

I. Historia del lesbianismo.

1.1 Origen del término "lesbiana".

La palabra lesbiana viene del latín *lesbia* que designa nombre de mujer, *lesbias*, mujer de Lesbos (isla del mar Egeo) y *lesbis*, la lesbia (Safo) (Pimentel, 1999). El pequeño Larousse (2000) define "lesbiana" como mujer homosexual. El Diccionario Enciclopédico Salvat (1955) define la palabra "lesbio o lesbia" como el amor sexual entre mujeres, porque se supone que Safo, la poetisa de Lesbos, era practicante del mismo. De tal modo que la palabra "lesbiana" debe su origen del nombre de la isla Lesbos, en el Mar Egeo, cerca de la tierra firme de Grecia. Hacia el año 590 A. C., muchas de las jóvenes habitantes de la isla, discípulas de Safo⁹, se entregaban a mutuas prácticas sexuales (Caprio, 1971). De ahí que la definición de la palabra tenga relación con la homosexualidad entre mujeres (Encyclopedia Britannica online, 1999).

Es interesante encontrar la afirmación de que esta palabra aparece una vez en el siglo XVI en la obra de Brantome, pero no fue de uso corriente hasta el siglo XIX (Brown citada por Alfarache, 2000) por los sexólogos de la época que hacían prácticamente de ella una referencia a una patología sexual, cuando Brooten (1996) ha documentado que el uso de esta palabra para designar el amor entre mujeres data de la antigüedad griega y romana. Esto indica lo poco que se ha desarrollado el estudio histórico sobre el homoerotismo femenino y las lagunas y confusiones que todavía existen acerca de él.

Brooten (1996) realiza un estudio acerca del homoerotismo femenino en la antigüedad examinando tanto textos cristianos tempranos como textos no cristianos anteriores y contemporáneos al inicio del cristianismo, incluyendo textos griegos, romanos y egipcios. Ella opina que los antiguos y tempranos nombres medievales griegos y latinos

que designan a una mujer que tenía relaciones sexuales con otra mujer presentan para el investigador contemporáneo ciertos problemas de entendimiento. Estos nombres incluyen: del Griego *hetairistria*, *tribas*, *dihetaristria*, y *Lesbia*; y del Latín *tribas*, *frictrix/fricatrix*, y *virago*. A pesar de que Platón usaba el término *hetairistria* (relacionado con *hetaira*, que puede significar tanto “cortesana” como “acompañante”), los escritores posteriores raramente usan *hetairistria*. Las fuentes griegas emplean generalmente *tribas*, que probablemente deriva del verbo *tribó*, “frotar” (quizás porque las mujeres se estimulaban sexualmente una a otra a través de frotar el área genital), pero también puede derivar de *tribakos*, “experimentada” (quizás en el sentido de bisexualidad, es decir, experimentada con ambos sexos, hombre y mujer). Un diccionario Bizantino del siglo V iguala el término *dihetaristria* con *tribas*: “mujeres que, como los hombres, se orientan a las mujeres como compañeras para el sexo, tal como sucede con las *tribades* (plural de *tribas*)” (Lane citado por Brooten 1996, p.5). De manera similar, un comentador del autor Luciano del siglo segundo interpreta *hetairistria* como “las mismas que también son llamadas *tribades*”. El comentador luego explica que ellas “vergonzosamente se frotan juntas (*syntribesthai*) una a otra” (Rabe citado por Brooten 1996, p.5). En la misma vena, un comentador medieval del escritor cristiano del siglo segundo Clemente de Alejandria iguala *tribades*, *hetairistriai*, y *Lesbiai* (plurales de *hetairistria* y *Lesbia*), que es el testimonio conocido más temprano de “Lesbiana” (literalmente, “una mujer habitante de Lesbos”) para una mujer eróticamente orientada hacia otra mujer.

Los autores latinos usan *tribas* como una palabra prestada, lo que sutilmente subraya su visión del amor sexual entre mujeres como un fenómeno extranjero, algo en lo que las matronas romanas propias no debían involucrarse. El escritor cristiano temprano Tertulliano emplea el término *frictrix*, y un trabajo astrológico antiguo llamado *El libro de*

Hermes Trismegistos usa una variante de éste, llamada *fricatrix*; ambos términos están probablemente relacionados con el verbo *frico*, que significa “frotarse”. El astrólogo Frimicus Maternus usa el término *virago*, esto es, una mujer que tiene cualidades masculinas, como un comentario al Griego *tribas* (Brooten, 1996).

Para Brooten (1996) todos estos nombres demuestran que la gente en el antiguo Mediterráneo tenía el concepto de una orientación erótica con respecto a las mujeres. Hablaban de actos sexuales individuales y también designaban con términos específicos a las mujeres que se involucraban en ellos.

Estos términos abren la pregunta de si un mismo término debe ser utilizado para designar sólo a una o a ambas mujeres de la pareja sexual. Brooten (1996) encontró en las fuentes que utilizó diferentes posturas con respecto a esto. Algunas fuentes utilizaban la misma palabra, por ejemplo *tribades* (plural de *tribas*) para referirse a ambos miembros de la pareja, mientras que otras utilizaban este nombre únicamente para designar a aquella mujer que fuera la “activa” o “masculina”.

La polémica con respecto al significado de estos nombres dados a las mujeres que tenían relaciones sexuales con otra en la antigüedad, a la que Brooten alude, se debe en primer término a que no se tiene ninguna evidencia de mujeres que estuvieran orientadas homoeróticamente a otra mujer que se refirieran a sí mismas como tribades o fricatrices, por lo que no se puede saber si así lo hacían o si estos términos eran solamente utilizados por sus oponentes para referirse a ellas. Brooten pone un ejemplo para explicar lo problemático de las interpretaciones de los términos antiguos. Menciona al poeta Latino Martial, quien representa a una tal Philaenis, *tribas* de las más *tribades* como sexualmente agresiva hacia niños como niñas. Para empezar, en el período Romano las descripciones acerca del homoerotismo femenino en la mayoría de los escritores presentan a mujeres

adultas que tenían relaciones sexuales con otra mujer adulta, no con niñas, y ciertamente no con niños. Mientras que la pederastia servía como modelo para mucha de la discusión acerca de las relaciones sexuales entre hombres en Grecia y Roma (lo cual no quiere decir que esta fuera la única realidad para el homoerotismo masculino de aquella época), los autores antiguos raramente mencionaron la pederastia en conexión con el homoerotismo femenino. ¿Cómo traducir entonces *tribas*? ¿Cómo interpretarían los lectores de Martial ese término? Brooten (1996) propone que varias cosas pudieron suceder: puede ser que sus lectores interpretaran el tipo de actividad sexual de la llamada Philaenis como una manifestación del estilo sarcástico y erótico del autor, o bien que relacionaran el término con una mujer fálica cuyo apetito sexual era tal que tenía relaciones sexuales niñas y además con niños.

Brooten (1996) define el término “lesbiana” para su estudio en su sentido medieval de una mujer que “se comporta como un hombre” (i.e., usurpa el rol cultural masculino) y “se orienta hacia compañeras sexuales femeninas para el sexo”¹⁰ (p.17).

La terminología para el homoerotismo femenino está distribuida de manera diferente históricamente que aquella terminología utilizada para el homoerotismo masculino. Brooten (1996) establece que los escritores usaban el término *tribas* y sus derivados etimológicos *tribada*, *tribadico*, y *tribadismo* desde el periodo Romano hasta bien entrado el siglo veinte. Y tal como se vio anteriormente, la palabra griega *Lesbia* aparece en una nota marginal medieval a un comentario de Clemente de Alejandría acerca de las mujeres que se casaban con otra mujer. “lo cual hace que etimológicamente el termino ‘Lesbiana’ sea el mas antiguo de los términos actualmente utilizados para personas en relaciones con personas de su mismo sexo” (Brooten. 1996, p. 22). En contraste, *gay* tiene varios cientos de años de antigüedad, mientras que ‘homosexual’ es una invencion del

siglo XIX” (Boswell citado por Brooten, 1996, p. 337) y está más asociado al homoerotismo masculino.

También, con respecto a la terminología para el homoerotismo femenino, Brooten (1996) argumenta que nadie ha demostrado aún un rompimiento decisivo en el desarrollo entre la antigüedad tardía y el periodo Bizantino que requiera que hablemos de *tribades* para la antigüedad y *Lesbiai* para la Edad Media. De hecho, las fuentes Bizantinas que Brooten cita definen como sinónimos *tribades*, *hetairistriaí*, *dehetaristriaí*, y *Lesbiai*. El término *Lesbia* en el sentido de una mujer eróticamente orientada hacia mujeres aparece hasta el período Bizantino, porque los escritores sólo gradualmente comenzaron a desacreditar a Safo como homoerótica, y por lo tanto a asociar Lesbos con homoerotismo. Sin embargo esta asociación tiene fuentes antiguas, ya que Luciano de Samosata (Siglo II D.C.) define *hetairistriaí* como “mujeres que lucen como hombres en Lesbos, que no están dispuestas a sufrir lo por parte de un hombre, que sólo se acompañan de mujeres, como si ellas mismas fueran hombres” (citado pro Brooten, 1996, p.23).

Brooten (1996) indica que los términos para el homoerotismo femenino (*tribas*, *frictrix/fricatrix*, y *Lesbia*) y sus derivados modernos tienen largas vidas. Y en la misma línea opina que con esta longevidad de términos el amor sexual entre mujeres ha experimentado menos giros decisivos en la historia que aquellos entre mujer y hombre o entre hombre y hombre. Así, Brooten (1996) afirma:

Si la condena del amor sexual entre mujeres está atada a estructuras sociales de dominación masculina y subordinación femenina a través de aquellos periodos y regiones, como demostraré que es en el mundo mediterráneo de los periodos Romanos y Bizantinos tempranos, por lo tanto se puede esperar una falta de

importantes puntos de cambio. A pesar de que las circunstancias de ciertas mujeres sufrían cambios durante dichos períodos, permanecieron intactas las estructuras sociales fundamentales de dominación masculina y continuó siendo enérgica la oposición al amor entre mujeres. (p. 24)

Los primeros estudios científicos sobre el lesbianismo en el siglo XIX fueron estimulados por el creciente número de divorcios que iniciaron maridos cuyas mujeres se habían enamorado de otras mujeres. En 1869, Westphal catalogó el lesbianismo como "anormalidad congénita" (Mogrovejo, 2000, p. 30). En 1894, Krafft-Ebing coloca al lesbianismo en el mismo nivel patológico que la bestialidad y la violación: "De acuerdo con lo que la experiencia enseña puede decirse que, entre los actos sexuales que suceden, violación, mutilación, pederastia, *amor lesbicus*, y bestialidad pueden tener una base psicopatológica" (citado por Bristow, 1997, p.26).

En 1862 Heinrichs Ulrichs acuñó el término *urning*, para hombres que aman a otros hombres, y *dioning* para el hombre que ama a una mujer. Su teoría posteriormente incluyó el término *urninde*¹¹ para designar a las mujeres que aman a otra mujer. Estos términos son los precursores, respectivamente de los términos homosexual y heterosexual (Katz, 1996).

En una carta a Ulrichs en 1868, Karl Maria Kertbeny, es el primer autor conocido en utilizar de manera privada los términos homosexual y heterosexual. Homosexual se refería a los actos eróticos de hombres con hombres o mujeres con mujeres, y heterosexual se refería a actos eróticos de hombre con mujer y viceversa. Para él la heterosexualidad definía la forma innata de satisfacción sexual de la mayoría de la población, sin embargo, ésta no eran normativa (Katz, 1996).

Kertbeny (*op. cit.*) utilizó por primera vez de manera pública el término homosexual en 1869. La proclamación pública de la existencia de la homosexualidad precedió al descubrimiento público de la heterosexualidad. El primer uso público del término heterosexual de Kertbeny fue en 1880 en Alemania, en una defensa pública de la homosexualidad (Katz, 1996).

En 1869 los psiquiatras empezaron también a proporcionar nombres públicos a estos fenómenos. Ese año el Dr. K. F. O. Westphal por primera vez nombró una emoción a la que llamó "sentimiento sexual contrario". Esa emoción era contraria al adecuado y productivo sentimiento sexual de hombres y mujeres. En 1871, se tradujo al inglés el término de Westphal como "proclividad sexual invertida". En 1897, Havelock Ellis utilizó por primera vez "inversión sexual" en un trabajo inglés publicado. Esto inauguró 100 años de tradición en la cual la homosexualidad fue considerada un enigma, algo que requería explicación, mientras que la heterosexualidad era lo dado (Katz, 1996).

Fue en ese siglo en el cual las profesiones médicas, psiquiátricas y sexológicas utilizaron las palabras "homosexual" y "lesbiana" para designar a ciertas prácticas sexuales que eran consideradas como patológicas. Sin embargo, en 1973 la *American Psychiatric Association* (A.P.A.) suprimió la homosexualidad de su lista de patologías mentales, y en 1975 la eliminó de su nosología patológica. Para 1998, la APA condenó formalmente toda tentativa de "curar" la homosexualidad (Castañeda, 1999, p. 30).

Fue también en el siglo XIX cuando Freud crea el psicoanálisis. En ese momento en que la sexología se limitaba a describir sus patologías sexuales, el psicoanálisis se enfocó a entender la psicogénesis del erotismo humano y no fue sino hasta 1920 que Freud decididamente se pronuncia "sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina".

1.2 Estudios sobre la historia del lesbianismo.

La historia del lesbianismo se ha tomado su tiempo para encontrar un lugar en el ámbito académico, pero finalmente lo está haciendo. Sin embargo, tiene sus vicisitudes hablar sobre el sexo para las mujeres desde el punto de vista histórico primero, porque muchos de los textos, sino es que, en algunos momentos históricos, todos, están escritos por hombres. También porque cuando se habla de las prácticas eróticas de las mujeres se hace una generalización forzada en el sentido de que si hay algo que documente la posibilidad de argumentar acerca de éstas, comúnmente se trata sobre mujeres de cierto estrato social. Hay poca información acerca de las mujeres de bajos recursos, mujeres obreras por ejemplo. Otro factor es que la investigación histórica en ciertas ocasiones ha estado influida por una búsqueda de reivindicación a las mujeres o a las lesbianas, por lo que “se escudriña en el pasado para encontrar mujeres que cumplan con las expectativas del presente” (Vicinus citada por Donoghue, 1993, p. 23). Pero el campo ya está abierto y ya hay investigaciones y teorizaciones como para comparar y cuestionar.

Hay dos temas en relación con la historia del lesbianismo que han causado debate entre las investigadoras. El primero se refiere a delimitar la condición social del amor entre mujeres, es decir, como era considerado este hecho por la sociedad, ¿era repudiado, ignorado, aceptado o solo tolerado?

Faderman (1981), que realiza una de las primeras investigaciones históricas del lesbianismo y que se aboca al periodo desde el Renacimiento hasta 1981, año en que publica su libro *Surpassing the love of men*, opina que hubo un tiempo en que el hecho de que una mujer amara apasionadamente a otra era considerado “normal” y que no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, con la participación de los sexólogos, cuando este

amor comenzó a ser considerado mórbido o patológico, esto principalmente detonado como reacción frente a un feminismo ascendiente que era amenazante.

La autora enfocó su estudio en gran parte a la amistad romántica entre mujeres, la cual ella consideraba la forma típica del amor entre mujeres pre-moderno. Argumenta que en Inglaterra, en las clases medias y altas, la amistad romántica era vista como inofensiva; en el peor de los casos, insignificante y en el mejor de los casos, como uno de los lazos sociales más edificantes hasta antes de fines del siglo XIX.

A pesar de que Donoghue (1993) manifiesta que ella no ha encontrado una respuesta simple a si el amor entre mujeres era socialmente aceptado, ya que hay casos particulares en que sí lo era, ella afirma que su investigación, la cual se centró en las representaciones de la cultura lesbiana en los textos ingleses entre 1668 y 1801, encontró que mucho antes de las publicaciones de los sexólogos de finales del siglo XIX ya había una variedad de términos para la pasión sexual entre mujeres, así como etiquetas específicas para el tipo de mujer que se considerara que se inclinaba a amar y tener sexo con otra mujer. Esto demuestra que el erotismo entre mujeres en los siglos XVII y XVIII no era tan silencioso e invisible, ni tan tolerado como algunos han argumentado. Para ella la "inconsistencia y contradicción marcaron este espacio en el pensamiento inglés, probablemente porque el amor entre mujeres podía ser visto o como apoyo o como amenaza al status quo patriarcal" (Donoghue, 1993, p. 7).

Por otro lado Brooten (1996), en su estudio, encontró que el amor entre mujeres era condenado por escritores antiguos de todas las tradiciones y filosofías, a diferencia de la postura que se tenía con respecto a las parejas hombre-hombre que eran promovidas por algunos autores antiguos mientras que otros las rechazaban. Incluso, uno de los resultados centrales de su estudio fue que el disgusto cristiano hacia el amor entre mujeres difiere

poco de sus variantes no cristianas. La razón central para la condena del amor entre mujeres era la trasgresión de los roles de género.

La autora también encontró algunos textos antiguos que hablan sobre el matrimonio entre mujeres. Ella los interpreta tomando en cuenta que las leyes que regían en la antigüedad eran particulares, por ejemplo, de acuerdo a la ley romana, griega y egipcia el matrimonio era un asunto de ley privada, es decir que un hombre y una mujer podían crear un matrimonio legalmente válido a través de una ceremonia privada o simplemente por vivir juntos. Concluye que estas uniones entre mujeres gozaban de cierto nivel de tolerancia, lo que también explica la furia con la que ciertos autores antiguos la atacaban.

Ubicar este aspecto de rechazo social en general es importante en la historia del lesbianismo; para empezar queda probado que desde la antigüedad la sociedad tenía conocimiento de la existencia de éste. Brooten (1996) señala que mientras que en la literatura griega y latina del período pre-romano hay muy pocas referencias al homoerotismo femenino, la conciencia de las relaciones sexuales entre mujeres se incrementa dramáticamente en el período Romano.

Pero también queda claro que la postura social y cultural en general ante el amor entre mujeres, aunque en casos particulares era tolerado o hasta aceptado con gusto, y aunque hubo una época en la que las amistades románticas entre mujeres eran consideradas adecuadas, es de condena y rechazo, sobre todo cuando el factor de unión sexual es ineludible.

Es interesante encontrar que Brooten (1996) señale en su estudio que ella no encontró evidencia alguna de organizaciones políticas en la antigüedad creadas para promover los derechos lesbianos, ni tampoco hay evidencia suficiente para hablar de una cultura lesbiana. Esto significa que lo que sí implica un quiebre histórico decisivo es el

momento en que la mujer logra tener voz y voto, lo que le permite pasar de estar ubicada en la total sumisión a comenzar a tomar decisiones que tienen repercusiones sociales. Esta es una revolución cultural que aún ahora sigue impactando a las relaciones humanas en diversos aspectos esenciales.

Otro de los aspectos que han causado controversia en las investigaciones históricas sobre el lesbianismo es la cuestión de la identidad lésbica. ¿Había en aquellas mujeres que amaban a otra mujer o que realizaban actos sexuales con otra mujer alguna noción de ubicación en un grupo particular dado debido a su deseo erótico? El hecho de que muchos de los textos en que se han basado las investigaciones han sido escritos por hombres implica que no se tiene suficiente información directa de las mujeres como para conocer su experiencia particular, sin embargo lo interesante es cuestionar si culturalmente habría, como lo hay en la actualidad, una cierta asignación de una identidad social particular a sujetos que emprendían determinados actos sexuales y una cierta noción de trasgresión en las mujeres que los realizaban.

En su investigación Donoghue (1993) demuestra que generaciones de escritores y comentaristas sí percibían a algunas mujeres que amaban a otra mujer como “un grupo sexual y social distinto” (p. 2) y opina que asumir que las mujeres-amantes eran incapaces de percibir que ellas pertenecían a ese grupo es menospreciarlas.

Donoghue (1993) para los siglos XVII y XVIII, así como Brooten (1996) para la antigüedad encontraron que las mujeres que se enamoraban de otra mujer sí tenían palabras para describirse a sí mismas. Donoghue (1993) afirma que los términos usados en los siglos XVII y XVIII para designar a mujeres que amaban a otra mujer “no parecían referirse solamente a actos sexuales aislados, como se arguye frecuentemente, sino a emociones, deseos, estilos, gustos y tendencias comportamentales que pueden constituir una identidad”

(p.3). En cuanto a la posibilidad de fechar o ubicar el cambio de considerar sólo actos sexuales aislados a ciertas manifestaciones a ubicarlas como parte de una identidad definitiva la autora duda de que se pueda lograr esto. Considera que este cambio fue gradual y que ambas ideas se traslapan por varios siglos.

Sin embargo, Brooten (1996) encontró que ya desde la antigüedad mediterránea la gente tenía el concepto de “una orientación erótica relacionada con mujeres. Ellos hablaban de actos sexuales individuales y también designaban con términos específicos a mujeres que intervenían en esos actos” (p. 5).

De acuerdo con Foucault (2000) la profesión médica del siglo XIX fue la que comenzó a dar una forma científica a los conceptos modernos de homosexualidad. Fue en ese siglo en el que se medicalizó la homosexualidad a través de desarrollar tratamientos y etiologías para ésta. Brooten (1996) demostró en su estudio, contrario al punto de vista de Foucault y de otros, que algunos de los escritores antiguos veían a los actos sexuales particulares con el mismo sexo como síntomas de una enfermedad crónica, que afectaba la totalidad de la identidad de uno:

El paciente que sufría de dicha enfermedad si tenía una identidad, aparentemente una de por vida, caracterizada por un comportamiento considerado no natural (i.e , apropiado para el sexo opuesto), a menos que un tratamiento efectuara una cura. (Brooten. 1996. p. 144)

La autora aclara que los médicos de la antigüedad no tenían el poder de la profesión médica moderna, pero es importante descubrir que en el mundo mediterráneo antiguo el deseo por el mismo sexo y los comportamientos que lo acompañan eran abordados por la

teoría médica, y ésta impactó con su influencia a la visión que sobre el cuerpo tenían los cristianos tempranos.

En la antigüedad griega y romana la homosexualidad masculina y femenina eran tratadas de diferente manera. La homosexualidad masculina era “ordinaria” (Boswell citado por Brooten, 1996, p. 11) mientras que la femenina era “monstruosa”, “merecedora de la muerte” y “contraria a la naturaleza” (Brooten, 1996, p. 11).

Brooten (1996) comenta que los escritores de período Romano presentaban como normativas aquellas relaciones sexuales que representaban una jerarquía social humana. La categoría fundamental para expresar esta jerarquía era activo pasivo –categoría aún más fundamental que el género para estos escritores, por lo cual, en una relación sexual siempre procuraban identificar cual miembro de la pareja era el activo y cual el pasivo. En cuanto al género había una asociación de lo activo con lo masculino y lo pasivo con lo femenino. Generalmente definían a un hombre “pasivo”, es decir, que es penetrado, como afeminado. Los hombres podían ser activos o pasivos (como sucedía con los muchachos jóvenes o los esclavos), en cambio las mujeres debían ser siempre pasivas. Así, la división en activo y pasivo no tenía nada que ver con la biología.

La homosexualidad masculina en ocasiones era vista como impura o sintomática de alguna enfermedad, como en algunos textos astrológicos que Brooten (1996) cita en los que el hecho de que un hombre fuera penetrado, es decir pasivo, era considerado así, pues era afeminado. Sin embargo, el hecho de que un hombre se sintiera atraído por un muchacho joven, al menos, la atracción de los hombres libres de las clases altas quienes eran los poseedores del saber, no era considerado patológico. Es decir, no era el deseo erótico por un sujeto del mismo sexo lo que se consideraba patológico sino más bien la trasgresión a la

jerarquía social. En el caso del amor entre mujeres, éste en cualquier caso implicaba una trasgresión por lo que en todo caso era rechazado.

En la cultura antigua no existe un paralelismo entre lo patológico para hombres y mujeres. En el estudio sobre textos astrológicos Brooten (1996) concluyó que desde el punto de vista social un hombre pasivo era considerado como alguien que caía un nivel más bajo en la escala social, en cambio, una mujer activa, se consideraba que pretendía gozar de derechos que no le correspondían.

Si bien, en cuanto a la condena del amor entre mujeres antes del cristianismo y durante el cristianismo temprano no tuvo variaciones considerables, hay un aspecto en el que sí hubo modificación. En el cristianismo temprano los homosexuales masculinos y femeninos fueron clasificados como grupos paralelos, lo que no era usual en el mundo Romano. El hecho de considerar por igual que el homoerotismo tanto femenino como masculino era pecado contribuyó al desarrollo del concepto de identidad homosexual englobando tanto a hombres como a mujeres (Brooten, 1996).

Tanto los autores cristianos como no cristianos de la antigüedad consideraban que el homoerotismo femenino atentaba contra el orden social establecido y que estaba estructurado con jerarquías definidas, una de las cuales correspondía a la diferenciación estricta del género y se basaba en la subordinación de la mujer al hombre. Los autores tenían dificultad de conceptualizar estas relaciones desde el modelo falocéntrico de activo-pasivo, penetrador-penetrado, ya que esto no necesariamente aplica a la relación sexual entre dos mujeres. Esta dificultad provocaba la duda de si se debía condenar por igual a ambas mujeres, o si sólo se consideraba así a aquella que tomaba el rol activo y era por lo tanto la "masculina". Los autores cristianos prácticamente condenaban por igual a ambos miembros de la pareja (Brooten, 1996).

Pero tanto cristianos como no cristianos trataban una y otra vez de conceptualizar el amor entre mujeres en términos de la dicotomía activo/pasivo y de la indudable presencia fálica, pues para ellos era casi inconcebible pensar la relación sexual sin la penetración. Esta presencia fálica era supuesta ya en el uso de un objeto que hiciera las veces del pene o bien por el uso de la mano de una de las mujeres para penetrar a la otra, o incluso por el hecho de que una de ellas, la "activa", tuviera un clitoris lo suficientemente grande como para penetrar a la otra, de ahí el recurso a la cliteridectomía como tratamiento de curación, y que sin duda, también cumplía con el propósito de la sofocación del deseo femenino de modo que se garantizara su sumisión. Sin embargo, nunca lograron definir totalmente la relación sexual entre mujeres, siempre había alguna inconsistencia, alguna falta de paralelismo con cómo se concebían las relaciones sexuales entre hombres (Brooten, 1996).

