación de que “La mujer no existe” que produce en su Seminario XX.

En el *Seminario XX*, Lacan va más allá de toda esta imaginarización de la sexuación a través del Edipo, refiriéndose a una castración como necesidad, producida por el lenguaje mismo, por el hecho de que se habla.

En lugar de decir hombre y mujer dice: seres hablantes que se ponen en el lado izquierdo y seres hablantes que se colocan del lado derecho, refiriéndose al siguiente esquema, que se encuentra en la página 73, de su seminario *Encore*: (Lacan, 1975):



En este esquema podemos ver cuatro cuadrantes, arriba se expresan las formulas de la sexuación y abajo sus consecuencias en lo correspondiente al lado izquierdo, que es el masculino y el derecho el femenino.

En el lado izquierdo,

se lee: *Existe un sujeto que no está castrado*

se lee: *Todos los sujetos están castrados*

En el lado derecho:

se lee: *No existe un sujeto que no está castrado*

se lee: *No todos los sujetos están castrados*

En el lado masculino se ponen los seres hablantes que están totalmente bajo la ley del *falo*, de la castración, independientemente del hecho que sean biológicamente hombres o mujeres. Es el sujeto dividido por efecto del lenguaje y por eso castrado, como se ve en la presencia del símbolo \bar{O} y puede encontrar el otro sexo en el lado derecho sólo como *objeto a*, que causa su deseo, entonces no encontrará la totalidad del cuerpo del otro sexo. En este lado izquierdo se trata de un conjunto cerrado, fundado sobre la excepción del padre totémico, de la horda primitiva que plantea Freud en su texto “Tótem y Tabú”, que después de su asesinato funda la comunidad de hermanos e instauro la ley de la prohibición del incesto. El conjunto de los hombres es universal: están castrados todos. La excepción funda la regla de la castración para todos. Si todos están castrados se puede decir “el hombre”, porque todos posean la misma cualidad. Es decir, que la condición de ser hombre está dada por ese padre que no está castrado:

La castración funciona visiblemente como límite y afianzamiento de la posición masculina. Es el precio que hay que pagar para poder llamarse hombre y ser reconocido como tal, teniendo en perspectiva la necesidad de que al -menos- uno pueda escapar a ello, o que a cada hombre le ocurriera por lo menos en una ocasión que superara tal impotencia (André, 2002: 215).

En la palabra de Lacan:

A la izquierda, la línea inferior, \square indica que el hombre como todo se inscribe mediante la función fálica, con la salvedad de que esa función encuentra su límite, en la existencia de un x que niega la función \square : $\square \neq \square$. A eso se le llama la función del padre, -de dónde procede, por la negación, la proposición \square , que funda el ejercicio de lo que, con la castración, suple a la relación sexual – en tanto que esa relación no es inscribible en modo alguno. Por lo tanto, el todo descansa aquí en la excepción planteada como un límite a eso que niega íntegramente ese \square (Lacan, 1973: 74).

“La función paterna, incluye, para todos los otros, el fantasma de un *goce absoluto* (...) en consecuencia, ese goce de uno solo ordena para todos los otros un lugar de *goce inaccesible y prohibido*” (Dor, 2000).

Analizamos ahora las fórmulas del cuadrante de las mujeres. Citamos a Lacan:

A todo ser hablante, tal como está expresamente formulado en la teoría freudiana, le está permitido, sea quien fuere, tenga o no los atributos de la masculinidad atributos que quedan por determinar inscribirse en esta parte. Si se ha inscrito ahí, no permitirá universalidad alguna, será ese no-todo, en tanto tiene la opción de situarse en el \square o bien de no estar allí (Lacan, 1973: 74)

Estas dos fórmulas del lado femenino presentan una *singularidad*, no universalidad. Aquí no esta excepción que funda la regla, porque la doble negación de la proposición particular implica que no existe un x que sea una excepción a la función fálica: . No vale en este caso, como para los hombres, el que al menos un sujeto mujer escape a la castración. La proposición universal \square precisa que una mujer, a pesar de que no escapa a la castración, sin embargo, sólo parcialmente se sujeta a ella.

“La feminidad se revela en una división con respecto a la castración: una mujer se desdobra, antes de unificarse, bajo el significante “mujer”. En la parte inferior del cuadrante, esto se traduce por el hecho de que la mujer—expresión en la que hay que tachar el “la”, puesto que “la” mujer no existe-tiene relación, en su sexualidad, tanto con el significante fálico que un hombre puede encarnar para ella, como con el significante del Otro, del Otro que no existe en el nivel del goce” (André, 2002: 217).

El *falo* tiene como efecto escindir a “la” mujer entre el goce llamado propiamente fálico, y el goce del Otro. O “goce del cuerpo” es decir en relación con la falta del Otro: S (A). No se trata de un goce complementario al goce fálico, sino de un goce suplementario a él. Entonces aquí está la asimetría, a diferencia de la simetría que Lacan planteaba en “la significación del *falo*”. Sobre la existencia de este goce del Otro, Lacan se expresa así: “Del goce, entonces, cómo expresar lo que haría falta que no respecto a él sino por lo siguiente: si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese (...) *si hubiese otro*, pero no hay sino el goce fálico, (...) Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese (...) Supongan que haya otro, pero justamente no hay” (Lacan, 1973: 56). La suposición de Otro goce aparece como un efecto de significante del *falo*, fuera del lenguaje, en relación con el goce fálico, no complementario sino suplementario: sólo se puede evocar y situar, a partir de la castración.

