

Segundo Encuentro Curioso: "El psicoanálisis y lo social". Cátedra 2 de Psicopatología de la UBA, CABA, 2019.

Psicoanálisis y feminismo en los años 60/70.

Noelia García Neira.

Cita:

Noelia García Neira (2019). *Psicoanálisis y feminismo en los años 60/70*. Segundo Encuentro Curioso: "El psicoanálisis y lo social". Cátedra 2 de Psicopatología de la UBA, CABA.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/segundo.encuentro.curioso/31>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ep9q/NEF>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título del trabajo: Psicoanálisis y feminismo en los años 60/70

Autor: Noelia García Neira

Eje: **Sexo-Género-Sexuación**

Sub-eje: Feminismo... ¿lacaniano?

Introducción

Los desarrollos lacanianos sobre la sexualidad femenina despiertan - desde principio de los años '60 hasta finales de los '70 - grandes controversias con el MLF (Movimiento de Liberación Femenina). Gran parte de las mujeres que integran este movimiento - muchas analizantes o discípulas de Lacan - emprenden un arduo trabajo para determinar una inscripción posible de la sexualidad femenina, más allá del orden fálico que solo logra nombrar a la mujer en tanto que "falta" y "castración", tal su punto de crítica al psicoanálisis. Tomaremos en esta oportunidad los lineamientos de Luce Irigaray como representante de dichos desarrollos en la temática.

Coordenadas históricas del debate

Luego de varios años de silencio, casi diez, dentro de la comunidad psicoanalítica francesa, Lacan abre nuevamente el olvidado debate de entreguerras anglo-vienes sobre la sexualidad femenina, principalmente en un seminario anual que dicta en la SFP (Sociedad Francesa de Psicoanálisis). En este contexto se comienza a organizar lo que dos años más tarde se verá materializado en el Congreso Internacional de 1960 en Ámsterdam, bajo el nombre de: "Coloquio internacional de psicoanálisis", y que puede verse reflejado en su escrito "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", del mismo año.

Así como en los años 30 el debate al seno del psicoanálisis entre Viena y Londres fue enriquecido por los movimientos sociales feministas, a partir de los años '60 acontece en Francia algo similar, ya que luego de la revuelta del mayo francés una parte de los feminismos presentes por aquella época - el llamado feminismo de la diferencia - se radicaliza en una doctrina de la sexualidad femenina y no sólo en los principios políticos del igualitarismo, presentes en el feminismo reformista anterior. En este sentido, el aumento de mujeres en la comunidad de la SFP y su constante interrogación sobre la experiencia femenina parecen indicar lo dicho (cf. Roudinesco 1988). Hacia fines de los años '60, "por primera vez el feminismo no da por sentado lo que es una mujer [en un intento de igualdad con el varón], sino que comienza a

captar la dificultad de su definición” (Musachi, 2001, 37; el agregado es nuestro)

Hacia 1970, los medios de comunicación hacen famosa la sigla MLF para designar el movimiento de liberación femenino, surgido luego de los episodios de mayo de 1968. Tal movimiento que propone un entrecruce entre la política y el psicoanálisis sirviéndose de las ideas de Lacan y Derrida, será fundado por tres influyentes mujeres: Antoinette Fouque, Monique Wittig y Josiane Chanel. La primera de ellas, analizante de Lacan, compartirá algunos trabajos con la filósofa Luce Irigaray (1974-77), quien comenzará a formar parte de la Escuela Freudiana de París. En 1974 Irigaray será expulsada por la posición disidente que adopta dentro de la escuela, sumado a la publicación de “Speculum de la otra mujer” un escrito que se declara abiertamente opositor a los lineamientos lacanianos y el resto de los miembros de la EFP.

Lo femenino como *Otro goce*, respecto del fálico

La lectura que anuda lo femenino a la posibilidad de ser/tener el falo, empieza a ser complejizada por Lacan a partir de su escrito “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (1960), donde se pregunta si todo lo pulsional en la mujer puede drenarse acabadamente en la lógica fálica; para terminar cimentando esta posición en los años 70, con los seminarios XVIII (1970-71) y XIX (1971-72), pero más específicamente en el seminario XX (1972-73) y en los escritos: “El Atolondradicho” (1972) y “Televisión” (1973), con la introducción de las formulas de la sexuación como herramienta conceptual para abordar lo femenino.