Otro dato interesante que confirma el hecho de que contra lo que atentaba el amor entre mujeres desde la antigüedad era la trasgresión a la jerarquía social de los géneros, es lo que menciona Donoghue (1993) acerca de que en Inglaterra no existía una ley que condenara las relaciones sexuales entre mujeres ni el hecho de que una se vistiera como hombre, pero sí los actos sodomitas. Ella opina que este silencio legal con respecto al sexo entre mujeres era únicamente británico y además, que este hecho no implica que los ingleses no estuvieran al tanto del erotismo entre mujeres o que lo toleraran sino más bien que los legisladores preferían mantenerlo como impensable. Cuando se llegaba a condenar el crimen de un esposo femenino, éste tendía a ser descrito en términos de vagancia o fraude financiero y, en algunos casos en términos de lascivia o prostitución. En Holanda, en el siglo XVII la mayoría de las mujeres que eran imputadas de sodomia vivían en un estilo de pareja marital y habían tratado o bien, habían logrado llegar a un matrimonio legal.

Muchos historiadores han minimizado el elemento sexual de estas historias opinando que el crimen era hacerse pasar por hombres y usurpar los privilegios legales de los maridos.

II. Investigaciones relevantes sobre el tema del lesbianismo.

2.1 Perspectiva Psicoanalítica.

Desde el enfoque psicoanalítico, la primera investigación sobre la homosexualidad femenina fue realizada por Freud (1920/1984). En su artículo *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* analiza el caso de una joven de 18 años que le es llevada por los padres ya que presenta una ligazón afectiva intensa hacia una dama de dudosa reputación y mayor que ella.

Freud (1920 1984) encuentra que la conducta homosexual de la muchacha se desencadena cuando sucede un evento en la familia: la madre da a luz un hijo. La joven de 16 años se encontraba en la fase de refrescamiento del complejo de Edipo, por lo que deseaba inconscientemente recibir un hijo que fuera del padre:

Entre los trece y catorce años manifestó una predilección tierna, y a juicio de todos, exagerada por un niño que aun no había cumplido los tres años y a quien podía ver de manera regular en un parque infantil. (Freud, 1920 1984, p. 149)

Freud ubica en esta desilusión de no haber sido ella, sino la rival odiada en el inconsciente, la que recibiera un hijo del padre, el punto en el que se da un movimiento subjetivo: la joven se trasmuda en varón y toma a la madre como objeto de amor en lugar de al padre. Esto implica que se rompe el vínculo con el objeto de amor a través de una identificación con el mismo, lo que Freud indica como una especie de regresión al narcisismo:

[...] Pero poco después el niño comenzó a serle indiferente, y ella empezó a mostrar interés por mujeres maduras, aunque todavía jóvenes, interés cuyas exteriorizaciones le atrajeron pronto una reprimenda por parte del padre.

Quedó certificado más allá de toda duda que esta mudanza coincidió en el tiempo con un acontecimiento ocurrido en la familia, del cual, entonces nos es lícito esperar el esclarecimiento de esta mudanza [...] Este acontecimiento tan importante para nuestra comprensión fue un nuevo embarazo de la madre y el nacimiento de un tercer hermano cuando ella tenía dieciséis años. (Freud, 1920 1984, p. 149)

Freud (1920 1984) señala la presencia en este caso de una fijación infantil a la madre y un complejo de masculinidad. En la muchacha las inclinaciones homosexuales en la pubertad habían sido particularmente intensas y había mostrado elecciones de objeto homosexuales aún antes del nacimiento del hermano, las cuales eran reconocidas conscientemente. Esto es relacionado con que en la infancia la niña había sufrido un relegamiento por parte de la madre, contrario a lo que sucedía con respecto a sus demás hermanos, todos ellos varones:

Extravíos homosexuales, amistades fuertes en demasía, de tinte sensual, son harto habituales para los dos sexos en los primeros años que siguen a la pubertad. Tal lo sucedido a nuestra muchacha, pero estas inclinaciones mostraron en ella una fuerza indudablemente mayor y se mantuvieron por más tiempo que otras. A esto se suma que esos anuncios de la posterior homosexualidad siempre habían asaltado su vida consciente, mientras que la actitud correspondiente al complejo de Edipo había permanecido inconsciente y

sólo salió a la luz en indicios como aquellos mimos prodigados al niño pequeño. (Freud, 1920 1984, p. 161)

Es con respecto a estos puntos que no se profundiza más en el análisis como para poder entender el porqué Freud señala que la libido homosexual de la joven era la más superficial, mientras que la actitud del complejo de Edipo positivo (amor por el padre y el deseo de que éste le diera un hijo) había permanecido inconsciente, es decir, ¿qué fue lo que se jugó en las relaciones más tempranas de la niña con sus padres como para que se dieran una fijación a la madre y un complejo de masculinidad?

Es importante señalar aquí que ya desde 1917, en *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*, Freud había concluido que en las mujeres el deseo del pene sería en el fondo idéntico al deseo del hijo y que posteriormente su pregunta acerca de como es que un sujeto deviene mujer, lo cual implica que su postura claramente es que esta posición no tiene nada que ver con la anatomía. le permite hacer una serie de elaboraciones importantísimas acerca de la sexualidad femenina que tienen lugar desde 1925 con su artículo *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* hasta 1933 en su artículo *La feminidad*. Se dedicará una sección particular para exponer dicho desarrollo, pero es importante establecer que la “envidia del pene” que Freud lee como parte de la sexualidad femenina rige las aportaciones posteriores dentro del ámbito psicoanalítico.

En 1927 Ernest Jones, discípulo y biógrafo de Freud, escribe un artículo sobre la homosexualidad femenina a partir de las conclusiones obtenidas por el análisis de cinco pacientes. El autor señala que en todos los casos se le hizo evidente una inusualmente fuerte

fijación infantil a la madre, lo cual está conectado con la etapa oral y que está siempre seguido por una fuerte fijación al padre.

Jones (1927) aborda en su artículo el desarrollo sexual de la niña y explica que la privación que resulta de la continua decepción por no poder compartir el pene con el padre o por no recibir un hijo de éste, reactiva el deseo temprano de la niña de tener un pene para sí. Esta privación produce una amenaza fundamental para la niña, la de caer en la total extinción de la capacidad para el goce sexual. Ante esta amenaza se erigirán barreras en contra de los deseos de satisfacción femeninos, como la culpa y la identificación con el pene, pero llegará un momento en que la niña deberá realizar una elección: o bien renunciara al objeto, al padre, y retendrá el deseo femenino, o bien renunciará al deseo femenino, a la vagina, y retendrá al objeto, es imposible permanecer con ambos.

El autor (Jones, 1927) afirma que en el desarrollo sexual de toda niña siempre se presenta una identificación con el pene o con el padre. Si esto es así, el mismo autor se pregunta: ¿qué es lo que entonces determina que un sujeto no acceda a la feminidad, que devenga homosexual? La conclusión que ofrece es la siguiente:

Los factores fundamentales - y, hasta donde uno puede ver, innatos- que son decisivos en esta conexión parecen ser dos - a saber, una inusual intensidad del erotismo oral y del sadismo respectivamente. Éstos convergen en una intensificación de la etapa oral-sádica, la que considerare, en una palabra, como la característica central del desarrollo homosexual en la mujer. (p. 469)

Esta intensificación de la etapa oral-sádica es planteada por Jones (1927) a partir de ciertas manifestaciones, con respecto al sadismo, fantasías de morder que "gratifican tanto

el deseo de obtener un pene por la fuerza así como el impulso de obtener venganza en los hombres a través de castrarlos " (p. 470) o bien, el otorgar una cualidad especialmente activa al clítoris y con respecto al erotismo oral, la importancia otorgada a la lengua, la cual en ocasiones es identificada al pene.

El autor no ofrece mayor entendimiento acerca de la homosexualidad femenina al concluir que la intensificación que encontraba en sus pacientes con respecto al erotismo oral y al sadismo era de origen innato. Habría más bien que profundizar en qué es eso innato, qué es aquello que provocó que sus pacientes presentaran una intensificación de la etapa oral-sádica.

Jones (1927) distingue tres tipos de homosexualidad femenina: 1) Aquellas que mantienen un interés por los hombres, pero que desean ser aceptadas por ellos como igual; 2) aquellas que tienen poco o nulo interés por los hombres, pero cuya libido se dirige a las mujeres. Este interés por las mujeres es una forma vicaria de disfrutar de la feminidad. Se identifican con la mujer amada, y muestran y disfrutan su feminidad a través de ella; y 3) aquellas que obtienen una gratificación a sus deseos femeninos con la condición de que el pene sea sustituido por un dedo o la lengua y esto sea ejecutado por una mujer. "Estos casos están evidentemente más cerca de la normalidad" (p. 467).

La clasificación de Jones muestra una cuestión que el mismo Freud (1905/1984) refería como enigmática con respecto a la homosexualidad y es la que se refiere a tratar de entender por qué algunas mujeres homosexuales en ocasiones presentan muchos de los caracteres de la virilidad (movimientos, actitudes, ropas, etc.), mientras que otras conservan su feminidad. ¿Cómo entender esta diferencia? ¿Es diferente la psicogénesis en cada uno de estos casos o existe alguna semejanza?

Helen Deutsch es otra de las teóricas psicoanalíticas que hizo aportaciones importantes al tema de la homosexualidad femenina. En 1932 escribe un artículo, *Sobre la homosexualidad femenina*, que está basado en su experiencia de análisis de once casos de homosexualidad femenina. Ella encuentra que en estos casos no se trataba de una cuestión de simple fijación a la madre como el primer objeto de amor o de una simple fijación a la etapa oral-sádica, sino más bien de un complicado proceso de retorno en el cual el papel del padre es esencial. Es decir, que lo que influye no es sólo la relación original con la madre, sino cómo ésta es influida por la presencia del padre.

Ella afirma que en su desarrollo la niña llega hasta la fase edípica con el correspondiente deseo por el padre, pero algo sucede en este momento que provoca una regresión por la cual se vuelve a desear a la madre como objeto de amor. Señala tres peligros a los que se enfrenta la niña en esta etapa fálica y que promueven dicho regreso. El primero es el miedo a ver satisfechos sus deseos masoquistas ante el padre. Generalmente, en la etapa preedípica se habían presentado fuertes impulsos sádicos y de agresión hacia la madre, los cuales generaban intensos sentimientos de culpa. Esto dificulta la vuelta hacia el padre, o bien promueve el regreso a la madre, ya que, al tener que asumir una actitud pasiva hacia el padre, los deseos agresivos son ahora vividos como deseos masoquistas y éstos son repudiados por el yo. El segundo peligro es el de perder al objeto de amor recién elegido si ocurre un rechazo por parte del padre, y por último, el tercer peligro es el de recibir un daño narcicístico al tener que asumir una permanente falta del pene si el padre no lo otorga (Deutsch, 1932).

Deutsch (1932) afirma que el retorno a la madre debe completar aún otro proceso para que se presente una inversión genuina. Aquello que había promovido que la niña sintiera una 'urgencia biológica' por el padre debe hacerse retroactiva, es decir, la

prohibición que la madre había realizado de la actividad fálica de la niña, la masturbación, no sólo debe detenerse, sino que ahora se permite con la participación activa de la madre. La forma en la que se manifieste esta actividad, dependerá de la etapa de desarrollo predominante y es lo que se recrea en la relación homosexual y determinará su tipo.

La autora (Deutsch, 1932) afirma que el tipo más común de homosexualidad femenina es aquel en el cual una de las mujeres o ambas toman un carácter masculino, que es el tipo de la homosexual de la que Freud habla en su artículo. En este tipo, la actividad fálica es la que se realiza y se permite, se niega la ausencia de pene, la femineidad de una, garantiza y otorga a la otra su masculinidad, ya sea que estas características permanezcan fijas en cada una o que pasen de una a la otra en un cambio de roles.

La aportación de Deutsch es importante porque complejiza la cuestión más allá de algo innato o de una fijación sin explicación. Ella pone el acento también en algo que alude al padre: el miedo, la frustración; es ante esto que la niña regresa a la relación protectora o protegida con la madre por más agresiva que ésta haya sido, pero la autora no elabora más del mecanismo que permite el abandono del padre y/o el regreso a la madre.

Otro autor dará aún un paso más allá al abordar la homosexualidad femenina al introducir un nuevo paradigma en el psicoanálisis. Lacan en su seminario *La relación de objeto* (1956-1957) en las sesiones del 9, 16 y 23 de enero de 1957¹² retoma el caso de Freud sobre la joven homosexual y ofrece una interpretación particular para la fijación amorosa de esta joven. El elemento esencial que Lacan introduce en este momento es su ternario real, simbólico e imaginario y a partir de eso elabora el momento crítico en el que se da un vuelco subjetivo del sujeto a partir del nacimiento de un hermano.

Ademas Lacan hace una aportación esencial acerca de lo que es verdaderamente fundamental en el fenómeno amoroso en su punto culminante. Parte de la afirmación de Freud acerca del tipo de amor que la joven homosexual mostraba por la dama:

He dicho que la muchacha adoptó con relación a la dama venerada el tipo masculino de amor. Su humillación y su tierna falta de pretensiones, <*che poco spera e nulla chide* (que espera poco y nada pide)>; su felicidad cuando le era permitido acompañar a la dama un poquito más y besarle la mano al despedirse; su regocijo cuando alababan la hermosura de aquélla, mientras que no se le daba un ardite que terceros reconocieran su propia belleza: su peregrinación a lugares donde la amada había residido alguna vez; el silenciamiento de los deseos sensuales más atrevidos: he ahí otros tantos pequeños rasgos que tal vez convendrían al primer entusiasmo pasional de un jovencito por una artista célebre a la que cree muy por encima de él y hasta la cual, cohibido, apenas osa elevar su mirada. (Freud, 1920 1984, p. 153)

Este tipo masculino de amor llevará a Lacan a hacer una afirmación de enormes repercusiones en lo que respecta al amor: “[...] En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal — el falo”.¹³ Allouch en su seminario *El amor Lacan (paciente continuación)* dictado en Febrero de 2005 en la Cd. de México expondrá las vicisitudes de este amor cortes que Lacan ubica en el caso de la joven homosexual. Las aportaciones a la comprensión de la homosexualidad femenina de Lacan y Allouch, serán comentados en una sección particular en este trabajo

Otra psicoanalista que ha dedicado diversos estudios al tema de la homosexualidad femenina es Joyce McDougall. En un libro publicado por primera vez en 1978 aborda el tema a partir de varios casos de mujeres homosexuales que analizó. La autora aporta un mayor entendimiento de la homosexualidad femenina en cuanto que aborda la etapa prefálica y la manera en que la niña queda colocada frente a los conflictos que sus padres presentan como pareja y como individuos.

McDougall (1993) encuentra que en sus pacientes homosexuales las imágenes materna y paterna coinciden de una manera llamativa. El padre permanecía ausente en el discurso de las pacientes, era despreciado y detestado, se presentaba como ineficaz e impotente y no representaba ni seguridad ni fuerza para su hija. Un tema recurrente también a este respecto era la aparente complicidad de la madre en la casi total destrucción de la imagen masculina del padre.

Por otro lado, las pacientes presentaban a su madre en términos idealizados, aparecía como la única protección para los peligros de la vida, entre los más importantes, el rechazo del padre, y se les dificultaba encontrar rasgos parecidos entre ellas y la madre. La autora afirma que esta excesiva idealización es mantenida para reprimir un trasfondo de deseos hostiles y destructivos dirigidos hacia la madre internalizada. Las pacientes presentaban una continua preocupación por la salud y seguridad de la madre. El énfasis recaía en lo indispensable que era la madre para la hija y el contenido agresivo permanecía velado, solo posteriormente salía éste a la luz y se reconocía que más bien esta exigencia de no separación provenía de la madre, la cual era rigidamente controladora y esgrimía un poder omnipotente sobre el cuerpo de su hija al mismo tiempo que imponía meticulosamente el orden, la limpieza y la salud (McDougall, 1993).

McDougall (1993) propone que el drama en el desarrollo psicosexual de la niña homosexual deriva del hecho de que el pene del padre ha perdido su función fálica simbólica. La autora menciona que el padre habitualmente representa la autoridad, el orden, y el mundo externo y su pene simboliza estos atributos en el inconsciente. Pero para la niña homosexual, el pene del padre no es deseado por la madre, más bien se encontró que las pacientes renegaban de él y que son ellas mismas las que se colocan como el objeto fálico que completa y satisface a la madre.

La niña llega al complejo de Edipo y se enfrenta a una falta de respuesta por parte del padre ante su deseo, lo cual es fortalecido por la convicción de que la madre no aprueba la relación amorosa entre la hija y el padre. El padre se pierde como objeto de amor y se realiza una identificación con él, pero como una imagen mutilada, dotada de atributos desagradables y peligrosos (McDougall, 1993).

La identificación con la madre tiene dificultades por un lado porque la imagen de ésta está excesivamente idealizada. Además la relación sexual entre los padres está completamente denegada en el plano consciente, e inconscientemente se tienen imágenes sadicas aterradoras sobre esta relación o sobre el pene del padre, por tanto la hija no tiene ningún deseo de identificarse con la madre a nivel genital (McDougall, 1993).

Ante esto, la niña homosexual experimenta una regresión y sus deseos sexuales se reestructuran en función a la relación diádica con la madre, en la cual el deseo de un pene propio permanece, en parte para garantizar el deseo de la madre, pero también para mantener dormido todo deseo sexual femenino (McDougall, 1993).

Es claro que para esta autora la identificación fálica y las identificaciones con los padres juegan un papel central para entender la homosexualidad femenina, sin embargo no se presenta un desarrollo amplio de como se llevan a cabo éstas. En un artículo escrito en

1986 *Identifications, neoneeds and neosexualities* McDougall habla esencialmente de la identificación. Siguiendo la teoría freudiana en cuanto a que los patrones sexuales no son innatos sino creados, ella afirma que las elecciones y prácticas sexuales que se viven como acordes al yo obedecen a un fuerte sistema de identificaciones:

Sugerire que nuestras más poderosas identificaciones y operaciones defensivas se construyen en relación con lo que hemos entendido de los conflictos sexuales inconscientes y deseos eróticos de nuestros padres y del rol al que somos llamados a jugar ahí. Las demandas inconscientes comúnmente se oponen a lo que conscientemente se comunica, creando confusión y conflicto en la mente del niño. (p. 21)

Como se puede ver en la cita anterior, lo que no queda ampliamente desarrollado es el mecanismo por el que se dan estas identificaciones. La siguiente afirmación: "...lo que hemos entendido..." muestra una confusión porque no deja claro como es que los conflictos sexuales inconscientes de los padres influyen en las identificaciones del hijo, pareciera que la cuestión es puesta solo del lado de algo que sucede en el niño por una razón no explicada, es decir, no se sabe porqué el niño "entendió" los conflictos de los padres así.

Phyllis Tyson (1982,1994) da también al mecanismo de la identificación un lugar central. Propone una línea del desarrollo de la identidad de género en la niña que comienza con la identidad de género originaria (*core gender identity*): concepto que Stoller (1964, 1968, 1979) aporta y que se refiere al sentido más primitivo de pertenecer a un género o a otro. Este se establece alrededor de los 18 meses, antes del descubrimiento de la diferencia entre los sexos, y depende casi exclusivamente de la influencia de los padres en el sentido

del sexo asignado o deseado en el hijo y las actitudes de cada padre hacia éste, aunque también se incluyen factores constitucionales.

Como parte de dicha identidad de género que se establece muy tempranamente y no hasta la etapa edípica como lo establecía Freud, se propone la construcción de una imagen corporal separada de la madre. Posteriormente viene el reconocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos, el cómo la niña reaccione a esta experiencia depende de la calidad de la relación madre-hija y del sentido de feminidad que la madre tenga. Tyson sostiene que si se ha dado una relación de calidad muy pobre, la niña desarrollará una sensación de falta de valor, de inadecuación, de daño y vulnerabilidad narcisística, pero si se ha dado una relación más rica y la madre se siente cómoda con su feminidad, la niña podrá identificarse ampliamente con la madre (Tyson, 1982).

La autora (1982) no especifica en qué sentido una relación con la madre es pobre o rica, pero lo que es interesante es que en lo que va a influir dicha relación es en el grado en que la niña podrá y deseará ser como la madre. Es aquí donde se le da a la identificación el lugar esencial como mecanismo que determinará el que una niña devenga una "mujer". La feminidad se desarrollara en función a que la niña pueda ver a la madre como un objeto como el que desea ser y de esta manera logrará identificarse expresamente con ella y con las claves (1982, p. 75) que ha recibido de su familia en cuanto a lo que es la feminidad, lo que formara su yo ideal femenino, sin embargo no queda claro en qué consistiría este yo ideal.

Tyson propone que es la influencia de este yo ideal la que determinará el que la niña dirija su atención libidinal hacia el padre en el momento en que éste interviene en la relación diádica con la madre. El hecho de que se desarrolle un valor narcisístico del sentido de la feminidad y se logre la identificación con la madre permite que la niña se

desea poner en el lugar de la madre ante el padre. Sin embargo, lo anterior se puede ver afectado por los esfuerzos por resolver los sentimientos dolorosos de odio y agresión hacia la madre. Ante esto la niña puede permanecer unida a la madre por el sentimiento de culpa que implica desear al padre, el miedo de que la madre la deje de amar o se convierta en una temible rival, o bien, que este tipo de relación con la madre haga que la niña experimente la imposibilidad de alcanzar el yo ideal femenino, lo cual provocará que la niña se sienta no amable y no lo suficientemente buena y hermosa como para que el padre la desee (Tyson, 1982, 1994).

Se puede ver que en esta postura teórica el peso casi absoluto en cuanto a cómo se deviene una "mujer" recae sobre las identificaciones con el yo ideal femenino, las cuales se logran a través de la relación con la madre y las vicisitudes que en ésta se den. Y además son también éstas identificaciones las que determinan la elección que se realice en cuanto al sexo de la pareja sexual. A pesar de esto no se profundiza en el mecanismo del desarrollo originario de la identidad de género ni de las posteriores identificaciones con las claves de la feminidad.

André (1995), siguiendo las aportaciones de Lacan sobre la diferencia entre ser y tener el falo, realiza una aportación interesante al tema de la homosexualidad femenina al presentar el análisis de dos casos que él ubica como dos tipos completamente diferentes de homosexualidad. En ambos se presenta un desafío al padre frente a la conflictiva edípica, pero este desafío no tiene ni el mismo fundamento ni la misma dirección en cada uno de ellos. La diferencia esencial entre las diferentes posiciones estará determinada por la elección que se ha realizado en la opción simbólica de *tener* o de *ser* el falo.

El autor (André, 1995) ubica a una de las pacientes (Rose) en una estructura de neurosis histerica. Esta paciente se ha colocado como una rival frente a la madre, una

madre demasiado bella y coqueta y muy seductora. Al padre le demanda ser preferida sobre la madre, ser deseada, lo cual nunca recibió. En Rose el objeto de elección amorosa es de sexo femenino, pero solo porque a través de ella se dirige al hombre. Su homosexualidad no es un regreso al amor primordial hacia su madre, sino que es una demostración de cómo es que se debe conducir un hombre hacia una mujer, es de este modo que se presenta el desafío al padre. Ella busca ser deseada, ser adorada, pero no ser colocada en el lugar de objeto sexual para la fantasía masculina. La unión a una mujer está ligada a la identificación con la otra mujer, en quién se busca el enigma de la feminidad y no el objeto de su deseo.

El otro caso (Violette) es completamente diferente. Violette se coloca en una relación de complicidad con su madre, quien había renunciado a las manifestaciones aparentes de su feminidad y se servía de sus hijas para protegerse de la cercanía de su marido. El padre aparece como un testigo impotente frente a esta alianza de mujeres que lo manipula como a un instrumento y desarma su deseo masculino (André, 1995).

En la homosexualidad de Violette hay una inversión tanto de la elección del objeto así como de la identificación sexual. Ella se dirige y se coloca frente a una mujer para demostrar que esta mejor provista que un hombre para el goce, he aquí el desafío al padre. Esta convencida que el pene masculino constituye un límite al goce y a la potencia sexual por su detumescencia. En este caso la identificación masculina (se viste y lleva el cabello como hombre) es solo una máscara superficial. No se identifica con un hombre, sino que su verdadera identificación es con una madre falica. Violette se coloca en el campo del falo no como *sicndolo*, sino como *temendolo*, y aun mas, este falo imaginario que ella posee no es el del padre sino uno mas potente que ella atribuye a la madre (Andre, 1995).

Queda claro que en esta aportación lo esencial en cuanto a la identificación sexual y la elección del objeto sexual está dado por tomar una posición en cuanto a *ser* o *tener* el falo. Sin duda el autor (André, 1995) muestra que también el mecanismo de la identificación está jugando un papel importante en la estructuración psíquica de estos sujetos aunque éste no es abordado de manera específica. Lo interesante es que, a diferencia de las otras posturas, en ésta la identificación se presenta como un proceso mucho más complejo que el solo hecho de tomar como modelo a otro y adquirir sus características femeninas o masculinas y además cuestiona la famosa perversión para la homosexualidad como forma global de entender el amor entre sujetos del mismo sexo, pues para él Rose presenta en su forma de amar a otra mujer una estructura neurótica, en cambio en Violette hay evidencias de rasgos perversos en su forma de alcanzar el objeto.