“Por lo tanto, ni hablar de un goce del cuerpo del Otro, sino partir del goce sexual limitado por el órgano. Ni hablar de un goce no fálico, sino partir de la función fálica: «el ser no-toda en la función fálica, no quiere decir que no lo esté del todo, no es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más»” (André, 2002: 219).

Para resumir, diremos entonces que seres hablantes hombres serán quienes colocan a su *partenaire* como *objeto a*, causa de su deseo. Mujeres, quienes se relacionan con su pareja bajo la ley del *falo*, y que al mismo tiempo son *no-todas* bajo el *falo*, porque ellas pueden tener un goce Otro, suplementario, del cuerpo, relativo a la falta en el Otro: S (A).

Están entonces algunas formulaciones del pensamiento de Lacan que se articulan, entre sí.

La ley del *falo* rige para todos, hombres y mujeres.

La mujer no existe

La relación sexual no existe.

“La mujer no existe” implica la ausencia de universalidad y, consecuentemente, la existencia de la *contingencia* y de la *unicidad* en las mujeres. Sólo en este sentido no es posible que haya relación sexual. Para que hubiera relación sexual entre un hombre y una mujer sería necesario que *el hombre* en tanto elemento de una universalidad, entre en relación *con la mujer*, si fuera ella también elemento de la universalidad.

Se puede encontrar en Freud un antecedente de la teorización lacaniana del *Otro Goce* femenino, cuando dice: “¿Qué demanda la niña de su madre? La preferencia de la niña, a diferencia del varón por el juego de la muñeca. Suele concebirse como signo del temprano despertar de la feminidad. Y no sin razón. Empero, no debe pasarse por alto que lo que aquí se exterioriza es la actividad de la feminidad, y que esta predilección de la niña, tal vez atestigüe el carácter exclusivo de la ligazón con la madre, *con total prescindencia del objeto –padre*” (Freud, 1931: 237).

Una visión de la teoría *queer*

El planteamiento de algunos teóricos del *queer* nos llama la atención sobre el peligro de los estigmas, etiquetas, estereotipos, que como en el autismo llaman *estereotipias* a este movimiento repetitivo, oscilante, que es un movimiento del cuerpo que va de un lugar a otro sin variación, es decir, sin atreverse a decir palabra.

La teoría *queer* nos habla del la noción de género como constituyente de un primer momento de reflexividad (y una mutación irreversible respecto al siglo XIX). Con las nuevas tecnologías

médicas y jurídicas de Money, los niños “intersexuales”, operados al nacer o tratados durante la pubertad, se convierten en minorías construidas como “anormales”, en beneficio de la regulación normativa del cuerpo de la masa *straight* (heterocentrada). Cuando hablan de esta multiplicidad de los “anormales” plantean que es la potencia que, lo que se ha denominado “el Imperio Sexual”, intenta regular, controlar, normalizar. Haciendo historia de este Imperio de los normales refieren que desde los años cincuenta depende de la producción y de la circulación a gran velocidad de los flujos de silicona, flujos de hormonas, flujo textual, flujo de las representaciones, flujo de las técnicas quirúrgicas, en definitiva flujo de los géneros. Es verdad que no todo circula de manera constante, y además no todos los cuerpos obtienen los mismos beneficios de esta circulación: la normalización contemporánea del cuerpo se basa en esta circulación diferenciada de los flujos de sexualización. A esto reducen el concepto de “género”: dicen que fue ante todo una noción sexopolítica antes de convertirse en una herramienta teórica del feminismo americano. En los años 80 plantean en el debate que oponía a las feministas “constructivistas” y las feministas “esencialistas”, la noción de “género” va a convertirse en la herramienta teórica fundamental para conceptualizar la construcción social, la fabricación histórica y cultural de la diferencia sexual, frente a la reivindicación de la “feminidad” como sustrato natural, como forma de verdad ontológica.

¿Que es la teoría *queer*? En términos generales hay coincidencias y diferencias, como en toda teoría que se precie de serlo. Citaré aquí a una referencia muy importante que es una militancia política de esta teoría. Si bien es cierto que lo personal es político, en este caso la política *queer* merece atención porque se manifiesta en los espacios públicos, va a los juzgados, es decir, apela a la ley.

El género para la teoría *queer* ha pasado de ser una noción al servicio de una política de reproducción de la vida sexual a ser el signo de una multitud. El género no es el efecto de un sistema cerrado de poder, ni una idea que actúa sobre la materia pasiva, sino el nombre del conjunto de dispositivos sexopolíticos (desde la medicina a la representación pornográfica, pasando por las instituciones familiares) que van a ser objeto de reapropiación por las minorías sexuales. El cuerpo para ella no es un dato pasivo sobre el cual actúa el biopoder, sino más bien la potencia misma que hace posible la incorporación