Este segundo momento en la diacronía lacaniana abre todo un matiz para pensar un haz de lo femenino que no se deja tomar por los desfiladeros del significante fálico, ya que se plantea como Otro absoluto – e incluso Otro para sí misma –, como Otro que mantiene para con lo simbólico una relación de diferencia radical (cf., Lacan, 1960, 695). Se trata, ya en este escrito, de un goce “envuelto en su propia contigüidad y que se realiza a porfía del deseo que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo” (Ibid., 698). Esto es un goce que no se deja limitar ni regular por la castración,

condescendiendo así en el deseo; por el contrario permanece abierto a la lógica infinita sin poder ser castrado, separado o cercenado del cuerpo por el significante.

Con las formulas de la sexuación en el Seminario XX, Lacan inaugura una clínica para pensar las diferentes posiciones sexuadas del sujeto, las mismas radican no en la diferencia anatómica sino en cómo esta se imprime en diferentes consecuencias psíquicas (cf. Freud 1932). Dicho de otra forma, la sexuación de un sujeto remite a la forma en que el lenguaje se ha apropiado de su cuerpo, que marcas de goce ha dejado sobre la carne del *parlêtre*. De esta forma, el concepto de sexuación se anuda al significante y al goce, en tanto implica por un lado el modo de inscripción al significante fálico y por el otro un asunto de cuerpo (cf. Miller 1998). La asunción del sexo, entonces, estará determinada por una singular elección frente a lo real del goce de cada quien, más allá del sexo biológico y las identificaciones imaginarias de género. Esta elección de goce bascula a un lado y otro de las formulas de la sexuación, separando el goce fálico, del Otro goce esencialmente localizado en el lado femenino. Si se elige el primero estamos de lleno en la lógica del “para todos” de la castración que regula el goce y el deseo dándole una medida fálica, cerrada y limitada. En cambio, en Lacan el lado femenino se tiñe de cierta opacidad y enigma al plantear que este goce se deja tomar, pero *no todo* por la castración; suplementariamente la mujer experimenta un goce que “no eleva su vaina al significante” (Lacan 1972, 489). Este Otro goce o goce propiamente femenino se presenta en relación a una apertura infinita, ilimitada y al extravío, pero no en relación a lo basto del mismo, sino por carecer de las coordenadas simbólicas que en el lado hombre funcionan como tope cuantificador del goce; es en este sentido que Lacan toma la experiencia mística como paradigma de dicho goce Otro. Esto mismo llevará a decir a Lacan su tan mentado axioma “La Mujer no existe” o para proponerlo en otros términos: “Solo hay mujer excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras...” (Lacan, 1972-73, 89); en tanto no hay un conjunto cerrado que la determine, el “para todos” por igual con ellas no funciona ya que cada una es excepcional a las reglas universales de lo simbólico (cf. Lacan 1972-73).

Lo femenino como *Espéculo curvo*

Irigaray, presenta una de las lecturas más críticas particularmente en *Speculum de la otra mujer* (1974) y *Ese cuerpo que no es uno* (1977) – a lo que considera los ideales “falocéntricos” del psicoanálisis freudiano y lacaniano, afirmando que la opresión de lo simbólico recae sobre la mujer al despojarla de una representación que le sea propia y al mal decirle bajo la égida del falo. Propone entonces un *discurso* propio de lo femenino que lejos de reflejarse en el espejo plano del hombre – autenticándolo a su vez por la negativa que ella representa como no fálica – , se defina por el espéculo curvo de ese sexo que le es propio y no una mera variación del masculino (cf. Irigaray 1977, 43). Se trata de “renombrar” o “reescribir” el cuerpo femenino que es múltiple, fluido y abierto, donde el goce se encuentra en el erotismo de las caricias vaginales, de los pechos, el tacto vulvar y la entre abertura de los labios (cf. *Ibíd.*, 17). Irigaray propone para esto una vuelta al “origen” femenino en su estrecho vínculo con el cuerpo de la madre, cierta identidad femenina surge de esta relación “mujer a mujer” previa al Edipo, donde un cuerpo y otro se encuentran indiferenciados. Este lazo amoroso constitutivo de la sexualidad femenina que ha sucumbido a la ley prohibitiva del padre y que la autora proclama no debe ser abandonado, es lo que se encuentra en la base de la homosexualidad femenina.