A través de la presentación de las investigaciones psicoanalíticas más relevantes en el tema se puede observar que la identificación ha ocupado un lugar central para el entendimiento de la homosexualidad femenina, que en general ha sido en el sentido de que en la niña se da una identificación esencial con el padre o bien, que la madre como identificación con un "tipo ideal" falla. De ahí la importancia de revisar la conceptualización de la identificación que Lacan aporta sobre el estadio del espejo como formador del yo, así como el replanteamiento del mismo a partir de la invención del objeto *a* en su seminario de *La angustia* (1962-63).

2.2 Perspectiva de teorías de género y los *gay and lesbian studies*

Los estudios de género o lo que se denomina *gay and lesbian studies* o a lo que en el ámbito académico se le conoce por *queer theory* tienen una forma novedosa de abordar el tema del lesbianismo. La postura de esta corriente es profundizar, a través de una crítica

aguda, los planteamientos que el psicoanálisis tradicional ha hecho sobre la explicación de la envidia del pene como elemento fundamental para entender la experiencia lesbiana. Asimismo, esta perspectiva de estudio pone mayor énfasis en explicar el lesbianismo a través de elementos sociológicos y políticos.

Al revisar los estudios (Hoogland, 1994; Brotman y Kraniou, 1999; Ford, 1996) acerca del lesbianismo lo que resalta es que se enfocan a la identidad sexual, es decir, a determinar aquello que indica que una persona pertenece a un particular grupo sexual y a entender al proceso individual que una persona tiene que vivir para finalmente ubicarse en uno de estos grupos, y en ese sentido esta cuestión social es central para ellos. Así, Peplau, Spalding, Conley y Veniegas (1999) encuentran que los actos sexuales entre dos mujeres no siempre determinaron la identidad particular de cada una de ellas, y aún hoy existen culturas en las que esto permanece igual. Mencionan el ejemplo, expuesto por Faderman, de que las amistades románticas entre mujeres que florecieron entre los siglos XVIII y XIX eran socialmente aceptables y no tenían implicaciones para la identidad de la mujer; citan también a Wekker, una investigadora en antropología que describe una institución entre las mujeres Criollas de clase trabajadora en Surinam llamada *mati*. *Mati* son mujeres que tienen relaciones sexuales con hombres y con mujeres, simultánea o consecutivamente, y que conciben sus actos sexuales en términos de comportamiento y no de identidad. Ford (1996) menciona el caso de las lesbianas Koori, quienes se identifican a sí mismas como aborígenes sobrevivientes de una sociedad colonial racista, definiéndose principalmente como Koori o mujeres negras más que como lesbianas. Sin embargo en la sociedad occidental un componente central del sentido de identidad personal es definirse como lesbiana, bisexual o heterosexual.

Ford (1996) realiza una investigación acerca de la historia lesbiana basándose en la construcción de identidad de Monte Punshon, artista de teatro y maestra en Australia. A pesar de que ella no usó la palabra lesbiana para autodefinirse y no adoptó el lenguaje de liberación gay con su énfasis en categorías de identidad, utilizó otras representaciones disponibles en su tiempo para afirmar su sentido de sí misma, como amistades intensas entre mujeres, uso de ropas "masculinas" y participación en actividades consideradas para hombres; representaciones que la unían a personas que se sentían de la misma manera.

Brotman y Kraniou (1999) investigan, a través del enfoque de historia de vida, el desarrollo de la identidad étnica y lesbiana de una mujer australiana de origen griego. En el estudio se muestra el conflicto de una mujer que por su identidad étnica siempre se sintió como "otro" en el país en el que nació, y el reto que asumió al construir una identidad lesbiana que también la llevaba al sentimiento de ser distinta.

En este estudio (1999) se enfatiza la identidad en función a la pertenencia y aceptación por parte del grupo, y sin duda es esta una dimensión de la identidad, sin embargo es cuestionable el hecho de que se trate a la identidad como algo que se construye a voluntad en función de las decisiones que se vayan tomando y que se le considere un proceso que un sujeto guíe por sí mismo. Esto es lo que se manifiesta cuando las autoras hablan de que "el proceso de definición del self y de creación del self" (p.2) para mujeres con una etnia y una preferencia sexual diferentes a las del grupo en el que viven, está llena de conflictos.

Por otro lado Judith Butler (2000) en su artículo "Imitación e insubordinación de género" afirma que se encuentra en permanente conflicto con las categorías de identidad, ya que las considera como topes invariables y las entiende como sitios de conflicto necesario.

Butler (2000) aborda en este artículo la cuestión de la constitución de un 'sí mismo', es decir, la formación de un 'yo'. Éste es un "efecto constituido de un discurso que, sin embargo, proclama 'representar' a ese sí como una verdad previa" (p. 93). Ese 'yo' es el efecto de una constante repetición que garantiza su permanencia y que produce la ilusión de una coherencia originaria. Es ahí donde la autora ubica la identidad y más específicamente, al género.

Para la autora (2000) el género es un tipo de personificación, de imitación. El sujeto psíquico está constituido por haber internalizado a "Otros de géneros diferenciados" (p. 106); es así que nunca obtiene su identidad, y por tanto el género, de sí mismo. No hay género original o primario sino que el género es un tipo de imitación que no tiene un original y la repetición de esta imitación produce como efecto la noción de originalidad, "*produce sobre la piel, a través del gesto, el movimiento, la forma de caminar (esa serie de teatralizaciones corporales entendidas como presentación de género), la ilusión de una profundidad oculta*" (p. 108).

Monique Witting (1993), desde el enfoque del feminismo materialista, cuestiona que las "mujeres" sean un "grupo natural" y más bien afirma que son una "formación imaginaria":

Lo que creemos que es una percepción física directa es sólo una construcción mítica y sofisticada, una "formación imaginaria", que reinterpreta características físicas (en sí mismas tan neutrales como cualquiera otras pero marcadas por el sistema social) a través del sistema de relaciones en las cuales son percibidas. (Son vistos como *negros*, por lo tanto *son negros*, son vistas como *mujeres*, por lo tanto *son mujeres*

Pero antes de ser *vistas* de esa manera, primero debieron ser *hechas* de esa manera). (p. 104)

La autora (1993) afirma entonces que las "mujeres" son *hechas*, por un lado, por un mito social en el cual ellas están dotadas de un conjunto de características y cualidades, y lo mismo sucede con los "hombres"; pero también hombre mujer son parte de un orden social, son clases sociales en el que una es el opresor y otra la oprimida. La mirada, ese 'ser vistas', esos determinados rasgos ubicados en la imagen, son los que determinan la colocación de cada sujeto en uno de los dos grupos y el paso que sigue es la naturalización: 'son' hombres o 'son' mujeres por su naturaleza.

Para la autora (1993) "lesbiana es el único concepto más allá de las categorías de sexo (hombre y mujer), porque el sujeto designado (lesbiana) *no* es una mujer, ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente" (p. 108). El lesbianismo provee por el momento la única forma social en la que el sujeto de sexo biológico femenino puede vivir libremente.

La última afirmación de Witting deja claro que cuando habla de lesbianismo, más que hacer referencia a la sexualidad hace referencia a una ideología, a una posición política, lo cual no es la intención de este estudio. Sin embargo es interesante la referencia que hace a la cuestión de la "formación imaginaria" porque es precisamente una cuestión de este orden lo que cobrará relevancia en el concepto de identificación que es central en la presente investigación. Esto que sucede en el hecho de "tal como te veo, entonces *eso* eres" que Witting refiere a una formación mítica social, también sucede en "tal como me veo, entonces *eso* soy" y todo esto cobra importancia esencial en la formación subjetiva de un sujeto. Pero principalmente queda oculto y sin resolver desde donde soy vista

III. Aportaciones de Freud acerca de la identificación y el Edipo femenino.

3.1 La identificación en Freud.

Freud habla por primera vez de la identificación en las cartas que escribiera a Fliess (1897/1984). En estos momentos él intentaba entender cómo es que aparecía un síntoma por la vía de la identificación y la manera en que esto se anudaba a la fantasía. Él observaba que existían síntomas histéricos que se creaban a manera de retribución a alguno de los padres muertos, de esta forma aparecían en una paciente síntomas iguales a los que había padecido el padre o la madre cuando estaban con vida. También encontraba que las histéricas se identificaban con mujeres que creían sostenían relaciones sexuales con el padre.

Cuando en *La Interpretación de los sueños* (1900/1984) habla por primera vez en una obra publicada sobre el tema, se refiere precisamente a esto último y afirma:

En la histeria, la identificación es usada con la máxima frecuencia para expresar una comunidad sexual. La histérica se identifica en sus síntomas preferentemente -si bien no de manera exclusiva- con las personas con quienes ha tenido comercio sexual o que lo tienen con las mismas personas que ella.
(p 168)

Freud afirma que se trata de un 'querer ponerse en el lugar de' o bien un 'querer apropiarse del sitio que esa persona ocupa en la estima de un otro'. Este tipo de identificación es también el que en su tiempo se definía como imitación histérica o infección psíquica, pero Freud aclara “ la identificación no es simple imitación, sino

apropiación sobre la base de la misma reivindicación etiológica; expresa un <igual que> y se refiere a algo común que permanece en lo inconsciente” (Freud, 1900/1984, p. 168). En el artículo de 1901 *Fragmento de análisis de un caso de histeria*, Freud aborda esta manifestación de la identificación como parte del mecanismo de los síntomas histéricos en el caso de Dora.

La identificación es planteada por Freud como una manera de relacionarse con el objeto, al igual que lo es la elección del objeto de amor, aquél al que se dirige la libido. Éstos son procesos diferentes, como lo precisará Freud en *Psicología de las masas y análisis de yo* (1921 1984) la identificación es un “querer *ser* como el objeto” mientras que la elección de objeto es un “querer *tener* al objeto”, pero a lo largo del desarrollo teórico de Freud existe la intención de precisar cuál es el mecanismo de cada uno de ellos así como también cuál de estas maneras de relacionarse con el objeto sería la inicial.

A continuación se desarrollarán las ideas de Freud acerca de la identificación para precisar su relación con la elección de objeto pero también para mostrar que durante su desarrollo teórico éste va distinguiendo diferentes tipos de identificación hasta que en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921 1984) expresamente menciona algunos de ellos. Sin embargo, habrá que ubicar algunos puntos en los que es posible cuestionar si lo aportado por Freud requiere de alguna diferenciación más precisa.

Como ya se mencionó, las primeras puntualizaciones de Freud con respecto a la identificación tienen que ver con el síntoma histérico, pero es en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905 1984) en donde habla por primera vez de este primer tipo de identificación que relaciona con la organización pregenital oral del desarrollo: “La meta sexual consiste en la incorporación del objeto, el paradigma de lo que más tarde, en calidad de identificación, desempeñara un papel psíquico tan importante”¹⁴ (p. 180).

En *Tótem y tabú* (1913 1984) Freud habla también, o más bien por primera vez, de acuerdo a la nota a pie de página en el párrafo anterior, de la identificación por devoración. En su mito acerca de la horda primordial describe como un grupo de hermanos se alían para matar al padre todopoderoso, el que tenía a todas las mujeres, y “unidos osaron hacer y llevar a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (Freud, 1913 1984, p. 143). Una vez muerto el padre envidiado y temido, los hermanos lo devoraron y “ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza” (Freud, 1913 1984, p. 144).

Pero, tras satisfacer su odio y su deseo de identificarse con él, sobrevino una conciencia de culpa. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida. Lo que antes él había prohibido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora, ninguno de ellos pudo gozar de las mujeres del padre.

En esta exposición se muestran dos facetas de esta identificación consumada por devoración. está por un lado el apropiarse de “una parte” del padre, es decir, adquirir sus características, pero por otro lado también sucede que se internalizó una “prohibición” que la existencia del padre imponía, la ley del padre se hizo propia.

Pero hay en este relato otra forma de identificación, esa que había entre los hijos y el padre cuando este estaba con vida. Los hijos “querían ser como” el, querían ocupar su lugar y gozar de sus mujeres. Freud aclara que era el rival odiado, pero también lo amaban y lo admiraban. Entonces, una sería esta identificación y otra sería la identificación con el padre muerto con las dos facetas antes mencionadas.

En el texto de *Pulsiones y sus destinos* (1915 1984) Freud habla también sobre este primer tipo de identificación por incorporación, y como lo hará en sus escritos posteriores, lo caracteriza por ser esencialmente ambivalente. “...el *incorporar* o *devorar*, una

modalidad del amor compatible con la supresión de la existencia del objeto como algo separado, y que por lo tanto puede denominarse ambivalente" (p. 133). Hay que notar que esta ambivalencia, esto que para Freud se muestra tan claramente en el acto de la devoración, el amor y el odio hacia el objeto mostrándose en un mismo momento, es el prototipo de la identificación que en el párrafo anterior refería a la que los hijos tenían con el padre en vida, esa que produce la rivalidad, la competencia y que lleva al asesinato del padre amado y odiado.

Posteriormente, en el texto de *Duelo y melancolía* (1915 1984) Freud propone un entendimiento del fenómeno clínico de la melancolía, que hoy sería denominada depresión, y para ello aporta una modalidad de identificación que será esencial para sus desarrollos posteriores. Esta nueva modalidad surge como extensión de lo que desarrolla en un texto un poco anterior, el de *Introducción del narcisismo* (1914 1984), que es capital puesto que en él habla de este nuevo descubrimiento hecho por él a partir del análisis clínico de las por él denominadas *parafrencias*⁵. El descubrimiento es precisamente el narcisismo, que él define como una particular colocación de la libido, es decir, la colocación de la libido en el yo. Habla entonces de un narcisismo primario, que implica que la primera investidura libidinal es colocada en el yo. En este artículo aclara que en el origen no se puede hablar de que haya un yo, sino que este se debe desarrollar, en todo caso lo que se puede ubicar en el origen es el autoerotismo, es decir, la satisfacción a través del propio cuerpo, pero esto no implica que haya un yo, el yo se construye. Ahora bien, una vez que el yo se constituye la libido puede ahora ser dirigida primero al propio yo y posteriormente a objetos exteriores a éste, surge así la oposición entre libido yoica y libido de objeto. Así, Freud también plantea un narcisismo secundario, que implica que la libido que ya ha sido dirigida a un objeto puede sufrir un regreso e investir de nuevo al yo.

En el texto de *Duelo y melancolía* (1915/1984) Freud realiza una precisión acerca de la relación entre identificación e investidura de objeto:

[...] hemos consignado que la identificación es la *etapa previa*⁶ de la elección de objeto y es el primer modo, ambivalente en su expresión, como el yo distingue a un objeto. Querría incorporárselo, en verdad, por la vía de la devoración, de acuerdo con la fase oral o canibalica del desarrollo libidinal. (Freud, 1915 1984, p. 247)

Note-se que en este párrafo se refiere a la identificación como una etapa previa a la elección de objeto, como si fuera un mismo mecanismo con diferentes momentos, ésta es una ambigüedad que permanecerá en los desarrollos de Freud. Pero independientemente de ella es interesante cómo la aportación de Freud acerca de que no hay un yo desde el inicio y que la primera colocación de la libido es en dicho yo que se ha constituido coincide con su idea de que la primera forma en que se presenta la ligadura libidinosa con un objeto es por identificación, pues es precisamente este mecanismo el que permite la conformación del yo; mientras que la elección de objeto, la colocación de la libido en un objeto externo, sólo es posible cuando un yo se ha estructurado, lo cual implica también la estructuración de un adentro y un afuera, un yo y un no yo.

Volviendo entonces a la introducción en *Duelo y melancolía* (1915 1984) de una nueva modalidad de identificación, en este texto Freud realiza una comparación entre la melancolía y el duelo, proceso que se sufre cuando se ha perdido un ser querido y que presenta manifestaciones semejantes a la primera. Sin embargo Freud define la particularidad de la melancolía así: "El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el

duelo: una extraordinaria rebaja en el sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo. En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (Freud, 1915 1984, p. 243).

Freud concluye, siguiendo su analogía con el duelo, que si bien en éste se puede inferir que se ha sufrido una pérdida en el objeto, en la melancolía lo que se manifiesta es una pérdida en el yo. Y así aporta su tesis fundamental, en la melancolía el sujeto también había hecho una elección de objeto, pero esta ligadura libidinosa se rompió y la libido que quedó suelta no se dirigió a otro nuevo objeto sino que sufrió un regreso al yo y allí sirvió para establecer una identificación con el objeto que se perdió:

La sombra del objeto cayo sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación (Freud, 1915 1984, p 246)

Se trata pues de una identificación por vía regresiva, de haber hecho una elección de objeto se pasa a una identificación con el mismo objeto cuando la primera debió ser resignada.

En 1921 Freud escribe un artículo en el que trata expresamente de la identificación: *Psicología de las masas y análisis del yo*. En este artículo distingue claramente tres tipos de identificación de los cuales ya venía hablando desde el comienzo de su teoría. Freud hace aquí una afirmación categórica. “El psicoanalista conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (p. 99). Asociado a este

primer tipo Freud habla de la identificación al padre que en cualquier momento puede tomar una tonalidad hostil puesto que es en esencia ambivalente dado que su origen se remonta a la fase oral de organización libidinal.

Las siguientes dos son presentadas por Freud como mecanismos esenciales de formación del síntoma histérico, éstas fueron las que abordó Freud al inicio de su teoría tal como ya se ha mencionado. El segundo tipo es aquel en el cual se expresa, a modo de castigo o culpa, una voluntad hostil hacia la madre en el complejo de Edipo de una niña, es decir, de sustituirla ante el padre y el deseo erótico de éste. La niña se identifica con la madre y padece sus síntomas: "Has querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento" (p. 100). O bien, la niña se identifica con la persona amada y aquí Freud precisa que en este caso las cosas sólo podrían describirse como que la elección de objeto ha regresado hasta la identificación. Además en este texto se hace una observación esencial con respecto a este tipo de identificación, la cual será retomada por Lacan en sus desarrollos como se vera posteriormente:

Es digno de notarse que en estas identificaciones el yo copia en un caso a la persona no amada, y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado *un único rasgo*¹⁷ de la persona objeto (Freud, (1921 1984), p 101)

El segundo tipo es también áquel del que Freud hablo en *Duelo y melancolia* (1915 1984) [a identificación reemplaza a la elección de objeto por vía regresiva. Y el tercer tipo es aquel en el que no existe una relación de objeto con la persona copiada, aquí

el mecanismo de la identificación se da por el poder o querer ponerse en la misma situación que la otra persona por lo que se toma un rasgo de ésta que puede ser un síntoma.

Finalmente es en *El yo y el ello* (1923 1984) en dónde Freud plasma de manera más completa su teoría de la identificación y en el cual aporta las bases teóricas esenciales para comprender la conformación del yo. Es en este texto que introduce su segunda tópica y realizará el desarrollo sobre el ideal del yo o superyó; Freud aborda éstos últimos como conceptos equivalentes sin embargo en sus desarrollos posteriores será el superyó el concepto que permanezca, pues el ideal del yo devendrá una de sus funciones. Como se verá más adelante, Lacan precisará una distinción esencial entre éstos.

En este texto Freud afirma que el desarrollo que realizó en el texto de *Duelo y melancolía* (1915 1984) sobre el proceso de la identificación por vía regresiva no sólo se aplica al entendimiento de la melancolía sino que es en realidad un proceso típico que participa en la conformación del yo, y contribuye a producir lo que se denomina su carácter, su concepción es la siguiente: "...el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto" (p. 31).

Con respecto a la relación entre identificación y elección de objeto, sobre la que se ha mencionado que existe una ambigüedad en el desarrollo de Freud, en este texto se menciona que en la fase primitiva oral del individuo es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. De hecho, Freud comenta en una nota a pie de página el paralelo que hay entre la sustitución de una elección de objeto por identificación y el banquete totemico. la identificación por devoración es decir, la creencia de los primitivos de que las propiedades del animal que es incorporado como alimento se conservan como rasgos de carácter en quien lo come. Es precisamente en este tipo de identificación en la cual no se puede precisar que fue primero, la identificación o la elección de objeto, pues

dado que es esencialmente ambivalente diríamos que ambas se consuman en un mismo momento, tal como Freud lo expresa con respecto al amor – odio, es casi como si hubiera una confusión con respecto a cuál es el yo y cuál es el otro, el objeto.

Posteriormente, en el mismo artículo, Freud hablará de la génesis del ideal del yo y en este caso sí hará la afirmación de que la identificación que da origen a éste es anterior a cualquier investidura de objeto:

Esto nos reconduce a la genesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal. A primera vista, no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa e inmediata {no mediada}, y mas temprana que cualquier investidura de objeto. Empero, las elecciones de objeto que corresponden a los primeros periodos sexuales y atañen a padre y madre parecen tener su desenlace, si el ciclo es normal, en una identificación de esta clase, reforzando de este modo la identificación primaria. (Freud, 1923, p. 33)

Entonces estamos aquí frente a un tipo de identificación distinta a aquella que toma su prototipo de la organización libidinal oral y es interesante que si bien en el texto aparece *identificación con el padre*. Freud apunta en una nota a pie de página que habría que decirse *identificación con los progenitores* puesto que en esta etapa todavía no se distingue la diferencia sexual, pero ¿no será correcto conservar la idea de que se trata de una identificación al padre en el sentido de la función que éste ejerce en el complejo de Edipo.

de tercero que irrumpe para romper con la dupla madre-hijo y que de esta manera permite el acceso a otro orden, el orden de la ley?

Mas adelante en el texto Freud precisamente lo dirá puesto que continúa indicando la importancia del ideal del yo o superyó, haciendo siempre referencia a que se trata de una identificación con el padre. Por un lado contiene la consigna de un ideal a cumplir: “Así (como el padre) *debes* ser”, y al mismo tiempo una prohibición: “Así (como el padre) *no te es licito* ser”. Y puntualiza:

Discerniendo en los progenitores, en particular en el padre, el obstáculo para la realización de los deseos del Edipo, el yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí ese mismo obstáculo. (Freud, (1923 1984), p 36)

Esta identificación coincidiría con la que se comentaba anteriormente que se da con el padre muerto en el texto de *Tótem y Tabú* (1913 1984) con sus dos facetas, adquirir las características del padre que se admira tendría que ver con el ideal, con el deber ser, mientras que la otra implica la internalización de una prohibición, la ley del padre.

3.2 Aportaciones de Freud con respecto a la relación de homosexualidad masculina y narcisismo.

En *Tres ensayos de teoría sexual* Freud (1905 1984) habla por primera vez de manera amplia acerca de la inversión ⁸. Él la consideraba como una desviación sexual con respecto a la norma supuesta, en particular, desviación con respecto al objeto sexual, que es definido como aquel sujeto u objeto del cual parte la atracción sexual y cuya norma es que

dicha atracción es ejercida por un sexo sobre el otro. Es interesante cómo en este artículo se puede apreciar la postura de Freud con respecto a este tema. Es categórico al afirmar el grado de variabilidad que se presenta en la homosexualidad. A pesar de que al inicio de su artículo realiza una clasificación sobre los diferentes tipos de inversión, ubicando primero a aquellos que son invertidos absolutos, es decir, que su objeto sexual siempre es de su mismo sexo y el sexo opuesto les causa repugnancia; luego a aquellos que pueden elegir en un momento dado como objeto sexual tanto a sujetos de su mismo sexo como a sujetos del sexo opuesto y en tercer lugar a aquellos que eligen un objeto sexual de su mismo sexo sólo bajo ciertas condiciones especiales. Finalmente Freud (1905/1984) establece que de hecho se pueden encontrar en gran número todos los grados intermedios entre una categoría y otra.

Ya en esta obra hace referencia a la homosexualidad femenina haciendo una comparación con la homosexualidad masculina con respecto a un punto en particular: la variación o no variación en el carácter sexual del sujeto. En cuanto a la homosexualidad masculina Freud aclara que muchos de los invertidos conservan al carácter psíquico de la virilidad y buscan en su objeto sexual rasgos psíquicos femeninos. Por eso propone que "debería trazarse una neta distinción conceptual entre diferentes casos de inversión según se haya invertido el carácter sexual del *objeto* o el *sujeto*" (p. 132). Pero con respecto a la inversión en las mujeres afirma: "Más unívoca es la situación en el caso de la mujer: las invertidas activas presentan con particular frecuencia caracteres somáticos y anímicos viriles y requieren feminidad en su objeto sexual. No obstante, un conocimiento más circunstanciado podría revelarnos también aquí la existencia de una mayor variedad" (p. 132).

Una de las grandes aportaciones de Freud en cuanto a la sexualidad humana fue afirmar el hecho de que la pulsión sexual no tiene un objeto predeterminado, de ahí su uso del término pulsión (*trieb* en alemán) y no instinto (*instinkt* en alemán) para destacar el aspecto psíquico humano. Esto es básico para entender su teorización ya que implica la desnaturalización de la sexualidad humana y su inserción en otro orden que nada tiene que ver con la biología o lo orgánico. A partir de esto, se entiende que para Freud era igual de complejo entender cómo una persona devenía heterosexual u homosexual. En una nota al pie de esta obra afirma: "En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento, respecto del cual cabe suponer una atracción en el fondo de carácter químico" (p. 132).

En esta última frase se puede ver también la dificultad inicial que Freud tenía para irse desprendiendo de lo orgánico en su teorización sobre la sexualidad, incluso a pesar de su concepto de pulsión.

En estos momentos Freud (1905-1984) no había elaborado una teoría sobre la psicogénesis de la inversión, mas bien recurría a la hipótesis de la bisexualidad psíquica para entenderla. Después de ofrecer la postura de la bisexualidad anatómica sostenida en 1905, afirma. "En la inversión interviene de algún modo una disposición bisexual, sólo que no sabemos en qué consiste mas allá de la conformación anatómica" (p. 131).