protésica de los géneros. La sexopolítica no es sólo un lugar de poder, sino sobre todo el espacio de una creación donde se suceden y se yuxtaponen los movimientos feministas, homosexuales, transexuales, intersexuales, transgéneros, chicanas, poscoloniales... Las minorías sexuales se convierten en multitudes. “El monstruo sexual que tiene por nombre multitud se vuelve queer. El cuerpo de la multitud *queer* aparece en el centro de lo que podríamos llamar, para retomar una expresión de Deleuze/Guattari, un trabajo de “desterritorialización” de la heterosexualidad. Una desterritorialización que afecta tanto al espacio urbano (por tanto, habría que hablar de desterritorialización del espacio mayoritario, y no de gueto) como al espacio corporal. Este proceso de “desterritorialización” del cuerpo supone una resistencia a los procesos de llegar a ser “normal”. El hecho de que haya tecnologías precisas de producción de cuerpos “normales” o de normalización de los géneros no conlleva un determinismo ni una imposibilidad de acción política. Al contrario. Dado que la multitud queer lleva en sí misma, como fracaso o residuo, la historia de las tecnologías de normalización de los cuerpos, tiene también la posibilidad de intervenir en los dispositivos biotecnológicos de producción de subjetividad sexual. Esto es concebible a condición de evitar dos trampas conceptuales y políticas, dos lecturas (equivocadas pero posibles) de Foucault. Hay que evitar la segregación del espacio político que convertiría a las multitudes queer en una especie de margen o de reserva de trasgresión. No hay que caer en la trampa de la lectura liberal o neoconservadora de Foucault que llevaría a concebir las multitudes queer como algo opuesto a las estrategias identitarias, tomando la multitud como una acumulación de individuos soberanos e iguales ante la ley, sexualmente irreductibles, propietarios de sus cuerpos y que reivindicarían su derecho inalienable al placer. La primera lectura tiende a una apropiación de la potencia política de los anormales en una óptica de progreso, la segunda silencia los privilegios de la mayoría y de la normalidad (hetero)sexual, que no reconoce que es una identidad dominante. Teniendo esto en cuenta, los cuerpos ya no son dóciles. “Des-identificación” (para retomar la formulación de De Lauretis), identificaciones estratégicas, reconversión de las tecnologías del cuerpo y desontologización del sujeto de la política sexual, estas son algunas de las estrategias políticas de las multitudes queer” (Preciado, 2003).

Cito aquí su manifiesto: “Des-identificación. Surge de las bolleras que no son mujeres, de los maricas que no son hombres, de los trans que no son ni hombres ni mujeres”. En este sentido, si Wittig ha sido recuperada por las multitudes queer es precisamente porque su declaración “las lesbianas no son mujeres” es un recurso que permite combatir por medio de la des-identificación la exclusión de la identidad lesbiana como condición de posibilidad de la formación del sujeto político del feminismo moderno.

Identificaciones estratégicas: Identificaciones negativas como “bolleras” o “maricones” se han convertido en lugares de producción de identidades que resisten a la normalización, que desconfían del poder totalitario, de las llamadas a la “universalización”. Influidas por la crítica poscolonial, las teorías queer de los años 90 han utilizado los enormes recursos políticos de la identificación “gueto”, identificaciones que iban a tomar un nuevo valor político, dado que por primera vez los sujetos de la enunciación eran las propias bolleras, los maricas, los negros y las personas transgénero. A aquellos que agitan la amenaza de la *guetización*, los movimientos y las teorías queer responden con estrategias a la vez hiperidentitarias y postidentitarias. Hacen un uso radical de los recursos políticos de la producción performativa de las identidades desviadas. La fuerza de movimientos como *Act Up*, *Lesbian Avengers* o las *Radical Fairies* deriva de su capacidad para utilizar sus posiciones de sujetos “abyectos” (esos “malos sujetos” que son los seropositivos, las bolleras, los maricas) para hacer de ello lugares de resistencia al punto de vista “universal”, a la historia blanca, colonial y hetero de lo “humano”.

Afortunadamente, estas multitudes no comparten la desconfianza insistimos en ello de Foucault, Wittig y Deleuze hacia la identidad como lugar de acción política, a pesar de sus diferentes formas de analizar el poder y la opresión. A inicios de los años 70 el Foucault francés se distancia del Fhar a causa de lo que él llama “tendencia a la guetización”, mientras que al Foucault americano parecían gustarle mucho las “nuevas formas de cuerpos y de placeres” que las políticas de la identidad gay, lesbiana y SM habían producido en el barrio de Castro, el “gueto” de San Francisco. Por su parte, Deleuze criticaba lo que denominaba una identidad “homosexual molar”, porque pensaba que promovía el gueto gay, para idealizar la “homosexualidad molecular” que le permitiría hacer de las “buenas” figuras homosexuales, desde Proust al “travestí afeminado”, ejemplos

paradigmáticos del proceso de “llegar a ser mujer” que estaba en el centro de su agenda política. Incluso le permitiría disertar sobre la homosexualidad en vez de cuestionarse sus propios presupuestos heterosexuales (Wittig, 1992).

“Reconversión de las tecnologías del cuerpo: Los cuerpos de las multitudes queer son también reapropiaciones y reconversiones de los discursos de la medicina anatómica y de la pornografía, entre otros, que han construido el cuerpo hetero y el cuerpo desviado modernos. La multitud queer no tiene que ver con un “tercer sexo” o un “más allá de los géneros”. Se dedica a la apropiación de las disciplinas de los saberes/poderes sobre los sexos, a la rearticulación y la reconversión de las tecnologías sexopolíticas concretas de producción de los cuerpos “normales” y “desviados”. A diferencia de las políticas “feministas” u “homosexuales”, la política de la multitud queer no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales”: son las *drag-kings*, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-*ciborg*... Lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas. Esta reapropiación de los discursos de producción de poder/saber sobre el sexo es una conmoción epistemológica. En su introducción programática al famoso número de *Recherches* sin duda inspirado por el FHAR, Guattari describe esta mutación en las formas de resistencia y de acción política: “el objeto de este número –las homosexualidades hoy en Francia- no podía ser abordado sin poner en cuestión los métodos ordinarios de investigación en ciencias humanas que, bajo el pretexto de la objetividad, intentan establecer una distancia máxima entre el investigador y su objeto (...). El análisis institucional, por el contrario, implica un descentramiento radical de la enunciación científica. Pero para ello no basta con “dar la palabra” a los sujetos implicados lo cual es a veces una iniciativa formal, casi jesuítica sino que además hay que crear las condiciones de un ejercicio total, paroxístico, de esta enunciación (...). Mayo del 68 nos ha enseñado a leer en los muros y después hemos empezado a descifrar los graffitis en las prisiones, los asilos y hoy en los váteres. Queda por rehacer todo un “nuevo espíritu científico”. La historia de estos movimientos político-sexuales posmoneistas es la historia de esta creación de las