En este sentido Irigaray hablará de un “lesbianismo primario”, un amor intenso y arcaico por la madre, que subyace a todo deseo lésbico. Incluso este deseo se vuelve constitutivo de la sexualidad femenina, pero ha sido reprimido y suplantado por la cultura patriarcal del amor al padre totémico, sin miramientos al un matricidio original:

“...cuando Freud describe y teoriza, particularmente en *Tótem y Tabú*, el asesinato del padre como fundador de la horda primitiva, olvida un asesinato más arcaico: el de la mujer - madre, necesario para el establecimiento de un determinado orden en la ciudad” (*Ibíd.*, 1985, 35)

Toma para explicar esto el asesinato de Clitemnestra por su hijo Orestes, asesinato de una madre pasional, que al verse subyugada por el culto fálico, deviene madre virginal e ideal dentro de la sociedad patriarcal, según Irigaray.

Interrogantes...

Desde las coordenadas conceptuales planteadas en el apartado anterior, lo femenino queda para Irigaray definido en relación a cierta corporeidad original y como esta se entrama al lazo cuerpo a cuerpo con la madre en la instancia pre-edípica. Siguiendo esta lógica nos encontramos con el eco del debate de los años 30 en torno a la sexualidad femenina. Irigaray afirma, al estilo de Jones y Karen Horney, una feminidad en el origen, cimentada en la lógica del órgano real, o para ser más específicos en este caso, en la lógica múltiple e infinita de varios órganos de goce: labios, vulva, clítoris y vagina. Dicha posición entraña, en palabras de Lacan, el riesgo de apelar “del inconsciente a la voz del cuerpo, como si precisamente no fuese del inconsciente de donde el cuerpo cobra voz...” (Lacan, 1972, 488). No se trata en este punto del cuerpo vivo real sino de las consecuencias psíquicas, en términos de goce, que se produzcan de su encuentro con el significante. “Solo en ese sentido la anatomía es el destino, comporta ya el *tomé* (tomo) que es corte lenguajero del significante sobre el cuerpo del viviente...” (cf. Schejtman, 2015).

El recurso a lo materno en cuanto a lo femenino vemos se repite en la historia, Freud no es el único que queda atrapado en ese atolladero, también lo encontramos en los desarrollos de Deutsch en el debate de los años 30 antes mencionado, y en este caso también está presente en Irigaray. Se trata de una mixtura entre lo materno y lo femenino que conlleva las huellas del estrago. Cuando justamente sería algo en relación al deseo femenino lo que salvaría a una mujer de quedar devorada por la totalidad materna (cf. Lacan, 1956-57).

Para finalizar, lo femenino y la caracterización freudiana como falta o carente de representación; o su lectura lacaniana como lo radicalmente Otro o heterogéneo a la lógica del falo, tan cuestionada desde el feminismo en todas sus épocas podría entenderse de otra manera. Que algo falte o no logre ser atrapado por la lógica de un sistema determinado no implica un déficit para ese elemento, sino tal vez la incapacidad misma del sistema para leerlo bajo sus términos (cf. Barros, 2011). Lo femenino permanece como territorio “incolonizable”, al decir de Pommier (2018), resistiendo a su abordaje y explicación, ya sea vía el falo, el cuerpo orgánico o lo materno.

Bibliografía

- BARROS, M (2011). *La condición femenina*. Buenos Aires: Grama Ediciones
- FREUD, S. (1932). Sobre la sexualidad femenina. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrourtu. t XXI
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum de la otra mujer*. Madrid: Ed Akal. 2007.
- IRIGARAY, L. (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Ed. Akal. 2009
- IRIGARAY, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre*. Barcelona: Ed. De les dones. 2009
- LACAN, J. (1960). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En *Escritos 2*. Argentina: Siglo XIX, 2008.
- LACAN, J. (1971-72) *El Seminario XIX : O peor...* Buenos Aires: Paidós, 2014
- LACAN, J. (1973-74) *El Seminario XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2001
- LACAN, J. (1972) El Atolondradicho. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (1973) Televisión. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, J. A. (1997-98). *El partenaire-síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alan Miller*. Buenos Aires: Paidós. 2008.
- MUSACHI, G (2001). *Mujeres en movimiento. Eróticas de un siglo a otro*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.
- POMMIER, G. (2018). *Lo femenino una revolución sin fin*. Buenos Aires: Paidós
- ROUDINESCO, E (1988) *La batalla de cien años*. Madrid: Fundamentos, T. I.
- SCHEJTMAN, F (2015) *Notas sobre diagnóstico y sexuación*. En <https://www.aacademica.org/fabian.scheitman/17.pdf>