Con esto queda claro que a Freud esta hipótesis no le ofrece un mayor entendimiento de la inversión, sin embargo ya se venía manejando por diversos autores (Gley, 1884, Chevalier, 1893, Krafft-Ebing, 1895, Arduin, 1900, Herman, 1903 citados por Freud) y él le da una importancia particular debido a su relación con W. Fliess quien reclamó para sí la paternidad de la idea de la bisexualidad en el sentido de dualidad de sexo

En 1910 ofrece una teoría para entender la homosexualidad masculina en el artículo *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910/1984) pero hace referencia a un tipo particular de homosexualidad, dejando claro que esto no aplica sino solamente a un determinado número de casos y que lo que se llama homosexualidad probablemente provenga de múltiples fuentes y desarrollos. En este particular desarrollo el niño presenta una intensa ligazón afectiva y erótica con la madre. Existe una falta de presencia paterna, por lo que la madre proporciona excesivo cuidado y amor al niño en reemplazo del marido perdido y para darle a su hijo la atención que el padre no ha logrado aportar. Al llegar a la pubertad, el muchacho busca conservar esta unión con la madre, se le resigna como objeto de amor, pero en lugar de ello el sujeto se identifica con ella y toma como objeto de amor a representantes de sí mismo, jóvenes a los que ama como su madre lo amó a él. De esta forma la madre es conservada en un lugar privilegiado al no permitirse el acceso a ninguna otra mujer.

En este artículo también habla de la fantasía que el niño tiene de que la madre posee pene. El vínculo erótico que el niño desarrolla con la madre culmina con la añoranza por sus genitales, que él supone que es el pene. El hecho de descubrir que la madre no lo posee produce un horror hacia las mujeres, es decir, un terror a presenciar la evidencia de la castración lo que puede desembocar en la homosexualidad manifiesta.

En 1914 en *Introducción del narcisismo* Freud afirma que la elección de objeto en al homosexualidad es del tipo narcisista:

Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimento una perturbacion (como es el caso de los perversos y los homosexuales), no eligen su posterior objeto de amor segun el modelo de la

madre, sino según el de su persona propia. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor, exhiben el tipo de elección de objeto que ha de llamarse *narcisista*. (p. 85)

Posteriormente en *Los mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad* (1922 1984) habló de otros motivos para la elección homosexual en el caso del hombre. Uno de ellos es la deferencia por el padre o la angustia frente a él, pues la renuncia a la mujer tiene el significado de 'hacerse a un lado' en la competencia con el padre. Otro mecanismo para la elección homosexual de objeto se da cuando en el momento del deseo intenso hacia la madre se presentan también mociones de celos hacia los rivales, generalmente los hermanos mayores. Esto provoca fuertes deseos agresivos y de muerte que son reprimidos y éstos pueden llegar a trasmudarse en lo contrario, de tal manera que los antiguos rivales se convierten ahora en los objetos de amor.

La teoría de Freud acerca de la homosexualidad hasta esta fecha (1922) es claramente más amplia en lo que se refiere al varón, y de manera resumida se puede decir que en lo esencial el encontraba su psicogénesis relacionada a las siguientes cuestiones: 1) Una unión particularmente intensa entre la madre y el hijo y una presencia paterna precaria; 2) Una identificación con la madre a través de la cual se preserva la relación con ésta, 3) Una elección de objeto narcisista; y 4) Un rechazo al reconocimiento de la castración.

3.3 Teoría de Freud sobre la sexualidad femenina y su tesis sobre la homosexualidad en la mujer.

El planteamiento teórico de Freud acerca del desarrollo sexual estuvo siempre fuertemente enfocado a la sexualidad masculina. Al inicio de sus *Tres ensayos de teoría*

sexual (1905 1984) escribió que la vida amorosa del hombre "es la única que se ha hecho asequible a la investigación, mientras que la de la mujer permanece envuelta en una oscuridad todavía impenetrable" (p.137). A pesar de que esto no cambia de manera radical durante toda su vida, finalmente en 1925 en su artículo *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, Freud ofrece por primera vez de manera completa el camino de evolución de la sexualidad de la mujer, planteando que el desarrollo sexual de la niña tiene que ser explicado aparte ya que no tiene un paralelo con el del niño.

La niña, al igual que el niño, tiene una ligazón originaria, afectiva y erótica, con la madre. También, en su desarrollo, la excitación sexual pasa de una zona del cuerpo a otra hasta llegar al clítoris, el cual ocupa el papel central en la satisfacción sexual de la niña. Sin embargo, dos virajes importantes se tendrán que realizar para que la pequeña niña pueda llegar a ocupar una posición femenina: el cambio en el órgano rector del placer sexual y el cambio del objeto de amor. Además de estos dos movimientos expresamente mencionados por Freud hay otros dos factores que también determinan el que la niña pueda llegar a convertirse en una mujer, estos son: un cambio de actitud activa a pasiva y las diferentes identificaciones que la niña desarrolle. Estos cuatro factores están íntimamente entrelazados, de tal forma que el viraje en uno de ellos trae aparejado el de los otros, sin embargo en el planteamiento teórico de Freud se puede ver que hay un elemento que es central, y que es el que, en un momento dado, determina la feminidad. A continuación se presenta el desarrollo sexual de la niña tal como Freud lo plantea, hasta llegar a identificar dicho punto central.

Freud plantea que la etapa preedípica en la niña, en la cual el objeto de amor es la madre, es larga y puede llegar hasta los 4 años. Durante esta etapa, la niña presenta aspiraciones sexuales hacia la madre de índole tanto activa como pasiva. Al llegar a la etapa

fálica la niña se concentra más en satisfacer mociones activas a través de la masturbación del clítoris y es en este momento cuando deberá enfrentarse a la diferencia sexual. Cuando la niña toma conciencia de que el otro semejante tiene pene y ella no, inicialmente intentará negarlo, fantaseará con que en realidad lo tiene, pero deberá finalmente aceptarlo y entonces sobrevendrá la "envidia del pene". Es este hecho lo que la lleva a la entrada del complejo de Edipo.

Freud procura entender cómo es que la niña abandona como objeto de amor a la madre. En *Sobre la sexualidad femenina* (1931/1984) plantea lo siguiente: "Quizá lo más correcto sea decir que la ligazón-madre tiene que irse a pique {al fundamento} justamente porque es la primera y es intensísima [...] la actitud {postura} de amor naufragaría a raíz de los inevitables desengaños y de la acumulación de las ocasiones para la agresión" (p. 236). Sin embargo en su conferencia sobre *La feminidad* (1933/1984) al considerar que esto mismo sucede en el niño concluye que debe existir un factor específico para la niña, y determina el siguiente: "La muchacha hace responsable a la madre de su falta de pene y no le perdona ese perjuicio" (p. 115). Pero Freud afirma que al inicio la muchacha considera su situación como una desventura personal, sólo poco a poco se da cuenta que otras personas del sexo femenino comparten su estado y finalmente que la madre también. Esto fomenta el abandono de la madre ya que "su amor se había dirigido a la madre fálica"¹⁹; con el descubrimiento de que la madre es castrada se vuelve posible abandonarla como objeto de amor, de suerte que pasan a prevalecer los motivos de hostilidad que durante largo tiempo se habían ido reuniendo" (p. 117).

A la par que sobreviene el extrañamiento del objeto-madre se observa un fuerte descenso de las aspiraciones sexuales activas y un ascenso de las pasivas. La niña se siente agraviada y se siente menos por no poseer un pene, dejará de satisfacerse con su clítoris ya

que éste, en su pequeñez, le recuerda su inferioridad. En *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* (1925/1984) Freud afirma que "la masturbación en el clitoris sería una práctica masculina, y el despliegue de la feminidad tendría por condición la remoción de la sexualidad clitorídea" (p. 273). Hasta aquí se enlazan tres factores, el alejamiento de la madre, el abandono de la masturbación del clitoris, lo que implica abandonar una satisfacción activa y la posibilidad de erogenizar otra zona: la vagina. Así, en *Sobre la sexualidad femenina* (1931/1984) apunta:

Con el extrañamiento respecto de la madre a menudo se suspende también la masturbación clitorídea, y hartas veces la represión de la masculinidad anterior infiere un daño permanente a buena parte de su querer-alcanzar sexual. El tránsito al objeto-padre se cumple con ayuda de las aspiraciones pasivas en la medida en que éstas han escapado al ímpetu subvirtiente. Ahora queda expedito para la niña el camino hacia el desarrollo de la feminidad, en tanto no lo angosten los restos de ligazón-madre preedípica superada. (p. 241)

Es interesante encontrar en Freud la expresión de la dificultad para hablar de lo masculino y lo femenino desde el punto de vista psicológico. En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905 1984), en una nota agregada en 1915, Freud afirma que para el psicoanálisis el significado de lo masculino y lo femenino tiene que ver con su relación con la actividad y la pasividad, sin embargo, mucho más adelante, en su conferencia sobre *La feminidad* (1933 1984) expresa que en realidad masculino y femenino ni siquiera coinciden con activo y pasivo. Así mismo, en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905 1984) caracteriza a la pulsión como de naturaleza masculina, puesto que ésta es siempre activa, aun en los casos en que se

trate de una meta pasiva y en 1933, en su conferencia *Angustia y vida pulsional* corrobora esta afirmación diciendo que no se puede hablar de pulsión activa o pasiva, lo correcto es decir metas pulsionales activas o pasivas, pues la pulsión es en sí activa.

La caracterización que hace Freud de que en un inicio la niña se comporta en todo como un varón aparece desde 1905 en *Tres ensayos de teoría sexual*: “Con respecto a las manifestaciones sexuales autoeróticas y masturbatorias, podría formularse esta tesis: La sexualidad de la niña pequeña tiene un carácter enteramente masculino” (p. 200). Esto coincide con su propuesta, hecha en ese mismo texto pero en una nota agregada en 1924, de llamar fálica a la tercera fase de organización pregenital llamada así porque en ese momento no se conoce más que los genitales masculinos. En este sentido hablar de que la sexualidad de la niña es masculina tiene que ver con una imposibilidad de diferenciación en ese momento, no hay otra opción, la diferenciación de masculino y femenino para Freud surge únicamente cuando se puede plantear la existencia de la vagina, en este sentido, no la ausencia del pene sino la presencia de ese hueco y la posibilidad de erogenizar esa zona, de gozar a través de dicho vacío.

En realidad plantear como masculina o femenina determinado tipo de satisfacción sexual resulta insuficiente. En *Tres ensayos de teoría sexual* Freud plantea su teoría de las pulsiones parciales la cual permanece vigente durante todo su desarrollo teórico. El apuntalamiento de la pulsión sexual en las zonas del cuerpo determinadas para asegurar la supervivencia del individuo y la posterior satisfacción de ésta a través de dicha zona del cuerpo y por medio de determinado objeto y determinada actividad, fundan dicha teoría. Se presenta entonces la satisfacción al mamar, al retener las heces, al masturbarse, y Freud añade otras pulsiones parciales que requieren de otro, la satisfacción de ver, de exhibirse o de maltratar, pulsión sadica. Estas pulsiones se satisfacen en la infancia cada una por su

cuenta, sólo con el desarrollo se podrá llegar a la convergencia de éstas hacia una meta única y un objeto único. Entonces, resulta muy limitado hablar de que la satisfacción de mamar un pezón sea masculina o femenina, o la satisfacción de retener las heces o de ver lo genitales de otro, también entonces decir que masturbarse sea masculino. Pero la cuestión es que para Freud sí existe la posibilidad de ubicar lo “genuinamente” (*La feminidad*, 1933/1984, p.109) femenino, es la vagina, la posibilidad de erogenizar dicha zona y lograr la satisfacción sexual a través de la estimulación de dicha zona erógena y por medio de un objeto parcial, el pene.

Esto es interesante porque es únicamente a través de los cuestionamientos acerca de la sexualidad femenina y en particular de esta enigmática manera de gozar a través de la vagina lo que permite a Freud plantear claramente la posibilidad de tener el pene de otra manera, haciendo una ecuación simbólica. Con respecto a la pregunta que se hacía Freud de cómo un sujeto devenía mujer, finalmente en *La feminidad* (1933/1984) aportará el factor determinante para alcanzar esta: el deseo del pene-niño.

El deseo con que la niña se vuelve hacia el padre es sin duda, originariamente, el deseo del pene que la madre le ha denegado y ahora espera del padre. Sin embargo, la situación femenina solo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, siguiendo una antigua equivalencia simbólica, el hijo aparece en lugar del pene. (p. 119)

Así entra la niña al complejo de Edipo. ahora desea al padre y su madre deviene la rival a quien se dirige su agresión. La niña permanecerá en esta situación por tiempo

indefinido, saldrá poco a poco del complejo de Edipo ante la decepción de no recibir del padre lo que anhelaba.

La idea de Freud de que para la mujer el deseo del pene es equivalente al deseo de un hijo como ecuación simbólica aparece más temprano que la primera aportación completa sobre el desarrollo femenino que realiza en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* (1925/1984). Habla de ello específicamente desde 1917 en *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*, es la tesis fundamental que centra su análisis del caso de la joven homosexual en 1920, tal como ya se ha mencionado y lo retoma brevemente en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924/1984).

En *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal* (1917 1984) Freud desarrolla la idea de que para el inconsciente caca (dinero, regalo), hijo y pene son tratados como si fueran equivalentes entre sí y señala que esto es aún más patente entre hijo y pene.

Con respecto al desarrollo femenino habla precisamente del deseo infantil de la niña de poseer un pene, lo cual clasifica como “envidia del pene” en el complejo de castración; este deseo del pene es posteriormente sustituido por el deseo de tener un hijo. Habla entonces del destino que experimenta el deseo infantil del pene en mujeres que no presentan neurosis, estos destinos permiten que la mujer pase de un amor narcisista a sí misma a un amor de objeto; uno es que el deseo del pene se muda en deseo del varón, el varón es aceptado como un apéndice del pene, y el otro es que se muda en el deseo de tener un hijo. en este caso el hijo es el sustituto del pene.

En *Sobre la sexualidad femenina* (1931 1984) Freud plantea que las vicisitudes del desarrollo sexual de la niña pueden derivar en tres diversas orientaciones del desarrollo. En

la primera hay un extrañamiento con respecto a la sexualidad, se abandona todo quehacer fálico y con ello todo quehacer sexual; en la segunda se retiene la masculinidad amenazada,

la esperanza de tener alguna vez un pene persiste hasta épocas increíblemente tardías, es elevada a la condición de fin vital, y la fantasía de ser a pesar de todo un varón sigue poseyendo a menudo virtud plasmadora durante prolongados periodos. También este <complejo de masculinidad> de la mujer puede terminar en una elección de objeto homosexual manifiesta. (p. 231)

Finalmente, el tercer desarrollo es el que lleva a la feminidad, en la cual se desea al padre como objeto de amor.

Para Freud la feminidad y el ser mujer sólo se alcanzaba si se lograban los cambios de vía de los que se hablaron anteriormente, los cuales, según su opinión, necesariamente se corresponden, esto es: haber logrado erogenizar a la vagina y haber colocado como objeto de amor al padre, lo que implica asumir ante él una actitud pasiva, es decir, receptiva de lo que el padre puede dar: el pene-hijo.

Con respecto a la identificación, en *La feminidad* (1933 1984) Freud afirma que la identificación-madre de la mujer tiene dos estratos: el preedípico, que consiste en la relación tierna con la madre y la toma como modelo, y el posterior, derivado del complejo de Edipo, que quiere eliminar a la madre y sustituirla junto al padre. Pero también en este artículo queda clara la postura de Freud del porqué de la homosexualidad femenina y el papel de la identificación en ella. Se había mencionado que una de las reacciones posibles tras el descubrimiento de que la niña no tiene pene era el desarrollo de un fuerte complejo de masculinidad. La niña intenta negar el hecho desagradable y en rebeldía afirma más la

masculinidad mantenida hasta entonces, persiste en su quehacer clitorídeo y busca refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre. Freud apunta como decisivo para el desenlace final un factor constitucional, una proporción mayor de actividad que finalmente evita la oleada de la pasividad que inicia el giro hacia la feminidad. Es en este punto en dónde se muestra que Freud no podía proporcionar más desarrollo teórico para entender la homosexualidad femenina. Afirma que las mujeres homosexuales, en su desarrollo, llegaron a la situación edípica y tomaron como objeto de amor al padre, pero ante las desilusiones ocurridas regresa a su anterior complejo de masculinidad, sin embargo, las mismas desilusiones sufren aquellas que logran el desarrollo hasta la feminidad. Ante esto Freud concluye: "El hiperpoder del factor constitucional parece indiscutible, pero las dos fases del desarrollo de la homosexualidad femenina se reflejan muy claramente en las prácticas de las homosexuales, que con la misma frecuencia e igual nitidez desempeñan los papeles de madre e hija como los de varón y mujer" (p. 121).

Después de la elaboración que realizó Freud acerca de la sexualidad femenina se podría decir en forma concisa que su postura en cuanto a la homosexualidad en la mujer es que su origen está relacionado con los siguientes factores: 1) La experiencia de una desilusión con respecto a lo que se esperaba recibir del padre: el pene-hijo; 2) Una identificación con el padre; 3) Un regreso a la unión con la madre fálica; y 4) La negación de la castración. Tomando en cuenta lo mencionado con respecto a la homosexualidad en el varón, lo que se puede deducir y que se perfila como el punto central en el entendimiento de la homosexualidad desde la teoría freudiana, es que ésta tiene su origen en la no-aceptación de la castración y en la persistencia por mantenerse en una posición fálica.

IV. El problema de la identificación imaginaria en Lacan antes de la invención del objeto a .

4.1 El estadio del espejo: matriz del advenimiento del yo.

La aportación realizada por Lacan a través de su "estadio del espejo" es vasta. Inicia elaborando y complejizando la idea ya esbozada en Freud acerca de la formación del yo a través del mecanismo esencial de la identificación. En *El yo y el ello* (1923/1984) Freud dejó claro que el yo es una "esencia cuerpo" y él mismo la "proyección de una superficie" (p. 27). De estos postulados freudianos y con la ayuda de la física óptica, Lacan construye su aparato óptico mejor conocido como el esquema del ramillete invertido que dará cuenta de este momento inicial de la formación del yo, del otro y de la imagen del cuerpo, del que casi sólo se puede hablar míticamente.

Según LeGaufey (2001) el estadio del espejo es mencionado en una publicación por primera vez en el texto de *La familia* de 1938. En él Lacan designa al "momento genético" (Lacan, 1938 2003, p. 52) de la identificación con el término "estadio del espejo" que tiene lugar en el espectáculo que es observar a un pequeño enfrentado por vez primera a un espejo y el júbilo de descubrir su propia imagen en él. Lacan describe en *La familia* los momentos esenciales de este evento así:

[...]La búsqueda de su unidad afectiva da lugar en el sujeto a las formas en las que se representa su identidad, y la forma más intuitiva de ella esta constituida en esta fase por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que le es inherente. Lo que reconoce es el ideal de la imagen del doble [] (Lacan, 1938 2003, p. 55)

Aparece aquí lo que constituye un momento determinante en la constitución del yo y es la presencia de este doble, ese otro que soy yo. Para Lacan este momento constituye el mundo narcisista, al que luego hace referencia para indicar que este mundo "no contiene al prójimo" (Lacan, 1938/2003, p. 56). En otro pasaje se precisa aún más la formación del yo en y por el espejo:

En efecto, la percepción de la actividad del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto. Mientras la imagen del semejante desempeña solo su rol primario, limitado a la función de expresividad, suscita en el sujeto emociones y posturas similares, en la medida, al menos, en que la estructura actual de sus aparatos lo permite. Pero mientras sufre esa sugestión emocional o motriz el sujeto no se distingue de la imagen misma. Más aún, en la discordancia característica de esta fase la imagen se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Designémosla como intrusión narcisista; de todas maneras, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo. Sin embargo, antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma, pero que lo aliena de modo primordial. (Lacan, 1938/2003, p. 56)

Entonces inicialmente es en esta experiencia de enfrentamiento con la imagen del doble a través del espejo que se introduce la unidad que contribuye a la formación del yo, pero tendrá que ubicarse otro momento para que haya una verdadera diferenciación, una separación entre "el sujeto" y la "imagen misma". Aquí surge una ambigüedad que se irá esclareciendo con los desarrollos posteriores del estadio del espejo porque se abre la

pregunta: ¿Quién mira y desde dónde? Ese que está frente al espejo ¿cómo debe designarse? ¿es el sujeto? ¿o es el yo que se ha constituido? ¿qué es?

En este punto del desarrollo teórico el momento que va a introducir al prójimo y que por lo tanto va a permitir al yo afirmar su identidad, aquello que rompe con el "mundo narcisista" (Lacan, 1938/2003, p. 55) es el drama de los celos. Es en el momento en que se puede ver al semejante satisfaciéndose con el objeto (paradigmáticamente el seno materno) que habrá una distinción entre la imagen especular narcisista y la imagen del semejante, es decir, se va a introducir una forma de alteridad que Lacan designa a través de la palabra "alguien", que ubica un "tú", un otro "yo".

En su artículo "La agresividad en psicoanálisis" de 1948 Lacan habla del estadio del espejo como un fenómeno de *Gestalt*. Es la percepción de la Gestalt visual de su propio cuerpo lo que desencadenará la dialéctica de las identificaciones, la cual regirá el comportamiento del niño en presencia de sus semejantes que se manifiesta a través de un transactivismo²⁰ normal.

Pero tal como Le Gaufey (2001) lo señala, no se trata solamente de un momento congelado en el que el yo será esa imagen, sino que éste se desarrolla en la relación dialéctica entre el individuo y esa imagen: "El yo no viene ni de la imagen ni del individuo, sino de la tensión instalada entre los dos por la identificación" (p. 76).

Lo anterior queda claro en la siguiente cita de Lacan en la que además se plantea la fuerza afectiva de este momento de captación por la imagen:

Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo. tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen

esa organización pasional a la que llamaré su yo. ("La agresividad en psicoanálisis", 1948/2001, p. 106)

E inmediatamente después de esto Lacan introduce el drama de los celos que rompe con una duplicidad:

Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto de deseo de otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva, y de ella nace la triada del prójimo, del yo y el objeto [...] (p. 106)

En el artículo "Acerca de la causalidad psíquica" (1946) Lacan es categórico al afirmar que el objeto de la psicología es la "imago" (p. 178) por lo tanto está dando todo su peso al poder de la imagen en la constitución subjetiva de un sujeto, en particular, en la formación del yo:

La historia del sujeto se desarrolla en una serie más o menos típica de *identificaciones ideales*, que representan a los más puros de los fenómenos psíquicos por el hecho de revelar, esencialmente, la función de la imago. Y no concebimos al yo de otra manera que como un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellas, en su estructura imaginaria y en su valor libidinal. (p. 168)

Aparece de nuevo este elemento que permanece ambiguo pero que sin embargo tiene indudablemente un lugar prominente en lo que Lacan designa como la función de la

imago: el valor libidinal, lo que antes ya se había mencionado, la relación erótica entre el individuo y la imagen. Además deja clara su postura de total desacuerdo con aquellos que realizan una equiparación entre el yo y el ser del sujeto, y que por lo tanto conciben al yo esencialmente en su función de síntesis.

En la siguiente cita, Lacan vuelve a manifestar el poder de la imagen y además incluye otra área en la que la influencia de ésta se hace manifiesta, las relaciones con el semejante:

Le da fundamento una forma de causalidad que es la causalidad psíquica misma: la identificación; ésta es un fenómeno irreductible, y la imago es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante. ("Acerca de la causalidad psíquica", 1946 2001, p. 178)

Esta metamorfosis quedará más clara cuando Lacan introduzca dos "hechos" relacionados con la etología, y tal como Le Gaufey (2001) lo indica, con esto se precisará el poder morfogénico de la imagen: "no sólo es una forma sino que puede inducir formas" (p. 74).

El primero: la paloma hembra, aislada de sus congéneres, no ovula. La ovulación está determinada por la visión de la forma específica del congénere, con exclusión de toda otra forma sensorial de la percepción y sin que sea necesario que se trate de la visión de un macho. Pero además, la mera visión por el animal de su propia imagen en el espejo basta para desencadenar la ovulación aunque al cabo de un periodo más largo.

El segundo: es el caso de un insecto que puede desarrollarse en dos tipos de variedades distintas, ya sea que pertenezca al tipo denominado solitario o al tipo llamado gregario. Es el saltamontes peregrino o la especie a la que vulgarmente se le denomina langosta. En este insecto se comprueba que la aparición del tipo gregario está determinada por la percepción, durante los primeros períodos larvarios, de la forma característica de la especie: por tanto, dos individuos solitarios puestos en compañía evolucionarán hacia el tipo gregario. Se indica que esto se da por el hecho de que un individuo esté expuesto a la percepción de una forma y de un movimiento específicos, caracterizados por cierto estilo. Y Lacan cita a Chauvin: "Preciso es que haya allí - dice - una especie de reconocimiento, por rudimentario que se lo suponga [...]" ("Acerca de la causalidad psíquica", 1946/2001, p. 181).

Lacan comenta posteriormente ("El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", 1949) que estos hechos no sólo muestran la identificación homeomórfica, es decir, con una imagen similar, sino que también hablan del poder de la imagen para generar formas nuevas, en este sentido Lacan incluye también la identificación heteromórfica, tal como sucede con los hechos del mimetismo.

En el texto de 1949 "El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" Lacan habla exclusivamente de su estadio del espejo, y lo introduce como el hecho en el que "la cría del hombre [...] reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal" (p. 86). Le Gaufey (2001) propone ubicar los elementos que aquí se incluyen: "la cría del hombre" por un lado y la "imagen en el espejo" por el otro, pero también se encuentra el "reconocimiento" y esencialmente ese "su" que precisa la relación entre los elementos y que es la protagonista de este importante

suceso. Dicho reconocimiento se muestra en el "ajetreo jubilatorio" del infante frente al espejo, esa "serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado" (p. 86).

Lacan propone comprender el estadio del espejo "*como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen" (p. 87).

Se puede ver aquí, tal como lo propone Le Gaufey (2001), cómo Lacan va pasando de "el niño" frente al espejo o "la cría del hombre" a, en el párrafo anterior, "el sujeto". Esta falta de precisión en el término indica lo que ya se mencionaba anteriormente, el hecho de que hay hasta este momento una ambigüedad en el ¿quién mira? Y ¿qué o quién está enfrente del espejo?