condiciones de un ejercicio total de la enunciación, la historia de un vuelco de la fuerza performativa de los discursos, y de una reapropiación de las tecnologías sexopolíticas de producción de los cuerpos de los “anormales”. La toma de la palabra por las minorías queer es un acontecimiento no tanto posmoderno como poshumano: una transformación en la producción y en la circulación de los discursos en las instituciones modernas (de la escuela a la familia, pasando por el cine o el arte) y una mutación de los cuerpos.

Desontologización del sujeto de la política sexual. En los años 90 una nueva generación surgida de los propios movimientos identitarios comenzó a redefinir la lucha y los límites del sujeto político “feminista” y “homosexual”. En el plano teórico esta ruptura tomó inicialmente la forma de un retorno crítico sobre el feminismo, realizado por las lesbianas y las post-feministas americanas, apoyándose en Foucault, Derrida y Deleuze... Se había iniciado la crítica radical del sujeto unitario del feminismo, colonial, blanco, emanado de la clase media-alta y desexualizado. Las multitudes queer no son posfeministas porque quieran o deseen actuar sin el feminismo. Al contrario, son el resultado de una confrontación reflexiva del feminismo con las diferencias que éste borraba para favorecer un sujeto político “mujer” hegemónico y heterocentrado” (Preciado, 2003).

El postulado queer: “No hay diferencia sexual”, plantea algo muy peligroso, desde mi punto de vista, la abolición de las diferencias, cualquiera de ellas de que se trate; culturales, sexuales, religiosas, nos acerca a un peligro homogenizador, que borra al sujeto, porque decir borrar al sujeto es decir eliminar la singularidad que lo constituye. Plantear que no hay diferencia sexual, sino más bien una multitud de diferencias, una transversalidad de las relaciones de poder, una diversidad de las potencias de vida. Y que estas diferencias no son “representables” dado que son “monstruosas” y ponen en cuestión por eso mismo no sólo los regímenes de representación política sino también los sistemas de producción de saber científico de los “normales”. Tiene sentido en tanto busca abolir las definiciones de mujer, hombre, y en ese sentido el psicoanálisis coincide, La mujer no existe, sólo se puede hablar de mujeres, en tanto cada una, una por una. Y que esto también aplica para los hombres, Lacan sostiene que la mujer se encuentra con “el hombre” sólo en la psicosis.

Y dan a esto una lectura de la diferencia, como una política de las multitudes *queer* como opositoras tanto a las instituciones políticas tradicionales que se presentan como soberanas y universalmente representativas, como a las epistemologías sexopolíticas heterocentradas que dominan todavía la producción de la ciencia.

También en el psicoanálisis hay reconsideración de la relación con la ciencia. Freud llama “la peste” al psicoanálisis porque relativiza el saber de la ciencia positiva, y dice que la ambigüedad hace parte del saber: en algún lugar el sujeto es ciego, movido por el inconsciente. Y para la ciencia es insostenible que exista un saber sin conciencia, cómo decir que no somos absolutamente dueños de nuestros actos, que nuestra voluntad no está totalmente bajo nuestra merced.

A manera de conclusión

Empezaré con una cita de Lacan que me parece ha sido una provocación para este tema de investigación: “Es verdad que si la relación sexual no existe, no hay damas. Este asunto de la relación sexual, si desde algún punto pude aclararse es justamente por el lado de las damas, se trata precisamente de desbrozar el camino de la elaboración del *no-todo*” (Lacan, 1975: 54).

Hay algo que da un testimonio deslumbrante de este *no todo*. Cambia de sentido cuando les digo: “Nuestras colegas, las damas analistas, ¿qué nos dicen de la sexualidad femenina? *no todo*... Es muy notable, ellas no han hecho avanzar ni un ápice la cuestión de la sexualidad femenina. Debe haber una razón interna, ligada a la estructura del aparato del goce”.(Lacan, 1975: 54).

El concepto de *sexuación* es un neologismo, acuñado por Lacan. En castellano en el diccionario de María Moliner, la palabra más cercana a ella es; *sexuado* dice: “Adjetivo, con diferenciación fisiológica de sexo”. Y la otra palabra que llama la atención en su definición es *sexualidad*: “circunstancia de tener uno u otro sexo. Conjunto de fenómenos biológicos, psicológicos, sociales, etc., relativos al sexo: La sexualidad del hombre” (Moliner, 2000).

Tampoco existe una referencia en el idioma francés, Luis Ermeta señala la aclaración de Eric Laurent quien confirma que *sexuación* no figura en el *Petit Robert*, ni en el *Littré* ni en el *Trésor de la langue française* (Ermeta, 2002).

Graciela Brodsky aborda el asunto de la sexuación planteando dos casos que parecen conectados y ser uno solo. Habla de María y de Sergio: María Patiño fue una campeona de atletismo que representó a España en los juegos olímpicos de 1988.