Le Gaufey (2001) realiza una observación que es importantísimo tomar en cuenta para que se comprenda porqué este evento es tomado como esencial y constitutivo. Se refiere al hecho de que antes de este evento ni el cuerpo designado como "propio" ni la imagen en el espejo existen por sí mismas, no poseen individualidades previas, sino que ambos se constituyen en la dialéctica del espejo.

De lo que después Lacan va a hablar es precisamente de lo que surge en ese momento dialéctico de enfrentamiento con la imagen en el espejo y es precisamente:

[...] la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto. ("El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". 1949 2001. p 87)

Vemos aquí el lugar preeminente que en este momento de su enseñanza da Lacan al estadio del espejo y, podríamos pensar, a la identificación imaginaria únicamente, pero aquí habla del *je* y lo ubica en un matriz simbólica y no imaginaria ¿es que en este momento constituyente están entrecruzados ambos registros, imaginario y simbólico? En realidad en la evolución del estadio del espejo se puede observar el afán de Lacan de ubicar la incidencia de ambos registros así como del registro del real, por lo que la matriz simbólica ya señalada en este artículo será precisada en desarrollos posteriores tal como lo veremos más adelante.

Pero con respecto al *je* introducido en este artículo, después Lacan realizará una bipartición conceptual, por un lado el *moi* - yo como construcción imaginaria y el *je* - yo como *shifter* del lenguaje. En este momento Lacan sitúa al *je* como lo que queda primordialmente constituido y sobre el cual se darán después las identificaciones secundarias, por lo tanto el *je* es "la forma" que precede y en este sentido "sitúa la instancia del *moi*" (Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo {je} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", 1949 2001, p. 87).

En el seminario número uno *Los escritos técnicos de Freud*²¹ en la sesión del 24 de febrero de 1954 y en el artículo "Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'" de 1960 Lacan habla del caso de la ilusión llamada del ramo de flores invertido de Bouasse, ésta consiste en que frente a un espejo esférico cóncavo se coloca una caja con el costado que da hacia el espejo abierto y sobre ella un florero; debajo de la parte superior de la caja, dentro del costado abierto, se coloca un ramo de flores volteado de revés. Cuando alguien se coloca frente al espejo, y siempre y cuando el ojo del observador esté situado en el interior de un cono espacial determinado,

podrá ver el florero, pero con la imagen del ramo de flores escondido en la caja precisamente sobre el hueco o bien la abertura del florero, a esto que es una imagen real Lacan lo designa $i(a)$.

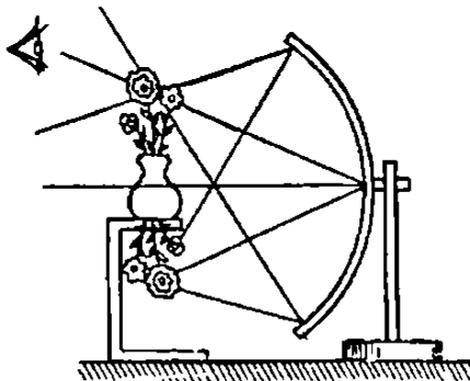


Figura 1: Experiencia del ramillete invertido.²²

Lacan propone una pequeña modificación, que sea el florero el que está dentro de la caja y el ramo de flores encima, esto con el propósito de potenciar la riqueza de su montaje metafórico. Es ahora el ramo lo que está directamente visible, y sólo por la ilusión creada por el espejo aparecerá el florero con sus flores encima.

Este modelo teórico extraído de la "física amena" ("Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'", 1960 2001, p. 652) le permite a Lacan precisar ciertos conceptos. Realiza aquí el primer enlace entre el registro de lo real y lo imaginario, siendo lo real lo que está allí, una caja con un ramo encima y lo imaginario, esa ilusión que se produce por el espejo: la imagen de un florero con un ramo de flores, y como lo veremos, esto sucede por intermedio del registro simbólico:

Para que la ilusión se produzca, para que se constituya ante el ojo que mira, un mundo donde lo imaginario pueda incluir lo real y, a la vez, formularlo: donde lo

real pueda incluir y, a la vez, situar lo imaginario, es preciso, ya lo he dicho, cumplir con una condición: el ojo debe ocupar cierta posición, debe estar en el interior del cono.

Si está fuera de este cono, no verá ya lo que es imaginario, por la sencilla razón de que nada proveniente del cono de emisión le impactará. Verá las cosas tal como son, en su estado real, al desnudo, es decir el interior del mecanismo y, según los casos, un pobre florero vacío o bien unas desoladas flores. (Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 24 de febrero de 1954, p. 129)

Luego Lacan se va a hacer la pregunta capital, pero primero aclara cada uno de los elementos de la metáfora diciendo que la caja es el cuerpo, podríamos decir para precisar que más bien el florero es el cuerpo, eso real que es aprehendido sólo imaginariamente como una unidad a través del espejo, el ramillete son los instintos y los deseos, los objetos de deseo y extendiendo su metáfora dice Lacan que el espejo cóncavo puede ser el córtex, pero, ¿y el ojo que mira? Aquello que había quedado tan indefinido anteriormente y que pasaba de una denominación a otra: el niño, el cuerpo, etc., ahora encuentra una ubicación.

¿Y qué es el ojo? El ojo es el símbolo del sujeto, responde Lacan, y ¿qué significa esto?:

Significa que, en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta, todo depende de la situación del sujeto. La situación del sujeto está caracterizada esencialmente por su lugar en el mundo simbólico; dicho de otro modo, en el mundo de la palabra [...] (Lacan, *Los escritos técnicos de Freud* sesión del 24 de febrero de 1954, p. 130)

Posteriormente, en la sesión del 7 de abril de 1954 en el seminario *Los escritos técnicos de Freud* Lacan va a agregar algo al dispositivo metafórico: un espejo plano que llama A/Autre. Ahora frente a las flores y al florero escondido no se ubicará el ojo, sino un espejo plano, el ojo quedará ahora localizado entre las flores mismas o para aclarar, sobre el borde del espejo esférico.

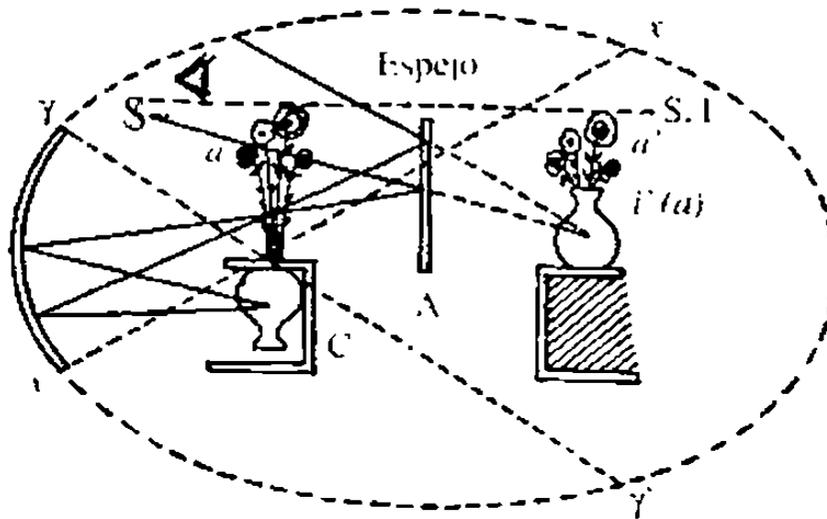


Figura 2: Esquema completo.²³

Le Gaufey (2001) arguye que esto le permite a Lacan "repatriar" (p.94) ese ojo, ese que en el dispositivo anterior se paseaba para ubicarse o no en el ángulo preciso del cono de vision, repatriarlo ¿a donde?, precisamente del costado de la imagen real del florero y las flores:

De esta manera, los tres terminos decisivos: el ojo (simbolizando al sujeto, el mismo determinado por lo simbólico), las flores (simbolizando "instintos y deseos" y remitiendo al real del cuerpo) y el florero (simbolizando la forma unitaria e imaginaria del cuerpo), se encontraran los tres *frente al espejo* (p 96)

Esta introducción del espejo plano permite a Lacan desarrollar con mayor precisión la importancia del registro de lo simbólico para regular lo imaginario, porque ahora, la mayor o menor precisión con que la imagen será vista, precisamente aquélla reflejada en el espejo plano, el que dicha imagen se vea nítida o bien desfigurada o fragmentada ahora dependerá del modo y grado de inclinación del mismo espejo plano, el cual representa al gran Otro, "el lugar del tesoro del significante":

Podemos suponer ahora que la inclinación del espejo plano está dirigida por la voz del otro. Esto no existe a nivel del estadio del espejo, sino que se ha realizado posteriormente en nuestra relación con el otro en su conjunto: la relación simbólica [...] (Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 31 de marzo de 1954, p. 213)

Y precisa el vínculo simbólico como la definición de cada individuo y la relación entre unos y otros, por intermedio de la Ley.

4.2 El Ideal del yo y el yo ideal.

Este desarrollo abre el camino para que se realice una distinción esencial entre el Ideal-Ich y el Ich-Ideal, entre yo-ideal e Ideal del yo que en los textos de Freud permanecen como términos ambiguos, porque precisamente la distinción tiene que ver con el hecho de que Lacan va a ubicar el Ideal del yo como una producción simbólica y al yo ideal como una producción absolutamente imaginaria:

[...]¿Cuál es mi posición en la estructuración imaginaria? Esta posición sólo puede concebirse en la medida de que haya un guía que esté más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico, del intercambio legal, que sólo puede encarnarse a través del intercambio verbal entre los seres humanos. Ese guía que dirige al sujeto es el Ideal del yo. (Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 31 de marzo de 1954, p. 215)

Y agrega:

El Ideal del yo es el otro en tanto hablante, el otro en tanto tiene conmigo una relación simbólica, sublimada, que en nuestro manejo dinámico es a la vez semejante y diferente a la libido imaginaria. (p. 215)

I e Gaufey (2001) habla de un "pequeño detalle" (p. 104) que Lacan introduce en el estadio del espejo como un movimiento teórico que va a operar una redefinición del sujeto y del objeto.

La primera vez que Lacan menciona este detalle fue en la sesión del primero de febrero de 1961 en su seminario *La transferencia*²⁴ en la cual venía hablando de su introducción al estadio del espejo precisamente de ese espejo plano (A), precisando que lo que pretende introducir con ello es la función del Gran Otro, esa función que implica la intervención de un tercero en la relación entre el yo y ese pequeño otro que es mi reflejo, mi imagen y que esta implicada en las elaboraciones del narcisismo connotadas como Ideal del yo y yo ideal, las cuales deben ser diferenciadas, y dice esto:

Ejemplifiquemoslo con un gesto del niño ante el espejo, gesto que es bien conocido y que no es difícil de observar. El niño que está en los brazos del adulto es confrontado expresamente con su imagen. Al adulto, lo comprenda o no, le divierte. Entonces hay que dar toda su importancia a este gesto de la cabeza del niño que, incluso después de haber quedado cautivado por los primeros esbozos de juego que hace ante su propia imagen, se vuelve hacia el adulto que le sostiene, sin que se pueda decir con certeza qué espera de ello, si es del orden de una conformidad o de un testimonio, pero la referencia al Otro desempeñará aquí una función esencial. Articular esta función de esta forma no es forzarla, ni lo es disponer de esta manera lo que se vinculará respectivamente con el yo ideal y con el ideal del yo en la continuación del desarrollo del sujeto. (Lacan, *La transferencia* sesión del 1 de febrero de 1961, p 392)

Y luego va a agregar un término, pues su intento es diferenciar entre el yo ideal y el Ideal del yo. En ambos interviene esa función del Otro que es capital, dice:

[...] en esta situación especular, se desdobra -y esta vez, en el Otro, para el Otro y mediante el Otro- el yo deseado, quiero decir deseado por él, y el yo auténtico, el *authent Ich* [...] en esta situación original, lo que está ahí es el ideal me refiero al yo ideal y no al ideal del yo-, mientras que el auténtico yo, por su parte, todavía no ha advenido. (Lacan, *La transferencia*, sesión del 1 de febrero de 1961, p.393)

Para continuar precisando la diferencia entre yo ideal e Ideal del yo Lacan va a hablar de los dos primeros tipos de identificaciones de las que Freud habla en el punto VII de su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1984).

La primera, la identificación primordial al padre, esa que Freud indica que es esencialmente viril y la segunda, la identificación regresiva, la que resulta de que aquel que ha sido elegido como objeto de amor, rehúsa el llamado amoroso a consecuencia de lo cual el sujeto, por un proceso regresivo, se identifica con ese objeto.

Freud establece que en esas dos formas de identificación fundamentales la identificación se hace siempre por un *ein einziger Zug*. Lacan comenta que es probable que se trate de un *signo* y no un significante en tanto que para decir que es un significante se necesitaría poder plantear su uso en una batería significativa y es probable que esto no pueda ser así, sin embargo, es ya algo del orden simbólico. Lacan establece que lo que define el *ein einziger Zug* es "el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista" (Lacan, *La transferencia*, sesión del 7 de junio de 1961, p. 395). Porque se está preguntando ¿cómo se interioriza esa mirada del Otro? Y su respuesta es que por un signo, no es una interiorización masiva, sino que un signo de asentimiento puede operar.

Finalmente, así señala Lacan la distinción entre yo ideal e Ideal del yo: "Hay razones para distinguir radicalmente entre el ideal del yo y el yo ideal. El primero es una introyección simbólica, mientras que el segundo es el origen de una proyección imaginaria" (Lacan, *La transferencia*, sesión del 7 de junio de 1961, p. 395).

Y agrega una indicación que confirma lo que ya antes en su artículo de 1960 "Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'" había indicado a propósito del giro del niño, que el Otro se manifiesta ahí, hasta en la relación especular en su más puro momento: "La satisfacción narcisista que se

desarrolla en la relación con el yo ideal depende de la posibilidad de referencia a este término primordial que puede ser mono-formal, mono-semántico, *ein einziger Zug*" (Lacan, *La transferencia*, sesión del 7 de junio de 1961, p. 395).

En la sesión del 21 de junio de 1961 vuelve Lacan a precisar la importancia de la intervención del Otro en la constitución del sujeto más allá de la captura narcisística que implica el reconocerse en el espejo, por eso en su esquema óptico, la letra S que representa al sujeto, está encima del espejo cóncavo, no es ya ese i(a) que se refleja, y el hecho de que esté ahí, es decir, el hecho de que pueda reconocerse como no siendo eso que se refleja y que puede ver en el espejo, implica esa referencia al más allá que es el "signo" del Otro: "[...]la opacidad esencial que aporta a la relación con el objeto su estructura narcisista, es superable, ello es en la medida en que el sujeto puede identificarse en otra parte" (p. 416).

El punto de mira, el desde dónde me miro ya no es desde i(a), más bien eso está determinado por el Otro. Y esto lleva a Lacan a volver a citar la cuestión del giro del niño, ese pequeño detalle, para aclarar que este espejo del Otro no es el de la filosofía existencial, un espejo en el cual yo me veo ser y que por lo tanto, al mismo tiempo ese Otro se ve en mí:

Para disipar este espejismo, basta, es preciso, sucede todos los días algo que el otro día les represente como el gesto de la cabeza del niño que se vuelve hacia quien lo sostiene. No hace falta tanto, apenas nada. Un relámpago, pero ya es demasiado decir, porque un relámpago siempre ha pasado por ser nada menos que el propio signo del Padre de los dioses y no en vano lo destaco. El vuelo de una mosca, si entra en este campo, basta para hacer que yo me localice en otra parte, para arrastrarme fuera del campo cónico de visibilidad de i(a). (Lacan, *La transferencia*, sesión del 21 de junio de 1961, p. 416)

Enseguida precisa ese otro campo:

Este otro campo[...]está estructurado de forma originaria, radical, por la presencia del significante en cuanto tal [...] la función del significante es aquí decisiva [...]le abre al sujeto la posibilidad de salir de la pura y simple captura en el campo narcisista [...] (p. 417)

Pero es preciso señalar algo, el carácter puntual y simple de ese signo que viene del Otro, sin duda con la estructura de un significante, pero signo al fin. Es ese *ein einziger Zug* que Freud introdujo y que Lacan indica cómo la manera en que éste pudo hablar de él fue apuntando a lo que hace que una masa se conforme y unifique tomando como ejemplos paradigmáticos a la iglesia y al ejército. Y precisamente Freud indica que lo que permite esto es que cada individuo de la masa se identifique en un punto con los demás individuos, este punto es el Ideal del yo (I en la Figura 2); todos comparten un mismo Ideal, ese rasgo, ese *ein einziger Zug*, ese signo que los hace pertenecer a todos a ese grupo y excluye del grupo a todos los demás, ese rasgo que les hace decir, para poner el ejemplo que cita Lacan a partir de un dato clínico: "Soy un perro", lo único que esto significa es que hace "guau guau".

Es alrededor de la función del ideal como se acomoda la relación del sujeto con los objetos exteriores. En el mundo de un sujeto que habla, llamado el mundo humano, dar a todos los objetos un rasgo común es pura cuestión de ensayo

metafórico, fijar un rasgo común para su diversidad es una pura cuestión de decreto. (Lacan, *La transferencia*, sesión del 28 de junio de 1961, p. 438)

Es necesario que ubiquemos aquí la implicación de este signo en lo que a la identidad se refiere, es ese signo el que otorga una identidad a través de la cual se podrá funcionar en este mundo, sin ella ¿Cómo relacionarse? ¿Cómo ubicarse ante los otros? Es por esto que Lacan decía que el Ideal del yo marca en un sujeto su tipo sexual, precisamente su identidad sexual. Este concepto quedará cuestionado y deberá ser replanteado a partir de que Lacan crea el objeto *a* en el seminario *La angustia*²⁵. Para fines de este trabajo se hará posteriormente sólo la mención de algunas de las implicaciones de este revolucionario desarrollo teórico dentro del psicoanálisis.

También es importante precisar el hecho de que para Lacan el momento en que se inaugura la relación con el otro (con minúscula), con esa imagen que soy yo y con ese otro que es mi semejante, es el mismo momento en que se inaugura la relación con el Otro con mayúscula, o para ser más precisos, es únicamente a través del acceso a este signo de asentimiento que viene del Otro ante mi imagen *i(a)*, que podré acceder a la relación narcisística en tanto tal. en la siguiente cita de su seminario *La angustia* Lacan ubica como “rasgo unario” a este simple signo:

Desde que comienza a hablar, el rasgo unario entra en juego. La identificación primaria con ese punto de partida que constituye el hecho de poder decir uno y uno, y uno más, y que siempre es de uno que es preciso partir, desde aquí [...] se instituye la posibilidad del reconocimiento como tal de la unidad llamada *ı(a)* Ese *i(a)* está dado en la experiencia especular, pero, como les he dicho, dicha

experiencia especular es autenticada por el Otro y como tal, a nivel del signo $i'(a)$ [...] imagen virtual de una imagen real. (Sesión del 28 de noviembre de 1962, p. 26)

Pero hay que notar entonces en esta cita dos aspectos: la unidad llamada $i(a)$, y el reconocimiento del Otro, la autenticación del Otro de esa experiencia especular por el rasgo unario, lo que produce la imagen virtual $i'(a)$; es este reconocimiento lo que le permite al sujeto salir de la fascinación imaginaria. Lacan, en el Seminario *La angustia*, sesión del 23 de enero de 1963, lo expresa en relación con los fenómenos de despersonalización. Señala que en éstos aparece un no reconocimiento de la imagen especular. La imagen que se ve en el espejo resulta no susceptible de ser propuesta al Otro para su reconocimiento puesto que se ha tornado angustiante. Es así que el sujeto queda preso de esa relación puramente dual y por lo tanto imposibilitado de hacer ese giro hacia ese Otro, giro que le permitirá acceder a ese asentimiento constitutivo del Yo ideal en el espacio del Otro y que constituirá al Ideal del yo.

4.3 El *ágalma* y la introducción del objeto *a*.

Lacan va a hacer otra aportación esencial al estadio de la espejo introduciendo el concepto de *ágalma* en el seminario *La transferencia*, lo que lo llevará a hacer posteriormente uno de sus descubrimientos capitales, el objeto *a* y su funcionamiento en la subjetividad humana.

En el seminario *La transferencia* (sesión del 21 de junio de 1961), a partir de las observaciones a un artículo del Karl Abraham en el que se narra el sueño de una paciente donde aparece la imagen del padre pero sin el vello pubiano, Lacan va a retomar este

aspecto para señalar que precisamente en el enfrentamiento con el espejo aquello que está intensamente investido en el cuerpo no pasa a la imagen reflejada en el espejo, ahí aparece un hueco, un blanco.

Le Gaufey (2001) va a señalar que a partir de aquí el espejo pasa de ser un instrumento que sólo refleja lo mismo con lo mismo, a ser aquello que efectúa una separación entre: 1) Lo que queda frente al espejo y que por estar investido en exceso no pasa a reflejarse en la imagen, justamente es este pedazo de cuerpo que queda fuera de la especularidad lo que va a ser concebido como objeto *a* y 2) aquello que es del orden de la imagen; es precisamente en esto que Lacan va a ubicar el narcisismo:

[...] el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central. La frase que extraje de Abraham lo supone si el objeto parcial resulta estar elidido, si es dejado en blanco en la imagen del otro como imagen investida, es en la medida en que el falo real sigue siendo, sin saberlo el sujeto, aquello a cuyo alrededor se conserva el máximo investimento. (Lacan, *La transferencia*, sesión del 28 de junio de 1961, p. 430)

Aquí esbozaba solamente sus ideas para finalmente plantearlas ampliamente en el seminario en que introduce el objeto *a*. el seminario *La angustia* La idea ya estaba naciendo y la aportación va a ser esencial. ¿Por qué una cierta imagen nos fascina? ¿Por qué un cierto otro con su imagen nos excita. nos despierta el deseo o nos despierta el amor? Lacan va a dar respuesta a muchos interrogantes de este orden a través de ubicar primero el *agalma*. luego el objeto *a*. que puede ser el falo negativizado. como objeto caído. pero no únicamente este.

En particular, para lo que atañe a este trabajo, ¿qué sucede con respecto a la imagen? Hay algo del cuerpo en lo real que por estar tan intensamente investido en la imagen no se verá reflejado, entiéndase la imagen propia y la imagen del otro, ese otro, mi semejante, que en un momento dado despierta el amor. Pero ¿qué es ese blanco, ese hueco en la imagen? Uno no ve imágenes con un blanco, que por cierto Lacan insiste en precisar que es un blanco, un hueco que tiene un borde, como si fuera una isla en un mapa. Y precisamente ahí está la cuestión ilusoria que caracteriza a la imagen, ahí, en el hueco, como haciendo uso de ese borde, se verá un símbolo, un símbolo que por hacerse presente marca la ausencia que lo produce, símbolo que crea la ilusión de que a la imagen no le falta nada pero que ejerce una fascinación, una atracción que es enigmática y cómo sucede con la fascinación, carente de lógica y absolutamente incontrolable.

En el seminario *La transferencia* sesión del 12 de abril de 1961 Lacan hace uso de una imagen para expresar precisamente esto. Se trata de un cuadro de Zucchi llamado *Psiche sorprende Amore* y que expresa un momento del mito de Eros y Psique. Eros había desposado a Psique y eran muy felices, la única condición que Eros había puesto es que ella nunca viera su imagen. Psique, persuadida por sus hermanas, quiere descubrir como es Eros por lo que una noche cuando él dormía acerca una lámpara a su cuerpo y lo observa. Eros despierta y dándose cuenta de lo que sucedía abandona a Psique. Lacan indica: de lo que se trata en el mito es de la relación entre el alma y el deseo. El cuadro de Zucchi muestra el momento en que Psique se acerca a Eros con la lámpara y ve su cuerpo, el cuerpo tendido de Eros y en el lugar de su sexo un enorme ramo de flores y Lacan dice:

[...] las flores se encuentran ahí, delante del sexo de Eros. Precisamente están marcadas por una tal abundancia para que se pueda ver que detrás no hay nada. No hay lugar literalmente para ningún sexo [...] (p. 263)

Queda claro, en la imagen no se puede ver lo que no hay, lo que se ve, el ramo de flores, está ahí como símbolo de una ausencia, si está ahí es porque detrás no hay nada, como dice Lacan, el ramo si está ahí es para “recubrir no el falo amenazado de Eros, sino el punto preciso de una presencia ausente, de una ausencia presentificada” (p. 271).

Eso que ahí aparece como una presencia, pero que por estar ahí indica la ausencia, eso es lo que fascina y eso es lo que engaña, no por nada Lacan dice incisivamente que las flores no están ahí para recubrir el falo de Eros, porque el falo no está ahí pero la ilusión será que ahí esta, no lo puedo ver porque está tapado, pero seguramente ahí está, por eso me atrae, por ese algo oculto que yo le supongo.

Lacan introduce un término en este seminario para dar cuenta de ese algo oculto que atrae, *ágalma*, “objeto insólito” (*La transferencia*, sesión del 1 de febrero de 1961, p. 173), siempre relacionado con la imagen, es el “brillo” que seduce, el “hechizo” que atrapa. Dice Lacan: “...si este objeto les apasiona es porque ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo, *ágalma*” (p. 173).

En el seminario *La transferencia* Lacan está abriendo el camino a la creación de su objeto *a*, y su noción de *agalma* se acerca mucho a él, pero es necesario precisar su diferencia, y en que sentido la invención del objeto *a* impacta al planteamiento anterior del estadio del espejo. A continuación se presentan solo brevemente las implicaciones de la introducción del objeto *a* para el estadio del espejo con el objetivo de plantear la

posibilidad de ampliar en un futuro el objetivo de esta investigación tomando como base teórica precisamente dicho desarrollo.

Uno de los movimientos esenciales del planteamiento del *ágalma* en el seminario *La transferencia* al del objeto *a* en el seminario *La angustia* es la precisión que Lacan hace acerca de que el último no es especularizable.

Le Gaufey (2001) explica que la no-especularidad implica la parcialidad del objeto, no en el sentido que generalmente en psicoanálisis se le da a la noción de objeto parcial, en particular a partir de los desarrollos de Melanie Klein acerca de la oposición de objeto total y objeto parcial. Implica la parcialidad en el sentido de algo que escapa a la posibilidad de ser Uno, y a pesar de eso no descartar su existencia. El hecho de que se perciba el cuerpo propio en el espejo implica la unidad, es a partir de hacer de esa imagen Uno que se puede constituir el yo.

Eso, que en sí no tiene ninguna unidad ni identidad, en la experiencia especular logra unificarse por la operación de dos tipos de unidad: la de la imagen, la percepción de esa Gestalt con un borde cerrado, *i(a)* por un lado, y por el otro la del asentimiento que tiene, como ya se había mencionado, la naturaleza de ese *ein einziger Zug*, el rasgo simple e indivisible. I. ese asentimiento que se da o no se da, no hay partes de asentimiento.

Finalmente Lacan introduce a su estadio del espejo un tercer elemento *a*, pero precisamente para apuntar que no es especularizable, “que escapa a cualquier imposición unitaria, no sólo la del espejo (y en consecuencia de la reflexividad, la identidad y el concepto) sino también la de un cifrado simbólico que pretendería... ‘marcarlo’ con un rasgo para seguir mejor sus posibles destinos...” (Le Gaufey, 2001, p. 128).

El hecho de que no sea especularizable le va a permitir a Lacan plantear a este objeto *a* como el objeto causa del deseo, es decir, no es que el objeto sea deseable, no es

que esté por delante del deseo, está por detrás, su caída causa el deseo, es su pérdida lo que hace desear, no es un objeto que se desea. La idea anterior de Lacan acerca de que el ramillete de flores sería el objeto de deseo no se sostiene más.

Antes del seminario *La angustia* en el estadio del espejo, 'a' (autre/otro) era utilizado para indicar al pequeño otro, el otro especular, mientras que 'A' (Autre) indicaba al gran Otro, tesoro de los significantes. En el artículo "La invención del objeto a" Allouch (2000) precisa que a partir de la creación del objeto *a* el matema $i(a)$ cambiará de valor desde el momento en que van a ser separados el objeto *a* minúscula, objeto sin imagen especular, y el pequeño otro, el otro semejante. De ahí en adelante el matema $i(a)$ deberá ser leído de otra manera aunque se escriba de la misma forma: "ya no se leerá más i de (a) : 'imagen del otro', sino i : 'imagen del otro', de (a) : 'sostenida, en su fulgor, por el objeto *a* minúscula'" (p. 22).

¿Qué quiere decir eso? Que esa imagen del otro que me fascina, que amo está sostenida así porque he ubicado allí lo que me falta, el objeto *a*. Allouch dice: "Se es amante con ese instrumento: un *a* minúscula encontrado en el otro [...]" (p. 21). Entiéndase ese "encontrado en otro" no como visible, sino esencialmente como perdido por mí en tanto que puedo ubicar en la imagen del otro lo que le falta, el objeto *a* y accedo así a mi propia falta.

A través de su estadio del espejo Lacan lo va a dejar claro, lo que el hombre tiene frente a sí es siempre lo que representa con el signo $i(a)$, que la ilusión del espejo esférico produce: "...aquí, en estado real, bajo forma de imagen real, él tiene de ella la imagen virtual con nada en su cuerpo. El *a* soporte del deseo en el fantasma, no es visible en lo que para el hombre constituye la imagen de su deseo" (Lacan. *La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962, p. 26).

La clave está en que en ese paso de la imagen real $i(a)$ a la imagen virtual $i'(a)$ hay algo que se pierde, algo que no pasa al registro de la imagen a través del significante del Otro que es a lo único que puede tener acceso el hombre. Eso que no pasa Lacan lo llama 'resto', objeto a . Es de ese resto, que Lacan ubica como el fundamento narcisista, de donde se extraerá la energía, las ondas libidinales que cargarán a los objetos, que investirán a la imagen. Precisamente a esa imagen del otro que por alguna razón me fascina. Y esa "alguna razón" de la que hablo, única para cada sujeto cuando se trata de enamorarse, es en este seminario de *La angustia* precisada por Lacan:

Para Lacan., puesto que Lacan es analista, el Otro está allí como inconsciencia constituida como tal, e interesa a mi deseo en la medida de lo que le falta y él no sabe. A nivel de lo que le falta y él no sabe, me encuentro interesado de la manera más absorbente, porque no hay para mí otro rodeo que me permita encontrar lo que me falta como objeto de mi deseo. (Lacan, *La angustia*, sesión del 21 de noviembre de 1962, p. 15)

Esto implica que únicamente a través de la posibilidad de detectar la falta en el Otro accedo a mi propia falta, accedo al objeto a , objeto caído, perdido, lo cual permite la ilusión de encontrarlo en el otro, así se deviene amante, según la cita antes mencionada de Allouch. Ante este planteamiento resulta imposible conservar la idea de que el amor tiene algo que ver con la identidad sexual puesto que se deviene amante en función de la posibilidad de acceder a la propia falta y se deviene amante frente a otro, un otro no cualquiera que permite el acceso a la propia falta o en quién se puede ubicar la falta y no otro con tal o cual identidad.

V. Aportaciones de Lacan a la cuestión del complejo de castración en la mujer previas a la invención del objeto *a*.

5.1 Del falo como significante en la dialéctica del complejo de castración.

El falo ocupa el lugar central en la teoría psicoanalítica para entender los avatares de la subjetividad humana. Freud lo ubicó así. Aunque él no hizo una diferenciación directa entre el falo y el pene, es claro que ya, desde sus planteamientos teóricos acerca del complejo de Edipo, el falo no es igual al pene y esto queda aún más claro cuando desarrolla el complejo de castración en la niña.

El falo es, desde Freud, una presencia supuesta sobre la base de una ausencia, o bien, una ausencia supuesta sobre la base de una presencia. Y cuando Freud habla del complejo de Edipo en la niña plantea en toda su extensión al falo como simbólico al concebir que la niña, al saberse castrada, fantasea con tener un hijo del padre, ese niño es el símbolo del falo.

En las aportaciones de Lacan hay un movimiento importante en cuanto al concepto de falo que tiene lugar a partir de la invención del objeto *a* en el seminario *La angustia*. En éste, Lacan ubica al falo como objeto caído (negativizado) en relación a lo real (- phi), un objeto *a* entre otros. Para fines de este estudio, se trabajará con las concepciones de Lacan acerca del falo antes de ese momento y particularmente con aquellas contenidas en su seminario *Las formaciones del inconsciente*²⁶ (1957-1958)

En dicho seminario Lacan es categórico al afirmar que si el falo interviene como el elemento central en el complejo de castración, es en calidad de significante:

La función constituyente del falo en la dialéctica de la introducción del sujeto a su existencia pura y simple y a su posición sexual es imposible de deducir si no hacemos de él el significante fundamental por el que el deseo de sujeto ha de hacerse reconocer como tal deseo, trátase del hombre o de la mujer. (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 12 de marzo de 1958, p. 281)

Y es por esto que Lacan va a afirmar en repetidas ocasiones que si algo ha sucedido de manera distinta en el desarrollo de la dialéctica edípica como para que un sujeto devenga una mujer y no un hombre, esto “no se trata de realizar una posición hembra dada primitivamente, sino de entrar en una dialéctica determinada por el intercambio” (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 12 de marzo de 1958, p. 292), entiéndase determinada por el orden simbólico.

Lacan señala que “al fin y al cabo, ya sabemos que esa falta de la que hablamos en la mujer no es una falta real” (*La relación de objeto*, sesión del 27 de febrero de 1957, p. 193), no es que ella tenga que simbolizar que le falta el pene pues no se trata de entrada de una falta real, sino que al introducirse en la estructura simbólica el sujeto será ubicado en un lugar, lugar simbólico marcado por una relación ordenada y simbolizada que es la diferenciación de los sexos, relación interhumana asumida, disciplinada, tipificada, ordenada, objeto de prohibiciones. Para Lacan, este lugar simbólico se ocupa entrando en la dialéctica de tener o de no tener el falo, pero el falo como símbolo.

Antes de desarrollar, qué es esto del falo como símbolo, una cita más:

[...] la introducción del sujeto en la dialéctica que le permitiera ocupar un lugar y un puesto en las transmisiones de los tipos humanos [...] no se llevara a cabo en

absoluto sin eso que hace un momento he llamado la mutilación fundamental gracias al cual el falo se convertirá en el significante del poder, el cetro, y gracias a la cual también la virilidad podrá ser asumida. (*Las formaciones del inconsciente*, sesión del 12 de marzo de 1958, p. 282)

Y yo diría también, gracias a la cual la feminidad podrá ser asumida, en el sentido de ocupar un lugar simbólico de “mujer”. Esto implica que cualquier sujeto, hembra o macho, para acceder a un lugar que le permita ubicar su poder, es decir, para acceder a un lugar simbólico marcado por el significante, precisa mutilarse de ‘algo’.

Cabe aclarar que con esto no pretendo afirmar que la “feminidad” existe en sí, puesto que no hay posibilidad alguna de una definición específica y por tanto de una generalización. Pero si existe un lugar simbólico definido por ese significante “mujer” y la ubicación en dicho lugar le permitirá a un sujeto relacionarse en el mundo humano. Sucede algo equivalente con la manera en que un sujeto es ubicado simbólicamente cuando se le asigna un nombre y se le da un apellido. Cuando se nombra un sujeto, por ejemplo Juan, queda claro que no hay posibilidad de generalizar cómo es un “Juan”, y sin embargo para el sujeto ser ubicado así simbólicamente, que se le haya asignado ese lugar, que es único, trae implicaciones que lo marcan, que lo definen. Es así que en un proceso psicoanalítico se trabaja con el significante y el lugar simbólico que el significante otorga puede recibir una resignificación.

Precisemos entonces la característica del significante. Para explicarlo Lacan parte de la marca, la huella, que no es un significante pero que tiene un carácter del cual participa también el significante. Este carácter es la evanescencia, es decir, que se desvanece, se esfuma, que no dura. Así, Lacan afirma, si caminando por la arena nos encontramos con la

huella del pie de alguien, esa huella no es un significante, pero, si por alguna razón cualquiera borramos esa huella y ponemos en su lugar una “X”, se introduce entonces la dimensión significante. “A partir del momento en que es borrada, en que tiene sentido borrarla, lo que ha dejado una huella queda manifiestamente constituido como significado” (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 23 de abril de 1958, p. 351). Así, el significante es vacío.

Ahora, el significante plenamente desarrollado es la palabra, la palabra inscrita en un lenguaje y que constituye una cadena significante. Aquí siempre hay un pasaje, es decir, algo que es un más allá de cada uno de los elementos que están articulados y que son, por su propia naturaleza, fugaces, se desvanecen; puesto que el sentido de una frase no tiene que ver con el significante en sí, sino con la cadena significante, este pasaje de uno a otro es lo esencial de la cadena significante.

En el seminario *La angustia*, sesión 30 de enero de 1963, p. 110 dice: “La naturaleza del significante es precisamente la de esforzarse por borrar una huella. Cuanto más se busca borrar la huella, para reencontrarla, más insiste como significante”. Pero además, el significante es algo que puede ser borrado y sólo dejar su lugar. El significante es por su naturaleza algo que puede ser tachado. Cuando cualquier otra cosa distinta, ya sea imaginaria o real se anula, se borra, se la eleva al mismo tiempo al grado de significante. Por otra parte, cuando el significante se presenta como anulado, es cuando tenemos lo que podemos llamar un producto de la función simbólica. Es un producto en la medida en que, precisamente, está aislado, se distingue de la cadena general del significante y de la ley que ésta instituye (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 23 de abril de 1958, p. 353).

Sería necesario ahora hacer una distinción acerca del falo en dos registros, imaginario y simbólico, porque el falo como significante participa de ambos registros pero es importante indicar cómo y sus extremos. Para esto recurriré a lo que Lacan enseña en el seminario *La relación de objeto* (1956/1957) acerca del objeto fetiche, en la sesión del 30 de Enero de 1957, y se señalará la enorme similitud que existe entre esto y el recurso metafórico del estadio del espejo cuando Lacan encuentra que en la imagen del cuerpo, lo más investido en lo real, en la imagen aparece como un hueco, hueco que es ocupado por un símbolo.

Lacan cita a Freud y precisa que lo que éste nos dice es que el fetiche está ahí como símbolo de algo, ese algo es el pene de la madre, es decir entonces que está ahí como símbolo de algo que está ausente, como símbolo del pene que la mujer no tiene. He aquí la conjunción del registro imaginario y el simbólico en la manifestación del símbolo. El símbolo hace presente algo que es una ausencia.

Y Lacan va a recurrir a una imagen para explicar esto, pero además la usa para caracterizar dos fenómenos esenciales: La relación humana en el mundo y la situación fundamental del amor. Esta imagen es el velo, la cortina.

Tenemos entonces al sujeto frente a su objeto de amor, un objeto al que le falta algo, pero, en el momento en que se introduce la cortina, lo que el sujeto verá como una presencia será precisamente lo que está ausente en el objeto. Eso que aparece como presente surge de algo que "más allá" falta. Ese más allá como falta tiende a realizarse como imagen, sobre el velo se dibujara la imagen de una ausencia.

Este desarrollo tiene similitud con algo de lo que Lacan hablará en el seminario *La transferencia* con respecto al *ágalma* y al estadio del espejo. Tal como se había mencionado anteriormente en este trabajo. Lacan habla en ese seminario de algo que

aparece en la imagen como una presencia, pero esa presencia es un símbolo, símbolo que muestra lo que está ausente y que es lo que de la imagen del otro seduce, fascina, el *ágalma*.

Entonces, este objeto que es la imagen de la ausencia es el objeto fetiche, el fetiche es de alguna forma imagen, e imagen proyectada. Es imagen símbolo de una ausencia.

[...] el velo, la cortina, el lugar donde se produce la proyección imaginaria. Aquí surge lo que convierte a la falta en una figura, el fetiche, que puede ser el soporte ofrecido a algo cuyo nombre le viene precisamente de ahí, el deseo, pero el deseo como perverso. Sobre el velo es donde el fetiche dibuja lo que falta más allá del objeto. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 6 de febrero de 1957, p. 167)

La esencia del falo simbólico es ese más allá que es nada, que es ausencia, por esto dice Lacan que el falo simbólico por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 6 de febrero de 1957, p. 154). Y sin embargo Lacan precisa que el falo, en cuanto significante, tiene un origen imaginario, pero con la propiedad de poder cumplir con su función de significante (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 23 de abril de 1958, p. 295). Por esto señala también que el falo imaginario desempeña un papel significante de primer orden, significante encrucijada, que no lo inventa cada sujeto sino que existe, y el sujeto al introducirse al sistema significante queda determinado por él (Lacan, *La relación de objeto* sesión del 6 de febrero de 1957, p. 193).

Entonces el falo, como todo significativo, tiene una faceta imaginaria sin perder su valor simbólico y es que lo que el hombre tiene frente a sí es del orden de la imagen, es decir, es una presencia que indica la ausencia. El valor simbólico es precisamente ese más allá que es nada, es significativo en tanto que es vacío, hueco. Por eso dice Lacan que el falo como significativo nunca está verdaderamente donde está, y nunca está del todo ausente de donde no está. El falo como significativo es algo que en ningún caso puede tomarse por su valor facial. Y entonces Lacan aborda la manifestación del falo como significativo pero cuando adquiere una preeminencia imaginaria, es decir, el fetiche, así:

Cuando se le pone la mano encima, cuando alguno lo encuentra y se fija a él definitivamente, como ocurre en la perversión de las perversiones, llamada fetichismo verdaderamente la que muestra dónde está en realidad, sino también qué es -, el objeto es exactamente nada. Es un viejo vestido raído, una antigualla [...] un zapato gastado. Cuando aparece, cuando se descubre realmente, es el fetiche. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 27 de febrero de 1957, p. 196)

5.2 La castración en la subjetividad de la división sexual.

Tomando en cuenta entonces que en el complejo de castración el falo interviene como significativo, Lacan afirma que la diferencia simbólica de los sexos se instaura porque el falo está o no está y con respecto a la mujer dice:

Este falo, la mujer no lo tiene simbólicamente. Pero no tener el falo simbólicamente es participar de él a título de ausencia, así pues es tenerlo de

algún modo. El falo siempre está más allá de toda relación entre el hombre y la mujer. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 30 de enero de 1957, p. 155)

Y precisa que, esa inferioridad que en un momento dado puede sentir la mujer por tener un falo pequeñito, el clítoris, no tiene nada que ver con el no tener el falo simbólico, sino que allí de lo que se trata es de una nostalgia imaginaria, se trataría de no haber asumido esa mutilación por la que ambos sexos habrán de pasar para acceder al orden simbólico.

Y Lacan agrega:

Pero este falo que puede sentir como insuficiente no es el único que interviene en su caso, pues al estar implicada en la relación intersubjetiva, para el hombre hay, más allá de ella misma, el falo que ella no tiene, es decir, el falo simbólico que existe ahí como ausencia. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 30 de enero de 1957, p. 155)

En el seminario *Las formaciones del inconsciente* Lacan habla del complejo de Edipo en la niña. Comenta un artículo de Jones en el que habla del desarrollo de la niña, y en el que éste afirma que en un momento dado de esta evolución el falo se pone en primer plano, como una exigencia, como un deseo manifestado en forma ambigua, esto es el *Penisneid*, el cual consiste en una formación de defensa, un rodeo comparable al de una fobia. Lacan, recordando que es a título de elemento significativo privilegiado como interviene el falo en la relación edípica de la niña pequeña, opina distinto a Jones y afirma:

“[...] el falo desempeña más bien el papel de fetiche que el de objeto fóbico” (Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 12 de marzo de 1958, p. 288).

Más adelante en ese seminario, en la sesión del 23 de Abril de 1958, Lacan habla de que para la mujer, en lo que respecta a su satisfacción, está en primer lugar el pene del hombre y luego por sustitución, el deseo del niño, hablando de lo que es corriente y clásico en la teoría analítica. Plantea una pregunta, ¿qué quiere decir esto?, y responde:

Que a fin de cuentas no obtiene una satisfacción tan básica, tan fundamental, tan instintiva, como la de la maternidad, más que por las vías de la línea sustitutiva. Como el pene es en primer lugar un sustituto incluso diría un fetiche-, también el niño, en cierto modo, será luego un fetiche. (p. 358)

Lacan dice que tanto el niño como la niña entran en el complejo de castración al detectar la castración de la madre (*Las formaciones del inconsciente*, sesión del 23 de abril de 1958, p. 357). Ella es la primera manifestación del Otro, en tanto que aporta el código, la palabra y también del otro en tanto que con ella el infante se identificará. Pero Lacan señala que el hecho de detectar la castración de la madre introduce tanto al hombre como a la mujer al complejo de la castración en el sentido de que esta sería la primera detección de la castración en el Otro. La función paterna permite esto, le indica al hijo que el deseo de la madre es lo que está marcado por la barra significativa, o sea, que el deseo de la madre no es un deseo absoluto, depende de algo más allá de ella y apunta a algo más allá del objeto de su deseo.

Este acceso a la castración de la madre le abre al niño la posibilidad de ubicarse en un orden simbólico, o bien, es porque el orden simbólico ha tenido un acceso que se puede llegar a percibir la castración de la madre. Esta es la función paterna.

Lacan habla en el seminario *Las formaciones del inconsciente* que en un primer momento se constituye el falo como elemento significante del deseo de la madre y el niño se ubica como siendo esto, el falo, aquello que imaginariamente completa a la madre.

En un segundo tiempo el padre interviene como privador de la madre, en calidad de un mensaje para la madre: le prohíbe la unión con el hijo, la separa del objeto de su deseo. Priva a la madre, imaginada por el sujeto, de ese falo con el que ella se completa y se satisface y al mismo tiempo frustra al niño de su madre. Este padre interviene en el plano imaginario, es el padre terrible de *Tótem y tabú*, es el padre todopoderoso con el cual el niño o la niña entran en rivalidad. Ahora es el padre quién es ubicado como siendo el falo.

Aquí son posibles diferentes configuraciones concretas, en gran medida es la madre la que permite el acceso a la ley paterna, es decir, da un lugar a la palabra que viene del padre. Pero, ante una madre sobre protectora un padre lo suficientemente interdictor y/o descable puede lograr la separación de la dupla madre-hijo. Lo esencial es que finalmente para el hijo/hija se logre asumir la castración de la madre.

En el tercer tiempo es preciso que el falo sea reinstaurado como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como objeto del que el padre puede privar. Lacan establece que finalmente la función paterna se consuma en este tercer tiempo, cuando el padre interviene como real y potente. En este momento es cuando el padre se hace preferir a la madre, tanto el niño como la niña habrán de ubicar al padre como portador del falo y por lo tanto devenir en un objeto preferible a la madre, esta es la manera en que podrá efectuarse la identificación terminal del Edipo, la identificación con el ideal del yo.

Esta posición implica que el padre debe aparecer como el que *tiene* el falo y lo puede dar, pero en tanto que lo *tiene* ya no lo *es*, ya no es el padre todopoderoso, terrible, únicamente privador, sino que el padre está también castrado. Sin embargo, el padre aparece como potente, tiene el falo y en tanto lo tiene, es deseado por la madre. Es así que el falo queda instaurado más allá de cualquier ser, es decir, queda instaurado como falo simbólico: más allá de ese falo que el padre puede donar, es nada; más allá de esa ausencia del falo en la madre que la propone como deseante, está el falo simbólico.

La aportación de Lacan con respecto al falo como significante, que permite distinguir el falo en dos registros, imaginario y simbólico, implica que la ‘envidia del pene’, como correlato de la castración en la mujer, tome un giro diferente al que se había establecido, porque si la castración en Lacan tiene que ver con acceder al falo simbólico, entonces, para un sujeto ubicado como ‘hombre’ se trata de realizar que tiene el falo simbólico, lo cual implica asumir que de cierta forma no lo tiene, por ese más allá del significante que es nada; y para un sujeto ubicado como ‘mujer’ se tratará de realizar que no tiene el falo simbólico, lo cual implica asumir que de cierta manera lo puede tener.

VI. Desarrollos de Lacan acerca del amor como don y del amor cortés.

6.1 La joven homosexual de Freud y el amor como don.

Tal como se había mencionado anteriormente, Lacan retoma el caso que analiza Freud en su artículo *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920/1984) y ofrece un entendimiento particular de dicho caso a partir de su teoría. Un primer abordaje es en su seminario *La relación de objeto* (1956-1957) en el que elabora el momento crítico en el que se da un vuelco subjetivo del sujeto a partir del nacimiento del hermano.

Lacan (sesión del 16 de enero de 1957) plantea que en el momento del evento crítico, la muchacha estaba ubicada como satisfaciéndose con el hijo del padre. En una ligazón afectiva que la joven desarrolla con un niño, ella se situaba como una madre con su hijo pero al nivel de la imagen, de un juego imaginario en el cual el niño representa el falo imaginario, aunque al mismo tiempo, pero sólo de manera latente el padre simbólico ya estaba instaurado en el inconsciente en tanto que puede dar el falo. Incluso Lacan insiste:

Pero me parece de la mayor importancia entender que se trata de algo que ya estaba instituido en el plano simbólico. Es en el plano simbólico, y no ya en el plano imaginario, donde el sujeto se satisfacía con ese hijo, como hijo donado por el padre... La presencia del hijo real, el hecho de que el objeto se encuentre ahí, real por un instante, y se haya materializado al tenerlo su madre, junto a ella, la hace volver al plano de la frustración. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 111)

La hija tenía ubicado su deseo: tener un hijo del padre. Es en este momento que el padre interviene en lo real, es decir, realmente da un hijo, pero a la madre, y este hijo que para la muchacha era imaginario ahora es real. La joven resulta frustrada.

Es importante precisar el sentido que Lacan da aquí al término frustración para elaborar lo que sucedió a esta muchacha. Se define así:

La frustración se refiere a algo de lo que uno se ve privado por alguien de quien precisamente podría esperar lo que pide. Lo que está en juego de este modo es menos el objeto que el amor de quien puede hacer ese don. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 102)

Lacan (*La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957) precisa además que lo que puede producir frustración es algo que se considera exigible por derecho, esto quiere decir que en ese momento ese objeto es parte de lo que se requiere para conformarse narcisísticamente. Esto deja claro el impacto que este evento tuvo para la joven homosexual, esta frustración, para ella, implicó una imposibilidad de seguir ubicando tanto su deseo como su "ser", y en particular hablo aquí de su ubicación simbólica.

En su historia, la madre era una mujer que procuraba mantenerse juvenil y pretendía ser ella la que atraía la mirada de los hombres. La relación del padre con su hija siempre estuvo muy mediada o quizá más bien interrumpida por los miramientos que el padre tenía hacia su mujer, la cual gozaba de la gran consideración que éste le tenía. Tanto el padre como la madre provenían de familias judías practicantes pobres, sin embargo el padre logra enriquecerse a través de su negocio relacionado con la refinería de petróleo. La madre, según Freud, padecía de neurosis, era nerviosa y tímida. Se le dificultaba el trato

relacionado con el nuevo nivel social que lograron adquirir. Sin embargo, pareciera que se convirtiera en otra en momentos en que dejaba ese ámbito y acudía a curas termales para su neurosis acompañada de su hija. Ahí aparecía como una mujer coqueta y abierta, dispuesta a seducir a algún hombre. La única vez que la joven llorará con Freud será para decir: “Mi madre me parece tan linda y yo hago todo por ella, pero ella sólo quiere a mis hermanos” (Rider & Voigt, 2004, p. 56).