Después de haberse generado desde 1968 ante las autoridades olímpicas una protesta encabezada por mujeres, negándose a pasar por el examen para determinar el sexo de los competidores a través de una observación del cuerpo al desnudo ante el comité examinador. Así, en 1989, el comité olímpico internacional determinó una prueba de ADN para cubrir este requisito.

Resultó que horas después de pasar por la prueba, María Patiño fue expulsada de la competencia porque no había superado la prueba del sexo. Su apariencia y su fuerza eran la de una mujer, nadie hubiera supuesto que no lo era, pero el *test* había mostrado que sus células contenían un cromosoma masculino y de acuerdo con las normas del Comité no era una mujer.

Se le prohibió participar en las competencias a partir de ese momento, y se le retiraron los trofeos que había ganado; perdió incluso a su pareja y tuvo que dedicarse a otras actividades en la vida. Su carrera deportiva estaba acabada, excluida por una prueba biológica.

El asunto de María Patiño concluyó dos años y medio después con el reconocimiento de la Federación internacional de Atletas amateurs que la aceptó como mujer y en 1992 pudo nuevamente formar parte del equipo olímpico español, aun cuando el Comité Olímpico que había dictaminado se negó a revisar las normas del requisito de la prueba del sexo (Brodsky, 2002).

Esta historia fue narrada por Anne Fausto–Sterling en su libro *Sexing the body: gender politics and The construccion of sexuality*. Con su tesis de 1993, donde propone un más allá del sexo y del género, en lo que llamó *The sexual continuum* (la cual ilustra con una banda de *Moebius*), plantea reemplazar el sistema de dos sexos por otro donde coincidan cinco o seis: Hombres, mujeres, *herms*, *merms* y *ferms*, tesis que también generó un gran escándalo. Dicha tesis trata del sexo en cuanto a que éste “toca” algo del registro de lo que Lacan ha designado *Lo real* y el género como algo que se construye.

La distinción entre sexo y género ha ocupado un espacio importante en campos científicos como la psicología, la sociología, la antropología y diversas disciplinas desde los que las feministas

reflexionan acerca del asunto de las *diferencias sexuales* y el *género*. En la vida cotidiana en los Estados Unidos y en muchos países de Latinoamérica el uso de lo masculino como genérico se considera *políticamente incorrecto*. Esto incluye solicitudes de reformas constitucionales para que los mensajes estén dirigidos a ciudadanas y ciudadanos como tales. En México somos testigos de la aparición de esta tendencia en los discursos y en los escritos de la mayor parte de los funcionarios públicos actuales.

En el otro caso, Sergio, un niño de siete años, puede dar a conocer su deseo de *ser* una mujer. Lo llevan a consulta con un psicoanalista porque tiene problemas escolares y también porque prefiere jugar con las niñas. A veces le gusta vestirse de mujer y se pone pelucas para bailar como Xuxa y para que la miren.

La psicoanalista le expone la diferencia de los sexos y él afirma “Sí, yo quiero ser una niña. Mi madre tiene tres chicos y quiere una niña”. La psicoanalista plantea: “Sí, tú quieres ser esa niña que le falta a tu mamá”. El responde: “No, a mí me gustaría ser una niña”. Graciela Brodsky menciona que entre el *querer ser* de Sergio y el *yo soy* de María podemos ubicar la *sexuación* (Brodsky, 2002).

En psicoanálisis hablar de *sexuación* implica necesariamente la connotación subjetiva de la elección del sexo, en tanto es atravesado por un elección. Lacan lo ha llamado *asunción*. Podríamos hacer la analogía con lo que los anglo-estadunidenses, que es de donde proviene el concepto de *género*, han llamado *gender*. La *sexuación* tiene en cuenta la posición frente al significante fálico. En lo que tiene que ver con la implicación del cuerpo en su dimensión de *lo real*. La autora plantea el uso del concepto de *significación del pene* para denotar lo que hay de la *sexuación* entendida como el encuentro del cuerpo con el significante fálico (Brodsky, 2002).

Coincido con esta definición en tanto considero que la *sexuación*, como posicionamiento hombre o mujer (que como ya se ha descrito es una elección independientemente del cuerpo biológico), está ubicado en lo concerniente al goce sexual.

En la teoría psicoanalítica lacaniana *sujeto* es aquél que desea en acto. Se le nombra *sujeto* porque está sujetado al inconsciente, ha simbolizado la castración; la falta, a la hiancia, es *sujeto* del inconsciente un sujeto que nace de un resto, un resto que se crea por la imposibilidad de expresar en la demanda lo que está en la necesidad, es

decir, ese resto que crea su deseo. Un sujeto dividido entre su demanda (consciente) y su deseo (inconsciente) (Brodsky, 2002: 37).

El sujeto es en acto. Es en su elección en donde el sujeto se muestra como tal, cuando se muestra deseante es cuando asume la castración simbólica que ha experimentado.

Observado desde la perspectiva de las estructuras psíquicas podemos plantear que a las psicosis les correspondería un posicionamiento en el plano de lo imaginario y lo real que al estar separado del registro simbólico, no ha sido significado, se queda fuera de la cadena significante.

Al abordar los elementos de la sexuación, Brodsky señala tres elementos por considerar: la identificación, la elección y el reconocimiento. La sexuación en lo que se refiere a la identificación la ejemplifica a partir de lo que Lacan utiliza para explicar la posición del caso “Juanito” de Freud, quien responde a los emblemas de la masculinidad en el plano imaginario y sin embargo, aun cuando sus elecciones de objeto son heterosexuales su posición sexuada es femenina, en respuesta a la identificación de su deseo respecto al deseo materno.

En el caso de Schreber, en el plano de la psicosis, aun cuando se nombra “La mujer de Dios”, Brodsky señala que no lo lleva a una posición sexuada. La autora señala “una posición sexuada inconsciente”. Yo agregaría que toda posición sexuada es inconsciente, o para decirlo mejor está dada ahí, aun cuando ésta puede devenir consciente.

En cuanto al concepto de reconocimiento, la misma autora cita a Lacan en su seminario “Ou pire”: “El hecho de que los hombres y las mujeres sean reconocidos por lo que les distingue es un error que consiste en reconocerles función de criterios que dependen del lenguaje. Pero no son ellos quienes se diferencian, al contrario, se reconocen como seres hablantes cuando rechazan esa diferencia a través de la identificaciones”.

La sexuación desde estas tres perspectivas articuladas entre sí, supone el reconocimiento del propio sexo y como consecuencia la aceptación del sexo del Otro. Lo que querría decir que el hombre reconoce que hay mujeres, y aun cuando no es simétrica la diferencia una mujer reconozca que hay hombres. Agrego que implica además,

que ambos reconozcan que hay otras mujeres y otros hombres cuando nos encontremos con la estructura de la neurosis.

Es en la sexualidad femenina que se expresa la imposibilidad de la sexuación cuando se habla del “no-todo”, que es lo que se sitúa entre la determinación y lo imposible. Freud ya aborda esta complejidad al describir el sinuoso camino que atraviesa una niña para convertirse en mujer y el mismo Freud, como lo cita Frida Saal, sacó esta discusión del plano de lo biológico, “sin boleto de retorno” (Saal, 1998). El cuerpo es un elemento esencial atravesado por los tres registros que ya mencionamos (lo real, lo simbólico y lo imaginario), concepto que a mi modo de ver permite a Lacan revolucionar la teoría psicoanalítica.

La proposición lacaniana “No hay relación sexual” desde mi perspectiva puede vincularse a la proposición de “La mujer no existe”. La mujer no existe, existe *una* mujer. Esta puede mirarse desde distintas vertientes; no es posible definir lo que es la mujer, sólo desde la singularidad es posible acercarse a decir algo sobre alguna mujer. Y al mismo tiempo, hay cosas que se comparten entre las mujeres. No existe en tanto existe la asimetría entre un hombre y una mujer. No existe a partir de la afirmación de que desde el posicionamiento sexuado el lado mujer es *no-toda*, que se encuentra más allá de la relación con el *falo*. Se plantea una relación con lo *Uno*, que desde mi punto de vista tendría alguna relación con la maternidad, en tanto es el hijo aquello que ella tiene para sí, en su cuerpo, y que aun cuando en un momento simbolice la posesión del *falo*, atraviesa un momento de la posibilidad de estar fuera de la ley al tener al hijo no sólo simbolizado e imaginarizado, sino en algo que toca el orden de lo real del cuerpo de la madre.

¿Qué quiere la mujer? Esta cuestión la plantea Freud y él mismo asume que la deja sin respuesta: “Es la gran cuestión que queda sin respuesta”. Lacan lee en esta sugerencia de Freud una posibilidad de desvalorizar sus propios estudios sobre la sexualidad femenina (en su seminario *Aún*).

Cuando Freud plantea “la anatomía es destino” no se refiere, como ya se ha dicho, a la determinación biológica, sino a lo que él mismo llamó “las consecuencias psíquicas de la diferencia de los sexos”. A lo que Lacan responde con su teoría de la sexuación.

Montserrat Puig propone, dentro de la problemática de la sexuación, dos ejes esenciales: el cuerpo como representante de lo

pulsional y el *otro* como el representante de la castración del Otro. Como la existencia de la otredad a que da lugar la simbolización (Puig, 2002). Planteo articular una tercera dimensión: la construcción imaginaria del sexo, que en mi opinión puede llamarse *género*. Entre estos dos elementos de la problemática de la sexuación (la anatomía como real y la cultura como el imaginario), está la construcción de la subjetividad, como la creación de la singularidad del sujeto.

La dificultad de Freud de encontrar un correlato entre la posición femenina y una sexuación correspondiente, queda en el campo de las indeterminaciones y se establece como pregunta abierta, ¿qué es ser una mujer y qué quiere?

Para la mujer el hecho de que el goce fálico esté representado por el órgano fálico tiene implicaciones distintas que para el hombre. Sus referencias al *falo* nunca dejan de estar determinadas en cuanto a identificación, puesto que para ella, lo que representa la castración no se agota con el *falo* mismo, sino que es la ausencia, la falta lo que ella imaginaria y esta carencia es cambiante, siempre está mudando de un objeto a otro. En cuanto a la posición sexuada y el goce sexual, para Freud ambos sexos tienen como referente al *falo*. Para el hombre el acceso a la sexuación se realiza a través del camino que la castración permite transitar en la angustia de perder el órgano mismo, esto es ante la posibilidad fantasmática del incesto, o de otra forma de goce fuera de la ley. Lacan acentúa que la operación de la sexuación incluye necesariamente la castración.

Freud utiliza el término *Verneinung*, traducido como la aceptación, aunque negata, de la castración, que ocurre en la neurosis. Este concepto está planteado en contraposición con la *Verwerfung*, que es la desestimación de la castración y que se corresponde con la estructura de la psicosis. Lacan lo expone así; “ todo lo rehusado en el orden simbólico, en el sentido de la *Verwerfung*, reaparece en *lo real* (Lacan, 1984).