Hay un evento que determina la asistencia de la joven a analizarse. Ésta, en una ocasión en que paseaba con la dama en una calle muy cercana a dónde el padre trabajaba, se topa con él. Ella percibe una mirada de reprobación por parte de éste y se lo comenta a la dama. La dama se molesta y le responde que la relación que sostienen debe terminar definitivamente. Ella, frente a la desaprobación del padre y la pérdida de la dama, se deja caer a las vías del ferrocarril cercanas al lugar, que se encontraban un nivel más abajo que el nivel de la calle. El padre, mucho más que la madre, era quien no estaba de acuerdo con la conducta de su hija y ante este evento decide llevarla con Freud. Éste detectó una actitud en la muchacha: el desafío al padre. Freud insiste en resaltar este rasgo en la actuación amorosa de la joven con la dama.

Lacan (*La angustia*, sesión 23 de enero de 1963) apunta a lo que Freud ya había indicado, ese hijo que deseaba la joven, no tenía que ver con un deseo maternal, tenía que ver con el falo, con eso narcisista que le iba permitir sentirse completa, con ese don que el padre le podía otorgar y que no tiene tanto que ver con el objeto en sí, sino más bien con el amor del padre. El falo como representante de eso que es otorgado por el padre el padre en tanto simbólico, como un don de amor pues es en tanto que ese otro me ama que puedo detectar, de una manera sumamente incipiente quizás, pero por el momento suficiente que algo le falta, que algo quiere de mí, su deseo me llega como una demanda de amor y eso

permite que me ubique narcisísticamente, y en tanto tercero aporta el don de su palabra, el significante. La ubicación narcisística tiene que ver con lo que ya se mencionaba en el desarrollo del estadio del espejo como esa mirada del Otro, ese *ein einziger Zug*, la unidad aportada por el asentimiento del Otro, que me permite identificarme con esa imagen que soy yo y a través de lo cual podré relacionarme en el mundo humano.

Lacan (*La relación de objeto*, sesión del 16 de enero de 1957) comenta también el hecho que Freud señaló con respecto a que en el momento del nacimiento del hermano pequeño, hay una regresión. Si la joven se empezaba a situar frente al padre ubicándolo de manera inconsciente como padre simbólico y a ella misma como faltante del falo, lo que le permitía desear ese falo imaginario para completarse narcisísticamente, al nacer el hermano ella se identificará ahora con el padre pero imaginariamente. El elemento simbólico que requería para ubicar su deseo y su yo ya no está presente sólo existe el recurso imaginario y se hace como su padre, se hace amante. Freud (1920 1984) lo señala, la joven ama del modo masculino en el sentido de que da, sin pedir nada. Es ella quien todo el tiempo busca a su amada, la espera por horas, le manda regalos; regalos para esa dama de dudosa reputación y precisamente es ese rasgo lo que la hace más valiosa, su amor la salva, la enaltece, la hace digna. Es en este sentido que se señala la identificación al padre y al amor como masculino porque el amar así a esta mujer le permite a la joven ser el falo, es decir, hacer el papel del padre imaginario, que no es el que tiene el falo sino el que lo es.

Allouch, en su seminario dictado en Febrero del 2005, *El amor Lacan (paciente continuación)*, expone sus avances en el estudio de lo que Lacan desarrolla acerca del amor. Al analizar en el seminario *La relación de objeto* lo que Lacan desarrolla sobre el caso de la joven homosexual acentúa las referencias de éste acerca del amor. Sin duda esto es así porque el caso lo ameritaba tal como Freud ya lo había observado, es decir, lo que resalta

en este caso es el amor de la joven por la dama, una de las manifestaciones subjetivas esenciales en ella es ese amor.

Lacan va a precisar cómo es este amor, lo ubica precisamente como un “amor ideal”:

Es un amor que no pide más satisfacción que servir a la dama. Es verdaderamente el amor sagrado, por así decirlo, o el amor cortés en su aspecto más devoto [...] No se trata simplemente de una atracción o de una necesidad, sino de un amor que en sí mismo no sólo prescinde de satisfacciones, sino que apunta muy precisamente a la no satisfacción. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 111)

Es necesario recalcar este aspecto de la no satisfacción para precisar más adelante a qué apunta entonces este amor. Este desarrollo le permitirá a Lacan cuestionar qué es lo verdaderamente fundamental en el amor en su punto culminante.

En su seminario Allouch cita un párrafo de Lacan del cual extraerá importantes conclusiones:

El reflejo de la decepción fundamental en este plano, su paso al plano del amor cortés, la salida que encuentra el sujeto en esta forma de amor, plantean la pregunta por lo que se ama en la mujer más allá de ella misma [...] (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 112)

La traducción que Allouch realiza marca una diferencia, él no dice reflejo sino reflexión. Esto implica que al decir más bien: “La reflexión de la decepción fundamental en

este plano...” hay un paso de un registro a otro. La joven que se encontraba satisfaciéndose en el plano del deseo, es decir, fantaseaba con tener un hijo del padre y además había elegido a un niño al que cuidaba de manera maternal, es decepcionada en este plano y ante eso ella encuentra una salida; Lacan dice, esa salida es el amor. Allouch precisa que este amor representa para la joven homosexual una solución al callejón sin salida del deseo y le parece asombroso que esta operación, que este cambio de registro no reciba un nombre específico por parte de Lacan. Para él aquí hay un pasaje de la mayor importancia: “el pasaje de la problemática imaginaria del deseo del hijo al plano simbólico del amor”.

Salida, solución dice Allouch acerca del amor de la joven homosexual por la dama, ella iba a encontrar el falo a través de esa ecuación imaginaria falo niño, iba a recibirlo del padre y es allí que ella es decepcionada, ante esto encuentra una solución la cual reconfigura los elementos subjetivos que estaban en juego, es decir, los términos (el padre, el falo, ella misma) siguen allí pero de otra manera: el padre ubicado ya en el plano simbólico, aquél que puede otorgar el falo, pasa al plano imaginario y ella misma se identifica con él. Allouch precisa que es como si alguien cayendo por un acantilado de pronto se agarra de una rama, esa es una solución, y afirma: “Su amor y su homosexualidad son una sola cosa”.

Ahora bien, ¿en qué sentido ese amor es ubicado en el plano simbólico por Lacan, quién lo pone en la pluma de Freud? Dice: “situa la relación de la joven con la dama en el grado más elevado de la relación amorosa simbolizada, planteada como servicio, como institución, como referencia” (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 111).

La respuesta tiene que ver con que el amor de la joven no apunta a la dama en sí, sino a algo más allá de ella, claro, es esa dama y no otra por algo, pero no por algo que se pueda especificar de ella, algo que ella tenga, sino muy particularmente por lo que le falta:

Lo que se desea propiamente en la mujer amada es precisamente lo que le falta. Y lo que le falta en este caso es precisamente el objeto primordial cuyo equivalente iba a encontrar el sujeto en el hijo, como sustituto imaginario al que volverá a recurrir [...] En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal – el falo. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 112)

En esta cita se puede ver cómo Lacan vacila entre deseo y amor. Primero habla de lo que se desea en la mujer amada, luego habla de ese mismo objeto que es buscado pero lo refiere únicamente al amor. Allouch comenta que al final Lacan se queda con el amor y que si hay alguien que diferenció amor y deseo fue la joven homosexual, alguien que decepcionada en su deseo encuentra una solución en el nivel del amor.

Allouch también subraya lo que Lacan mencionaba en la cita hecha anteriormente, la joven paga un alto precio por esa solución que le otorga su amor por la dama, ese amor apunta a la no satisfacción. Ese falo que es amado más allá de la dama no es un objeto del cual extraerá una satisfacción que sí tenía cuando fantaseaba con tener un hijo del padre y se colocaba como madre imaginaria. Ese falo que se ama más allá de la dama es entonces simbólico pues implica que se ponga en juego en tanto no satisficente del deseo y en tanto que su presencia indica ese más allá que es nada, lo que falta.

Allouch subraya también que Lacan va a caracterizar a este amor de la joven homosexual por su dama como un don:

A esta dama la trata en efecto en un estilo altamente elaborado de las relaciones caballerescas y propiamente masculinas, una pasión que se entrega sin exigencia, ni desco, ni esperanza siquiera de reciprocidad, como un don, proyectándose el amante más allá de cualquier manifestación de la amada [...]

(Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 124)

Lo que es medular en esta elaboración del amor como don es precisamente lo que ya se había mencionado, lo que se ama en el otro es lo que le falta, esto hace posible el don. Dice Lacan: “Esta necesidad de centrar el amor no en el objeto, sino en lo que el objeto no tiene, nos sitúa precisamente en el corazón de la relación amorosa y el don” (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 131).

Lacan habla específicamente de la elección del objeto de amor de la joven homosexual. No es por nada que ella fue elegida por la joven para ser amada. Dice Lacan: “Si la dama es amada, lo es precisamente porque no tiene el pene simbólico pero lo tiene todo para tenerlo, siendo como es el objeto predilecto de todas las adoraciones del sujeto” (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 130).

Allouch lo desarrolla: “Es porque ella se presenta con cierto aspecto, está hecha, conformada de cierta manera, es por eso que es posible amar al falo más allá de ella. Es alguien que para la joven homosexual es susceptible de acoger la instauración en ella de la falta en la relación de objeto”.

Además, Allouch precisa que no se trata de que esa dama sea amada porque ella sería como es, sino por lo que se puede ubicar más allá de ella y es susceptible de ser donado, el falo simbólico, lo que le falta. Dice: “Se podría desarrollar así: Yo te ofrezco esto, que por el hecho mismo de acogerlo indica que te falta.”

Sin duda no es con cualquiera que se puede ubicar eso, ese movimiento de instauración de la falta en el otro que permite amarlo, para la joven homosexual fue esa dama. Y aquí Allouch va a hacer una indicación capital que precisamente deja fuera de cuestión del amor a la identidad sexual pues afirma que para cualquier otro sujeto, la posibilidad de ubicar la falta en el otro puede ser con un hombre por tanto el amor lo despertará un sujeto identificado como hombre, o bien con un niño, como puede ser el caso en la paidofilia, en esto la diferencia de sexo no juega. Es interesante cómo a través de este desarrollo Allouch llega a la misma conclusión a que se llegará en el momento de la invención del objeto *a* con respecto a que en el amor y el deseo la identidad sexual no está en juego, como se había mencionado anteriormente.

Posteriormente en el seminario *La relación de objeto* Lacan va a modificar el concepto del don. Se pregunta:

[...]¿Qué es dar? No hay acaso otra dimensión introducida ahí donde la relación de objeto es elevada al grado simbólico por el hecho de que el objeto puede ser dado o no? En otros términos, lo que se da, ¿es alguna vez el objeto? (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 142)

Y su respuesta es:

Lo que interviene en la relación de amor, lo que se pide como signo de amor, es siempre algo que sólo vale como signo y como ninguna otra cosa. O, por ir todavía más lejos, no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene. (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 142)

Aquí el don se negativiza, es decir, no se da lo que se tiene, sino lo que no se tiene. Además se puede encontrar en este desarrollo de Lacan acerca de la joven homosexual la precisión que hace con respecto a lo que sería lo perverso en este caso. Lacan afirma:

[...] ¿no ven ustedes que todo ocurre como si la chica quisiera mostrarle a su padre qué es un verdadero amor, ese amor que su padre le ha negado? [...] Lo que la chica le demuestra aquí a su padre, es como se puede amar a alguien, no solo por lo que tiene, sino literalmente por lo que no tiene, por ese pene simbólico[...] (Lacan, *La relación de objeto*, sesión del 9 de enero de 1957, p. 147).

Lacan ubica la cuestión de la perversión en el hecho de que la dimensión imaginaria se muestra como predominante. Tal como se mencionó anteriormente, en el fetichista el significante del falo simbólico, el falo que la madre no tiene, el fetiche, se toma por su valor facial y entonces se le puede poner la mano encima, "es ese zapatito". Con respecto al caso de la joven homosexual Lacan apunta que la perversión se expresa entre líneas, por contrastes y alusiones. Lo ubica muy precisamente en ese "querer dar a entender a otro" que es del orden de la metonimia⁷⁷, o sea, dar a entender algo hablando de otra cosa muy distinta.

Pero, ¿no tendrá que ver también lo perverso en este caso con algo que sucede parecido en el fetiche, ese materializar, ese “ponerle la mano encima”, para usar la expresión de Lacan anteriormente citada, al objeto fetiche? En la actuación de la joven homosexual lo que queda claro es que todo lo que se da, ese querer satisfacer sin esperar nada a cambio, nunca basta, que no puede ser sino únicamente nada. Es como querer materializar el don, ponerle la mano encima y darlo, pretendiendo que su dimensión simbólica se borre, que ese más allá que es nada se tape, cuando en ese exceso lo que finalmente queda de manifiesto es que es don de nada, que en el amor lo único que se puede dar es lo que no se tiene.

6.2 La cuestión de la sublimación y el amor cortés.

Lacan, en el seminario *La ética del psicoanálisis*²⁸ aborda el tema de la sublimación efectuada particularmente en la poesía del amor cortés. Este fenómeno poético tiene a inicios del siglo XVII su última manifestación. Lacan lo ubica como una moral, toda una ética, todo un estilo de vida que marca las relaciones entre los sexos. En el amor cortés el objeto femenino es sobre valorado, exaltado, idealizado, por lo tanto Lacan dice acerca del amor cortés: “La doctrina analítica explica el fenómeno como una obra de sublimación del alcance más puro” (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 27 de enero de 1960, p. 156).

Para Lacan este evento histórico tuvo repercusiones que aún en nuestros tiempos son sensibles con respecto al lugar que ocupa el objeto femenino y la relación que se tiene con él:

Lo que nos interesa desde el punto de vista de la estructura es que una actividad de creación poética haya podido ejercer una influencia determinante [.] en las

costumbres, en un momento en que las claves del asunto fueron olvidadas. (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 183)

Además, Lacan señala algo que llama su atención; el momento histórico particular en el que surge el amor cortés, es precisamente, dice Lacan, apenas saliendo del primer feudalismo, lo que muestra que surge en una época en la que no se había hecho movimiento alguno de liberación de la posición de la mujer en la sociedad. De hecho, Lacan precisa la posición de ésta en una sociedad feudal, situación en la que surge la función del poeta del amor cortés:

Es, hablando estrictamente, lo que indican las estructuras elementales del parentesco tan sólo un correlato de las funciones del intercambio social, el soporte de cierta cantidad de bienes y de signos de poder. Está identificada esencialmente con una función social que no deja ningún lugar a su persona y a su propia libertad [...] (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 181)

En el centro de la ética poética del amor cortés está el objeto femenino denominado la Dama. Ella es objeto de alabanza, de servicio, de sumisión y de toda una serie de comportamientos sentimentales estereotipados por parte del hombre que la pretende. Ella impone también una serie de exigencias y pruebas que son absolutamente arbitrarias y crueles y después de las cuales hay posibilidad de obtener sus favores.

Lacan señala la característica esencial del objeto femenino al que canta el poeta del amor cortés, independientemente de la posición social de éste, puesto que había algunos

que eran sirvientes. Esta es la inaccesibilidad del objeto, el carácter de privación: “No hay posibilidad de cantar a la Dama, en su posición poética, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla” (Lacan, *La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 183).

Además, comenta que en este campo poético el objeto femenino está vaciado de toda sustancia real. La Dama –Domnei, como se le llama, o Mi Dom, es decir, mi señor– se presenta con caracteres despersonalizados, lo que hizo decir a muchos autores que todos los poetas parecían dirigirse a la misma persona.

Para entender por qué Lacan precisa que la poesía del amor cortés es un paradigma de sublimación es preciso elaborar un concepto que toma de Freud y desarrolla él mismo: La Cosa, das Ding. Dice Lacan: “...ella es, esa Cosa, aquello que de lo real, de lo real primordial, padece el significante” (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 27 de enero de 1960, p 146).

En el origen del mundo humano, está la entrada del significante. Una vez que se organiza la red significante, es decir, en ese mismo momento, se constituye un vacío, un hueco, ese es el lugar central en el cual se presenta la Cosa como tal. Lacan utiliza el ejemplo de la creación artística del vaso, la vasija. Objeto maravilloso cuando se constata que en los pueblos primitivos no fue tan sólo, como se podría pensar, uno de los primeros utensilios creados por el hombre, sino que se convirtió más bien en objeto de las mayores elaboraciones artísticas y estéticas. Verdaderamente cuando se tiene la oportunidad de observarlos uno se pregunta ¿Por que será que una olla, que adornada o no cumple la misma función, fue objeto de una dedicación artística al punto de convertirla en un recipiente de una belleza exquisita? ¿Para que?

Precisamente Lacan lo señala, la función de la vasija no es sólo como utensilio sino que principalmente cumple una función significativa:

Si es verdaderamente significativa y si es el primer significativo modelado por las manos del hombre, sólo el significativo, en su esencia de significativo, ni más ni menos que todo lo que es significativo – en otros términos, nada de particularmente significado. (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 27 de enero de 1960, p. 149)

La creación del vaso crea en ese mismo momento el vacío que lo constituye. Lo vacío y lo pleno, dice Lacan, son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. Es en ese vacío creado en el centro de lo real por la creación del vaso en dónde Lacan ubica la Cosa.

Aquí ubica Lacan también a la sublimación. Ésta es planteada por Freud como una satisfacción directa de la pulsión pero mediante un objeto socialmente aceptado y apreciado. La definición que da Lacan de la sublimación es que "...ella eleva un objeto...a la dignidad de la Cosa" (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 20 de enero de 1960, p. 138). Y con respecto a ella propone lo siguiente: "...un objeto puede cumplir esa función que le permite no evitar la Cosa como significativo sino representarla, en tanto que ese objeto es creado" (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 27 de enero de 1960, p. 148).

Lacan precisa empero que a la Cosa nunca se tiene acceso directo, la Cosa está fundamentalmente velada. La forma de relacionarnos con ella es prácticamente contorneándola, cercándola. Por eso Lacan dice que la Cosa siempre aparecerá en otra cosa:

[...] esta Cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto ella no puede ser representada por otra cosa o con más exactitud ella solo puede ser representada por otra cosa. Pero, en toda forma de sublimación el vacío será determinante. (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 3 de febrero de 1960, p. 160)

En el caso del amor cortés, el objeto femenino ha sido elevado a la dignidad de la Cosa. Este objeto es sobre valorado y precisamente lo que Freud llama “sobrevalorización del objeto” Lacan lo ubica como “sublimación del objeto” (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 20 de enero de 1960, p. 135).

Lacan dice que el punto de partida de la amor cortés es el de ser una escolástica del amor desgraciado. Con este desarrollo queda mas claro porqué Freud calificó de “masculino” al amor que la joven homosexual sentía por la Dama.

Y Lacan vuelve a resaltar la característica de inaccesibilidad del objeto femenino en el amor cortés. Sin duda, dice él, hay en esta manifestación algo del orden del narcisismo en el sentido de ese ideal en el que es colocado el objeto y que se pretende alcanzar; y esta es una de las manifestaciones que se ejemplifican claramente en la función del espejo que Lacan introduce como ejemplar de la estructura imaginaria. Pero, dice él, el espejo cumple otro papel: un papel de límite. He aquí la característica esencial del objeto.

En el amor cortés no se trata de obtener alguna satisfacción, es mas, señala Lacan que las técnicas en juego en este erotismo son técnicas de la “circunspección, de la suspensión, del amor interruptus” (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 187).

[...] la paradoja de lo que se puede denominar, desde la perspectiva del principio del placer, el efecto de *Vorlust*, de los placeres preliminares, es que justamente subsisten en oposición a la dirección del principio del placer. En la medida en que se sostiene el placer de desear, es decir, en todo su rigor, el placer del experimentar displacer, puede hablarse de la valorización sexual de los estados preliminares del acto de amor. (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 187)

La inaccesibilidad del objeto en el amor cortés que coincide con la valorización del juego amoroso preliminar, ese placer de desear, apuntan a la Cosa, de la cual Lacan señala que solo podemos relacionarnos contorneándola, cercándola. Decir que apuntan a la Cosa, es decir que también apuntan al vacío en el que ella se constituye.

Lacan precisa cuál es la tendencia en la sublimación, es aquello que demanda el hombre, lo mínimo que puede demandar, es ser privado de algo real, pues es allí que aparece el vacío, la vacuola:

[...] ¿Donde es creada verdaderamente la vacuola para nosotros? En el centro del sistema de los significantes, en la medida en que esa demanda última de ser privado de algo real está ligada esencialmente a la simbolización primitiva que cabe enteramente en la significación del don de amor (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 184)

Finalmente Lacan señala:

[...] la salutación es para el enamorado del amor cortés el don supremo - el signo del Otro como tal y nada más. (*La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, p. 187)

Lo anterior implica que en la manifestación poética del amor cortés, sublimación de las más puras, a lo que se tiende es a la creación de ese vacío. Precisamente, esa salutación del Otro que se busca esencialmente, esa que es, dice Lacan, el don supremo de amor, ese don, ese signo, es nada e indica lo que el Otro no tiene. Esa simbolización primitiva que permite la instauración de la vacuola tiene que ver con el don de amor.

Para finalizar, cabe aclarar aquí que para Lacan, en sus desarrollos sobre la joven homosexual, el amor cortés fue una traducción del señalamiento que Freud hiciera acerca de que la joven amaba de manera masculina. Su referencia al amor cortés para relacionarlo con la sublimación es de alcances mucho más vastos. A pesar de que estas aportaciones serán esenciales para analizar los resultados de este estudio, de ninguna manera podríamos afirmar que este tipo de amor sería una respuesta definitiva por parte de Lacan al abordar el amor entre mujeres.

VII. Metodología.

7.1 Tipo de estudio.

Esta investigación busca profundizar en el tema del lesbianismo a través del estudio de "casos colectivos" (Stake, 1994). Se trata de un estudio de tipo exploratorio. Se emplea una muestra pequeña no probabilística de tipo intencional de siete casos de mujeres lesbianas. La captura de datos se realiza por medio de una entrevista de preguntas abiertas y el análisis de datos por un análisis de discurso basado en la doctrina psicoanalítica.

7.2 Sujetos.

Los sujetos que fueron considerados para esta investigación cubrieron las siguientes condiciones: a) Que sean de sexo femenino y cuya elección de objeto corresponda a su mismo sexo; b) que al menos una vez hayan elegido a otra "mujer" para tener una experiencia amorosa/sexual.

La muestra inicial que se pretendía lograr era de cinco sujetos, dadas las dificultades para encontrar voluntarios que quisieran compartir su privacidad. La muestra se había determinado en función de que la población que se estudió es una minoría, según Cáceres (2000) sólo del 2 a 4% de la población mundial de mujeres se identifican plenamente como lesbianas. Además se tomó en consideración que la discriminación a que son sujetas podía dificultar encontrar voluntarias suficientes que quisieran compartir su experiencia lesbiana. Finalmente se logró entrevistar a siete mujeres.

Taylor y Bogdan (2000) señalan que es difícil determinar a cuántas personas se debe entrevistar en un estudio cualitativo y que "lo importante es el potencial de cada 'caso' para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de

la vida social" (p. 108). Acerca del mismo tema Sierra (1998) señala: "A priori, el investigador no puede fijar el número de entrevistas necesarias para el desarrollo de la investigación. Si el procedimiento de estudio de la metodología cualitativa se caracteriza más por ser un proceso de encuentro que de búsqueda performativa, el investigador tendrá que determinar, en el proceso mismo de captura de información, la muestra que abarque su estudio" (p. 312).

7.3 Herramientas.

El principal instrumento de investigación es el discurso del propio sujeto, así Sierra (1998) establece: "la herramienta de productividad investigadora es el propio sujeto de la investigación en proceso. La materia prima será la palabra como vehículo de experiencia personalizada. Y el fundamento de la validez, la autenticidad de la voz" (p.298).

La técnica que se utilizó para recabar los datos fue la entrevista en profundidad, ya que lo que se investigó tiene que ver con la subjetividad particular de las mujeres, y esta técnica como ninguna otra, "es capaz de aproximarse a la intimidad de la conducta social de los sujetos" (Sierra, 1998, p. 282).

"Las entrevistas cualitativas han sido descritas como no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas. Utilizamos la expresión "entrevistas en profundidad" para referirnos a este método de investigación cualitativo" (Taylor y Bogdan, 2000, p.101).

Hernandez (1999) presenta a la entrevista cualitativa "como un proceso comunicativo por el cual un investigador extrae una información de una persona - 'el informante', en término prestado del vocabulario básico de la antropología cultural - que se haya contenida en la biografía de ese interlocutor, entendiendo aquí biografía como el

conjunto de las representaciones asociadas a los acontecimientos vividos por el entrevistado" (p. 83).

El número de entrevistas realizadas por sujeto fue entre tres y cuatro, dependiendo de que se hubieran cumplido los objetivos de la investigación y de la disposición de las entrevistadas. "Cuando la entrevista en profundidad es utilizada en investigaciones sobre historias de vida el número de entrevistas suele superar al menos los dos encuentros, sin que se pueda en cierto modo determinar cuántas sesiones serían necesarias" (Sierra, 1998, p. 313).

Después de realizar cada entrevista, se realizó una transcripción escrita de lo que se habló en ella. No se utilizó el recurso de la grabadora. Sierra (1998) señala diversas problemas del uso de ésta entre los cuales esta que el entrevistado puede sentirse incómodo, pero el más importante es que "al saber que tiene un registro automático de lo hablado en la entrevista, el investigador pierde inconscientemente interés y capacidad de atención sobre lo que dice el informante" (p. 320).

Durante la entrevista se hizo uso de una guía de entrevista, la cual no constituye un protocolo estructurado de preguntas sino que "se trata más bien de una lista de tópicos temáticos y áreas generales" (Sierra, 1998, p. 316). Sierra (1998) señala como el principal objetivo de la guía de entrevista "el recordatorio de los principales asuntos que deben ser cuestionados frente al interlocutor" (p. 316).

El presente estudio se realizó a través del estudio de varios casos. Como Aceves (1998) lo afirma, si el proyecto es de rango focalizado o de carácter intensivo, como lo es la historia de vida, "lo más factible es que se realicen estudios de familias, de trayectorias ocupacionales, de personajes relevantes o muy particulares, en fin, estudios de caso a

profundidad, todos ellos producto de proyectos de mayor intensidad y profundidad que aquellos de carácter representativo y amplio" (p. 222).