El mismo Lacan subraya el asunto de la identidad haciendo referencia a las teorías de Saussure, en relación al significado y el significante, quien dice: “Heráclito nos informa que si instauramos la existencia de las cosas en un perpetuo movimiento, de tal modo que nunca la corriente del mundo vuelva al pasar por la misma situación, es precisamente porque la identidad en la diferencia ya está saturada en la cosa”. De donde Hegel deduce: “El concepto es el tiempo de la cosa”.

En donde está el concepto no está la cosa; es el concepto el que lo representa. Para Lacan no hay imagen de identidad sino una relación de alteridad (Lacan, 1955).

La identidad es lo singular del sujeto incluye la sexuación, e incluye también la historia del sujeto. La identidad es un nombre. Por eso, para Lacan el concepto de *identidad sexual* no aparece en ninguno de sus textos y la relación de cada sujeto con su sexuación es indistinta de su anatomía, de su nombre y de los significantes que le han sido dados por la cultura. Léase cultura también como la historia particular del sujeto. Concluyo entonces que la semejanza, la identidad y la diferencia son tres elementos que articulados a un cuarto elemento el de la elección dan como resultado la sexuación.

¿Qué relación entre la diferencia sexual, el *género* el *queer* y el psicoanálisis?

Desde la perspectiva psicoanalítica lacaniana podría decir que el concepto de diferencia sexual el *género* y el *queer* paradójicamente confirman la afirmación de Freud de que el inconsciente se conoce un único sexo, el género masculino. Todo el debate del *género* y el *queer* lo demuestra, anula la diferencia sexual básica, reduciendo, el *género* uniformando la mujer la hombre, el *queer*, incrementando las diferencias entre las posiciones sexuales, de este modo, anularla. En la formulación de Lacan de la *sexuación* se confirma que todos los seres hablantes estamos, en el inconsciente, del lado masculino y las teóricas del *queer* y el *género* no escapan a esta ley del lenguaje, que dice que todos los seres hablantes se refieren al *falo*. ¿Qué mecanismo está en acto: *Verneinung*, *Verwerfung*, *Verleugnung*, negación, forclusión o desestimación? En cada sujeto se presume que hay una posición específica relativa a una de estas tres formas de relación con la palabra, con el significante *falo*, y con la necesidad de subjetivar las diferencias entre los sexos.

miriam@apol.org.mx

Miriam Gutiérrez Prieto. Psicoanalista. Maestra en Estudios de la Mujer, doctorante en Ciencias Sociales, UAM-X. Directora de la Asociación Psicoanalítica de Orientación Lacaniana, A. C.

Recepción: 05 de enero de 2005

Aprobación: 10 de febrero de 2005

Bibliografía

- Alerini, Paul (1993), "Ser loco, nacer loco. La locura", en *Artefacto*, Revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis, núm. 4, México: Sistemas Técnicos de Edición, Epele.
- Allouch, Jean (1995), *Marguerite Lacan la llamaba Aimée*, México: Sistemas Técnicos de Edición, Epele.
- André, Serge (2002), *¿Qué quiere una mujer?*, México: Siglo XXI.
- Assoum, Paul (1997), *Freud y la Mujer*, Madrid: Cátedra.
- Aulagnier, Piera (1994), *Un intérprete en busca de sentido*, México: Siglo XXI.
- Bachofen, Johann J. (2001), "Myth religion and mother right", citado en Mancilla Villa, Martha Lilia, *Locura y Mujer durante el porfiriato*, México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Baz, Margarita (2000), *Metáforas del Cuerpo*, México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Bleichamar Dio Emilce, Burín Mabel (1999), *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- Brerenzon, S. *et al.* (1997), "Prevalencia de trastornos mentales y variables asociadas en cuatro comunidades del sur de la Ciudad de México", en *Reporte interno*, México, DF: Instituto Mexicano de Psiquiatría.
- Brodsky, Graciela (2002), "La elección del sexo, la clínica de la sexuación: imposible y determinación", Documento de trabajo preparatorio, en *XII Encuentro Internacional del Campo Freudiano*, 20 y 21 de julio, París.
- Burín Mabel e Irene, Meler, (2001), *Género y Familia*, Buenos Aires: Paidós.
- Burín, Mabel *et al.* (1990), *El malestar de las mujeres*, Buenos Aires: Paidós.
- Canguilhem, G. (1984), *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo XXI.
- Caro Gabalda, Isabel (2001), *Género y salud mental*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cerejido Blank, Fanny (1995), *Diversos enfoques del trabajo con el paciente psicótico y su familia*, México: Siglo XXI.
- Chodorow, Nancy (1970), *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona: Gedisa.
- Climent, Catherine y Kristeva, Julia (2000), *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Davione, Françoise (2001), *Madre Loca*, México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Doping, María Teresa (1998), *El asesinato del deseo*, Sexualidad y cultura, México: Fontamara.
- Dor, Joel (2000), *Introducción a la lectura de Lacan II*, Barcelona: Gedisa.
- Dor, Joël (1998), *Introducción a la lectura de Lacan II*, Barcelona: Gedisa.
- Eco, Humberto (1992), *Los límites de la interpretación*, México: Lumen.
- Ellie Ragland-Sullivan (1991), *Jaques Lacan. Feminism and the problem of gender identity*, Reader in feminist Knowledge, Sneja Gunew; London and New Cork: Routledge.

- Erneta, Luis, "Sin subsumir; un debate vivo. La clínica de la sexuación: imposible y determinación" en Documento de trabajo preparatorio. XII Encuentro Internacional del Campo Freudiano 20 y 21 de julio 2002- París.
- Fernández, Ana María (1999), "De eso no se escucha: el género", en *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- Fernández Rivas, Lidia *et al.* (1992), *El Padre: Los modos de una ausencia*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Flax, Jane (1995), *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (1978), *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I. y II, México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1977), "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1977), "Más allá del principio de placer", en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1977), "Sobre la sexualidad femenina", en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fundación Mexicana para la Salud, Centro de Economía y salud, 1994, México.
- García-Ocejo, María José (2001), "Entrevista a Luce Irigaray y la construcción de una cultura democrática fundada en la diferencia", en "Triple Jornada", Suplemento de *La Jornada*, marzo, México, DF.
- Grath, E. *et al.* (1990), "Women and depression", Risk Factors and treatment Issues, en *Final Report of the American Psychological Association's National Task Force Woman and depression*, Washington.
- Hajer, Doris (1998), "Género y subjetividad: Psicoanálisis en un nuevo contexto", en *Revista Acheronta Psicoanálisis y cultura*, núm. 8, México.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (1997), "Mujeres y Hombres en México", México.
- Jiménez Guillén, Raúl (1996), *El método biográfico en el marco del construccionismo social en la familia*, México: CUEF.
- Jiménez, María (1991), "Entrevista a la Dra. Emilce Dio Bleichmar. Psicoanálisis y Feminismo: Aportes para la comprensión de la feminidad", en *Revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 2 , México: UAM, Xochimilco.
- Jullien, Philippe (1990), "Seminario, La función paterna", en *Transcripción de la versión oral en español*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos.
- Kristeva, Julia (1991), "El deseo de poder y el poder del deseo", en *Debate Feminista*, año 2, vol. 4, México: Metis, Productos Culturales.
- Lacan, Jaques (1971), *Escritos II*, México: Siglo XXI.
- Lacan, Jaques (1971), *Escritos I*, México: Siglo XXI.
- Lacan, Jaques (1975), *Le Seminaire, livre XX, Encore*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jaques (1955), *El Seminario, libro III, Las psicosis*, Barcelona: Paidós.
- Laing, R. D. y Esterson, A. (1995), *Cordura, Locura y Familia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lamas, Marta (1986), "La antropología feminista y la categoría 'género'", en *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, México.

- Lamas, Marta (1993), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". Este ensayo es una elaboración de la ponencia "Algunas dificultades en el uso de la categoría de género presentada en la sesión "Antropología de género, teoría y método", en XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y etnológicas, México.
- Lamas, Marta (2000), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Lara Cantú, María Asunción (1995), *¿Es difícil ser mujer?*, México: Instituto Mexicano de Psiquiatría.
- Lipovetsky, Pilles (1999), *La tercera mujer*, Barcelona: Anagrama.
- Malinowsky, Bronislaw (1962), *Sex, Culture and Myth*, Nueva York: Hartcourt.
- Mancilla Villa, Martha Lilia (2001), *Locura y mujer durante el porfiriato*, México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Mannoni, Maud (1996), *La primera entrevista con el psicoanalista*, Barcelona: Gedisa.
- Milagros Garretas, María (1994), *Nombrar el Mundo en Femenino*, Pensamiento de las mujeres y teoría feminista, España: Icaria.
- Mitchell Juliet y Jacqueline, Rose (eds.) (1983), *Jacques Lacan and the École freudienne*, Nueva York: Norton.
- Mitchell, Juliet (1976), *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona: Anagrama.
- Moliner, María (2000), *Diccionario del Uso del español*, Madrid: Gredos.
- Moliner, María (2000), *Diccionario del Uso del español*, Madrid: Gredos.
- Moreno, Hortensia (2000), "Trabajo Doméstico", en *Debate Feminista*, año 11, vol. 22, México.
- Nasio, Juan David (2001), *Un Psicoanalista en el diván*, Buenos Aires: Paidós.
- Nasio, Juan David (2001), *Los más famosos casos de psicosis*, Buenos Aires: Paidós.
- Navarro Marysa y Catharine R. Stimpson (comps.) (1999), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Perrés, José (2000), *La institucionalización del psicoanálisis*, tomo II, México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Preciado, Beatriz (2003), "Multitudes queer", Notas para una política de los "anormales", en *Revista Multitudes*, núm. 12, París.
- Puig, Monserrat (2002), *La dimensión de lo imposible en la sexualidad femenina*, La clínica de la sexuación: imposible y determinación. Documento de trabajo preparatorio, París: XII Encuentro Internacional del Campo Freudiano.
- Roudinesco, Elisabeth (2000), *¿Por qué psicoanálisis?*, Buenos Aires: Paidós.
- Rubin, Gayle (1990), "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Madrid.
- Saal, Frida y Marta, Lamas (1998), *La bella (in)diferencia*, México: Siglo XXI.
- Sánchez Gómez, Martha Judith (1989), "Consideraciones Teórico-Metodológicas en el estudio del trabajo doméstico en México", en *Trabajo Poder y Sexualidad*, México: Colegio de México.
- Sladogna, Alberto (2000), *Excluir la Locura de la ciencia y del psicoanálisis, ¿tiene la misma consecuencia?*, México: Artefacto.
- Vega, Patricia y Mirna, Servín (2001), "Ciencia y Género", en *La Jornada*, 4 de junio, México.
- Zaretsky, E. (1978), *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*, Barcelona: Anagrama.