Stake (1994) profundiza sobre la metodología de los "Estudios de Caso" en los cuales él distingue tres diferentes tipos, de los cuales el que interesa para esta investigación se refiere al "*estudio de casos colectivos*" el cual define de la siguiente manera: "[...] los investigadores pueden estudiar un número de casos conjuntamente para adentrarse en el fenómeno, en la población o en una condición general" (p. 237).

La organización de la redacción de los resultados de este estudio se centra en los objetivos específicos sin perder de vista la singularidad del caso por caso. Miles y Huberman (1984) proponen para el análisis de los discursos que el analista se concentre en la 'exposición e interpretación de los relatos' obtenidos en las entrevistas en profundidad, pero haciéndolo caso a caso, entrevistado a entrevistado. Una vez hecho esto, deberá abordarse el 'análisis comparativo' de los casos. A estos procedimientos analíticos se les ha bautizado en algunos manuales de análisis cualitativo: *within-site analysis o within-case analysis*.

En cuanto al análisis del discurso éste se realizó en función al enfoque psicoanalítico, particularmente tomando en cuenta la enseñanza de Lacan.

7.4 Procedimiento.

Se contactó a las coordinadoras de dos grupos en los cuales era posible conseguir voluntarias para la investigación. Uno de los grupos aborda la diversidad sexual, se llama OASIS y el otro específicamente agrupa a lesbianas, se denomina GEMAS (LesMty), aunque actualmente ya no existe como agrupación, el movimiento sigue. "Por lo general, los investigadores de campo tratan de cultivar relaciones estrechas con una o dos personas

respetadas y conocedoras en las primeras etapas de investigación. A estas personas se les denomina informantes clave" (Taylor y Bogdan, 2000, p.61).

A través del contacto con la coordinadora se asistió a una reunión en las instalaciones de ambos grupos en la que se expuso el objetivo de la investigación y se solicitó la participación de ellas. Al final algunas se acercaron para ofrecer sus datos para ser entrevistadas. En el caso de OASIS se concertaron con algunas una cita en mi consultorio, sin embargo no hubo ninguna asistencia por lo que la directora del centro sugirió que realizara las entrevistas en alguna área de sus instalaciones, ya que es común que los adolescentes asistan regularmente ahí simplemente para reunirse. Tomando los datos de aquellas que se habían anotado en la lista y sin embargo no se habían citado, asistí una tarde al centro y me acerqué a ellas para ver si estaban dispuestas a reunirse conmigo para una entrevista ahí mismo. Acordamos los días y horarios y así se entrevistó a tres jóvenes. En cuanto a aquellas que se anotaron en la reunión del grupo de lesbianas, se fue llamando a cada una para concertar citas en mi consultorio. Algunas respondieron a la llamada y así se entrevistaron a cuatro sujetos.

Al inicio de las entrevistas en OASIS fue difícil encontrar un lugar adecuado donde realizar las entrevistas dada la apertura del centro para con sus participantes, sin embargo, gracias al apoyo de la directora se me permitió un salón privado. Con respecto a las entrevistas en mi consultorio, a pesar de no ser un espacio familiar a las participantes, aquellas a las que sí se pudo contactar, asistieron en las fechas y horarios convenidos y se pudieron desarrollar los temas esenciales con la privacidad suficiente. "Es práctica habitual el recomendar a los entrevistadores que utilicen espacios acogedores, silenciosos, minimamente íntimos y, hasta cierto punto, familiares para el entrevistado, a fin de favorecer un ambiente de confianza durante la conversación" (Sierra, 1998, p 286).

7.5 Categorías de análisis.

El análisis del discurso se realizó en base a las siguientes categorías:

1. Cuestionar la existencia de una identidad sexuada tal como “mujeres lesbianas”.
2. Describir las imágenes paterna y materna que aparecen en el discurso de las entrevistadas.
3. Esclarecer si existe un tipo de demanda amorosa particular de las mujeres que se dicen lesbianas.
4. Identificar qué papel juega la identificación imaginaria en la elección de su objeto sexual.

7.6 Hipótesis.

1. Basandonos en los desarrollos de Lacan acerca de la diferenciación del registro imaginario y simbólico se establece que la identidad contiene siempre un punto fallido que no alcanza para dar cuenta de la experiencia subjetiva de un sujeto, por lo que se considera que la identidad sexuada “mujeres lesbianas” no bastará para definir la experiencia amorosa de las mujeres entrevistadas ni la manera de relacionarse con su objeto de amor.
2. Existen semejanzas en el discurso de las entrevistadas sobre las imágenes paterna y materna y la manera en que ellas quedaron colocadas en la relación con su madre y su padre
3. En función a los desarrollos lacanianos se concluye que no se puede hablar de amor como una experiencia en general, se tiene que tratar el fenómeno amoroso como diferentes figuras del amor que mostrarían diferentes demandas y posiciones frente al objeto de amor. La figura del amor que Freud apunta en el caso de la joven

homosexual es la del amor cortés. Lacan la retoma y la desarrolla y además habla de otra figura, la del amor como don. Se considera que estas figuras del amor podrán tomarse como base para entender algunas de las formas en las que se presenta la demanda amorosa de estas mujeres.

4. La identificación imaginaria juega un papel importante para la elección de objeto de estas mujeres pero no es suficiente para entender porqué han realizado esas particulares elecciones de objeto en las mujeres que aman. Se establece que será preciso recurrir al desarrollo de Lacan acerca de la incidencia del registro simbólico, muy particularmente del concepto de falo como significante, para ampliar el entendimiento del fenómeno en algunos de los casos.

VIII. Presentación y Análisis de Resultados.

Sujetos

Datos generales:

Edna

Edna tiene 18 años, es soltera y vive con su familia: padre, madre, un hermano tres años menor que ella y una hermana trece años menor. No ha hecho su carrera universitaria y trabaja en una empresa supervisando a las obreras. Su padre estudió una carrera universitaria y trabaja como dibujante industrial. Su madre es enfermera y trabaja en un centro de salud.

Sandra

Sandra tiene 18 años, es soltera y vive con su familia: padre, madre, y tres hermanas. Es la mayor, entre las tres hermanas mayores hay dos años de diferencia y entre la penúltima hermana y la más pequeña solo uno. El padre es médico geriatra y trabaja como director de asilos, la madre es dentista y ha ejercido su profesión sólo periódicamente.

Carmen

Carmen tiene 18 años, es soltera y vive con su madre y una tía materna quién las mantiene. Es hija única. Al poco tiempo de nacida en Tabasco sus padres se divorciaron por el abuso físico que el padre inflingía a la madre; a sus 6 años se vinieron a vivir a Monterrey su madre, su abuela materna y ella. La madre trabajó de muy joven en un almacén y un tiempo en una zapatería. El padre tiene otra familia en Guadalajara. Carmen estudia carrera

Estela

Estela tiene 25 años, es soltera, estudió la carrera de ingeniería y trabaja. Sus padres viven en Villa Hermosa. El padre es médico cirujano internista y la madre enfermera con especialidad en cirugía, ambos trabajan en la clínica de una compañía industrial. Tiene un hermano 5 años mayor y uno 5 años menor. Ambos viven con sus padres.

Elizabeth

Elizabeth tiene 31 años, estudió carrera y trabaja en una compañía telefónica. Los padres viven en Tabasco. Tiene un hermano mayor y un hermano y hermana menores. Ella vive aquí con el hermano mayor, su mujer e hijos, la hermana menor y un amigo, el otro hermano vive con sus padres. El padre de Elizabeth trabaja en Hacienda en el D.F. y la madre es enfermera pero trabaja como secretaria en una escuela, ambos, además, estudian la carrera de psicología.

Laura

Laura tiene 45 años. Estudió la carrera de ciencias de la comunidad. Hace unos meses dejó su trabajo anterior y actualmente esta buscando otro. Es hija única. Su madre tiene setenta y dos años y vive con ella. El padre falleció cuando ella tenía 17 años. El padre tenía un negocio propio, sin embargo al morir dejó muchas deudas. La madre no trabajó sino hasta después de la muerte del padre como secretaria ejecutiva en una empresa. Actualmente ya no trabaja.

Magnolia

Magnolia tiene 41 años. Estudió una carrera técnica y trabaja en un despacho contable. Tiene un hermano y una hermana mayores y dos hermanos menores. Vive sola. Con la madre viven la hermana con sus hijos, el hermano menor con su mujer y sus cuatro hijos y un hijo de otro hermano. El padre falleció cuando ella tenía veinte años.

8.1 La significación de una posible entidad “lesbiana”.

La designación de “lesbiana” o la ubicación en un grupo definido así ¿por qué está determinada? ¿Designa a cierto tipo de actos sexuales o a una mujer que ama a otra? Parece ser que ninguna de estas precisiones es suficiente. La controversia aparece desde el origen del término, pues desde la antigüedad había dudas de si se debía utilizar el mismo término (*tribades fricatix, Lesbiai*) para designar a ambas mujeres de la pareja sexual o sólo a una. Por tanto, dicha designación podría aludir al hecho de desear eróticamente a otra mujer o bien, únicamente al hecho de que siendo mujer se tomara el rol masculino o activo frente a la mujer deseada. De acuerdo con lo investigado en el capítulo uno de este estudio, los autores no llegaron a un acuerdo respecto a ello.

A partir del movimiento feminista y el surgimiento de la lucha por los derechos homosexuales y lesbianos, se produce además un giro histórico que da, al término lesbiana, nuevas connotaciones. Aparece, además de una acepción amorosa o sexual, la acepción de un movimiento político, entonces no se trata ya sólo de desear eróticamente a una mujer, sino, como lo menciona Hernandez (1996), de elegir un determinado estilo de vida

Esto complejiza aún más la cuestión de si en realidad es posible una definición unívoca de lo que es ser lesbiana y de si es posible una generalización en aquellas que se definen o ubican así

A través del análisis del discurso de las mujeres entrevistadas para este estudio se detectó que el término “lesbiana” no basta para englobar en él el lugar en el que cada una de ellas se ubica. De hecho, las entrevistadas utilizan diferentes términos para ubicarse a sí mismas y/o a las mujeres que ellas desean:

[...] es que hay diferentes tipos de lesbianas. Hay quienes se visten con blusas sueltas y pantalones sueltos, pelo corto, se ponen bandas para no mostrar los pechos, y eso no me gusta a mí. Hay personas que me dicen que debiera vestirme así, o que mas bien soy bi [...] *Carmen*

[...] hubo un tiempo que yo veía a mis amigas vestirse así (con ropa pegadita) y como que yo también quise, pero no, en realidad a mí no me gusta, me gusta vestirme con este tipo de ropa ..Y ella me echa (la madre), me ve sentada por ejemplo así (piernas cruzadas una sobre la otra) y me dice que mira, que me veo como un hombre. Es que así me veo yo. Esta es ropa de mujer que me gusta así, aguada. Quizás en otra mujer se vería femenina, pero en mí no, en mí se ve así. Y mis movimientos a lo mejor no parecen femeninos. Todo el tiempo me está reclamando eso. Me dice: "¡Ay, a ver si tu no acabas cambiandote el sexo!" y yo le digo que claro que no, yo soy mujer y además si ando con una mujer que es lesbiana me quiere porque soy mujer y si me cambiara el sexo yo ya no le gustaría. Además *yo no quiero tener algo que no es mío...* si yo anduviera por la calle con el pelo más corto cualquiera diría que soy un muchacho [...] *Edna*

[.]Y en cuanto a esto de la apariencia ¿tu como te consideras? (yo pregunto)
 “Pues inter” [a mí me gustan las malitas [...] es algo en su cara en su mirada. No me gustan las que son muy obvias, que se les nota mucho, ni

tampoco me gustan las fems, o sea, las que son muy femeninas, me gustan las inter. *Sandra*

[...]Yo siempre supe que me gustaban las mujeres, desde esa edad (cuatro años)
 [...] Porque yo creo que sí se me nota, no creo que me vea tan masculina como otras lesbianas, pero tampoco me veo femenina, entonces yo creo que de cualquier manera se nota. *Estela*

[...] a mí me gusta ser femenina. Digo, a lo mejor no me sé arreglar muy bien, pero me gusta, me gusta verme femenina [...] yo no estoy segura, porque sí me gustan los hombres, no sé, depende de la situación, del sentimiento, de cómo te traten [...] Yo creo que nunca me atrevería a tener una relación seria con una mujer, quizás algo por encimita sí, pero que no vaya más profundo [...] (Una de sus parejas) Es así como [...], de esas como que [...], ya vez que hay niñas-niñas y niñas-niños, o sea que en este ambiente hay mujeres que se visten un poquito más masculino, quizás no masculino, pero que no usan faldas o que no se pintan y que traen el pelo corto[...] hay una chava del grupo que me gusta y se viste, pues raro, más que como hombre, raro, el pelo muy corto y así. Y también cuando estaba en el bar el sábado había una mujer grandota [...] *Elizabeth*

[...]Cuando era más jovencilla sí me gustaba andar a la moda. Lo que sí es que de un tiempo para acá uso más pantalones [...] Ahorita ya uso puro pantalón [...] Todo fue muy suave, muy tranquilo, el hecho de asumirme como lesbiana no represento ni representa ningún conflicto para mí, todo fue muy tranquilo y estoy muy contenta con lo que soy y con mi pareja. *Laura*

Como nosotras pensamos, sentimos y actuamos como hombres [. .] Nosotras me refiero a las machinas, a los hombres. [...] o sea.. de que toda tu forma de vestir, la manera en que te mueves es de hombre. Porque tu manera de tratar es la de un hombre. O por ejemplo también en el trabajo, pues que te dedicas a trabajar, y en

todo. Te sientes como hombre porque el cómo te mueves te hace sentir eso. Y en lo sexual también, haces lo que un hombre hace. *No sé, sientes que tienes los dones de un hombre*²⁹ [...] Yo la manera en que llego a la satisfacción es tomando la posición del hombre y haciéndolo como lo haría un hombre, solamente con frotarme, con unir los cuerpos es como yo llego al orgasmo. Yo sí hago cosas para que la otra persona esté satisfecha pero no me gusta que me hagan nada a mí [...] Yo creo que hay una diferencia entre una mujer que es lesbiana y un machín. O sea, eres lesbiana pero machín, hombre. Es otra cosa [...] Por ejemplo en Gemas hay las fems que son muy femeninas, son mujeres-mujeres y hay las les, que son las lesbianas. La lesbiana es una mujer que le gustan las mujeres, pero machín es que tienes cuerpo de mujer pero en todo lo demás eres un hombre. *Magnolia*

Como se puede ver hay diferentes ubicaciones³⁰ en cuanto a los rasgos que para ellas definen una identidad sexuada, ubicaciones que pueden llegar a ser radicalmente distintas, como lo señala particularmente Magnolia, quién no se ubica como lesbiana sino como machín, es decir, como hombre. Aunque con una imagen masculinizada, en Edna no se trata exactamente de lo mismo, no dice ser hombre ni “quiere tener algo que no es suyo”, pareciera como si en Magnolia hubiera una identificación absolutamente imaginaria con esa identidad masculina: como tratas de cierta forma, como trabajas, como te mueves de cierta manera entonces eres un hombre. Ambas se refieren a ciertos rasgos en la imagen (pantalón, peinado, etc.) que serían las marcas distintivas pero siempre con un margen de falta de localización completa para las posiciones masculinas y femeninas.

Por otro lado, Carmen, Sandra y Estela se ubican como lesbianas pero ni masculinas ni femeninas. Sandra se denomina “inter” y Carmen “bi”.

En el caso de Laura, ella habla de una reciente ubicación como lesbiana, pero dicha ubicación se refiere más bien a un recurso como para lograr una salida a una problemática afectiva y sexual:

[...] después pasó mucho tiempo sin que hubiera una relación de ningún tipo, empecé a encerrarme; luego sucedió la relación esta de dos años (con una mujer) que simplemente se dio, pero terminó y a mí me dolió mucho. Al mismo tiempo me habían despedido entonces imagínate la depresión en la que entré, pero luego fue que pensé que debía definir lo que quería para hacer algo con mi vida y comencé a ir a terapia y de ahí fue que me asumí como lesbiana y empecé a buscar con quién salir como para poder empezarme a relacionar [...] Es que de pronto entré en una crisis en la que pensaba que no podía seguir así. Laboralmente estaba y estoy bien, me he desarrollado bien en esa área, pero en el aspecto emocional yo pensaba que cómo iba a seguir así, sola. Estoy a la mitad o más de la mitad de mi vida y sentía que la había desperdiciado, no había logrado una relación satisfactoria con otra persona, entonces sentía que debía definir lo que quería para poder hacer algo [...] *Laura*

La afirmación a manera de denegación: “Todo fue muy suave, muy tranquilo, el hecho de asumirme como lesbiana no representó ni representa ningún conflicto para mí [...]” pareciera un intento de auto convencimiento, un intento de mantener bloqueada una problemática más profunda que en el fondo implica ¿qué sería asumirse como lesbiana?

En Elizabeth, diríamos que hay una no definición, lo que la mantiene muy protegida, sin perder nada y pretendiendo tener todo. Ella misma lo afirma al preguntarme “Oye, y donde voy a quedar yo en tu investigación, ¿en la inseguridad, en la no-definición

o dónde? ¿Cómo me vas a ubicar? [...]” Luego dice: “Va a tener que suceder algo, que alguien haga algo, ponga un límite, para que yo tome la decisión [...]”

Esta variedad de designaciones; están las *bi*, las *inter*, las *fems*, las *les*, las *machín*, etc. nos hablan justamente de una imposibilidad para hablar de una supuesta identidad lesbiana, incluso, en algunos de los discursos, queda clara la dificultad para definir qué caracteriza a estas diferentes designaciones. Sandra habla de las *malitas*, las ubica por algo en su mirada, pero éstas no son las muy obvias, es decir, las masculinas ni las *fems*. Elizabeth dice: “[...] ya vez que hay niñas-niñas y niñas-niños, o sea que en este ambiente hay mujeres que se visten un poquito más masculino, quizás no masculino, pero que no usan faldas o que no se pintan y que traen el pelo corto [...]” Como si la designación de masculino no fuera exacta. Finalmente Magnolia muestra una dificultad para precisar la diferencia entre lesbiana y machín. Ella ubica a las mujeres-mujeres sin dificultad, las *fems*, pero luego habla de las *lesbianas* como otro grupo dentro del cual incluye a las *machín* y después se esfuerza por precisar la diferencia entre lesbianas y machines.

Vemos pues que la designación de “lesbiana” siempre tiene un punto en el que falla, en el que de ningún modo puede decirse que capta la totalidad de la experiencia y esto sucede para todo registro identitario, incluso para aquél que es esencial para el funcionamiento social. la dicotomía hombre mujer, al cual se recurre constantemente, como se detecto en el discurso de las entrevistadas, en el intento de determinar una identidad sexuada dentro del lesbianismo: *bi*, *inter*, *fems*, *machín*, etc.

Precisamente a esto apuntaba la crítica que Butler (2000) hace con respecto a la identidad, y mas específicamente al genero. al ubicar que éste no es original, que se trata de una imitación de otros cuya repetición produce una noción de originalidad pero que tan solo se trata de una ilusión.

Witting (1993) también apunta a esa noción de ficción en la dicotomía hombre mujer al indicar que se trata de formaciones imaginarias: “Son vistos como *negros*, por lo tanto *son negros*; son vistas como *mujeres*, por lo tanto *son mujeres*. Pero antes de ser *vistas* de esa manera, primero debieron ser *hechas* de esa manera” (p.104).

Igualmente, lo que en este estudio se muestra es esa especie de ambigüedad en el registro identitario, eso que en el “soy lesbiana” no alcanza a precisarse, ¿se trata de un tipo de deseo o de goce sexual?, ¿o quizás más bien se refiere a algo en la imagen, cómo se visten, cómo se mueven? De allí la multiplicidad de términos a los que se recurre para precisar lo imprecisable.

El desarrollo de Lacan sobre el estadio del espejo da cuenta de este aspecto engañoso o falso con respecto a la identidad. En éste procura precisar la diferencia entre yo-ideal e ideal del yo, conceptos que en el desarrollo teórico de Freud no fueron totalmente diferenciados. Ambos surgen de un proceso identificatorio pero: “El primero es una introyección simbólica, mientras que el segundo es el origen de una proyección imaginaria” (Lacan, *La transferencia*, sesión del 7 de junio de 1961, p.395).

Ubicara entonces al ideal del yo como una identificación con un *ein einziger zug*, término primordial que viene del Otro, mono-formal, mono-semántico, no precisamente un significante pero perteneciente a la misma estructura.

En el seminario *Las formaciones del inconsciente* (Sesión del 19 de marzo de 1958) Lacan definirá la función del ideal del yo como una función tipificante en el deseo del sujeto, es decir, que está vinculado a la asunción del tipo sexual, lo cual está implicado en toda una economía de funcionamiento social. Posteriormente en el seminario *La transferencia* (sesión del 28 de junio de 1961) habla también de que es alrededor de la función del ideal como se acomoda la relación del sujeto con los objetos exteriores, la

función del ideal le permite al sujeto ubicarse en un lugar simbólico por medio del cual podrá relacionarse en el mundo humano, mundo precisamente simbólico. Esta función del ideal del yo queda claramente ejemplificada por Lacan a través de su estadio del espejo cuando le añade ese giro que el niño hace para buscar en el Otro un signo de asentimiento con respecto a la imagen que se refleja en el espejo y que constituirá precisamente la imagen virtual $i'(a)$, éstas son las imágenes que el hombre tiene frente a sí.

Pero en ese mismo seminario, el de *La transferencia*, Lacan introduce la idea de que hay algo que no pasa a la imagen especular, es ese desarrollo que realiza a partir de una observación de Karl Abraham: aquello que está investido en exceso en el cuerpo real no pasa a la imagen; esto implica que la aparente completud, la aparente perfección de la imagen especular es ficticia, algo falta y sin embargo la ilusión de completud se produce. Además, si una imagen me fascina y despierta mi deseo no es por lo que tiene sino muy precisamente por el símbolo de la ausencia, lo que le falta. Se trata aquí de todo el desarrollo que lo llevara a hablar en este seminario del *ágalma*, y que posteriormente le hará producir su invención del objeto *a* en el seminario *La angustia*.

Esta idea, que surge ya desde el seminario de *La transferencia* precisamente implica que en la identidad, en esa imagen con la que me identifico, imagen autenticada por el Otro, $i'(a)$, que me permite relacionarme en el mundo humano, hay un punto que falla, esa imagen no da cuenta de todo, Lacan es categorico, dice que la imagen especular es un error, se trata de un engaño (Seminario *La identificación*³¹, sesión de 30 de mayo de 1962). Finalmente Lacan va a hablar de algo que *es* (objeto *a*) aunque no forma parte de la imagen y precisamente dira que es de allí, de ese objeto perdido, de ese trozo de sí, que surgen las ondas libidinales que invisten a los objetos. Con la invención del objeto 'a' esto queda

plenamente establecido: la identidad no puede dar cuenta ni del deseo, ni del amor, ni del goce.

A partir de estas aportaciones de Lacan queda claro que resulta muy difícil definir una sexualidad lesbiana como identidad; a pesar de que en estos discursos hay un intento por encontrar una ubicación identitaria, lo que finalmente resulta es que la variedad de términos utilizados en este sentido muestra que finalmente cada una de las entrevistadas designa su propia particularidad subjetiva.

8.2 Imagen de la madre y del padre en el discurso lésbico de las entrevistadas.

Desde el origen del psicoanálisis Freud planteó la importancia, para entender la subjetividad de un sujeto, de analizar la relación que éste tuvo con sus padres y el lugar particular que como hijo ocupó para cada uno de ellos y en su relación como pareja. Por ejemplo, como ya se mencionó, cuando habla de un tipo de homosexualidad masculina en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910 1984) apunta que en este particular desarrollo el niño presenta una intensa ligazón afectiva y erótica con la madre. Además existe una falta de presencia paterna, por lo que la madre proporciona excesivo cuidado y amor al niño en reemplazo del marido perdido y para darle a su hijo la atención que el padre no ha logrado aportar.

En el caso de la joven presentado en *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920 1984) él también introduce su discusión del caso con una descripción de los padres y de cómo su hija se relacionó con ellos. Del padre apunta que era un hombre serio respetable, en el fondo muy tierno, pero algo distanciado de sus hijos por su rigor y que su comportamiento hacia su única hija estuvo siempre muy influido por miramientos hacia su mujer, la madre de ella. A la madre la describe como una mujer

todavía juvenil y que se negaba a renunciar a ser ella la que seguía atrayendo a los hombres por sus encantos. Dado que había sido neurótica por varios años, gozaba de la consideración por parte de su marido y mostraba una particular predilección por sus tres hijos varones mientras que era particularmente dura con su hija.

Desgraciadamente, se tienden hacer reducciones simplistas para poder entender cierto tipo de manifestaciones subjetivas a partir de los resultados de estas investigaciones, como calificar al padre de “ausente” o a la madre de “fálica” o “castrante”, lo que hace que se pierda todo el valor cuando un concepto es extraído arbitrariamente de una historia más amplia y de un contexto teórico más complejo.

Esto puede suceder cuando se estudia la investigación realizada por McDougall (1993) a partir de varios casos de mujeres homosexuales que analizó y quién da una particular importancia a la manera en que la niña queda colocada frente a los conflictos que sus padres presentan como pareja y como individuos, la cual que se presentó en los antecedentes de este estudio. Ella encontró que en sus pacientes homosexuales las imágenes paternas y maternas coincidían de manera llamativa. El padre casi no aparecía en el discurso de las pacientes y cuando lo hacía era despreciado y detestado, se presentaba como ineficaz e impotente y no representaba ni seguridad ni sostén para su hija. En cuanto a la madre, aparecía como idealizada, era cómplice con la hija en esta total destrucción de la imagen masculina del padre, lo que además implica que el pene del padre no era deseado por la madre. La madre era rigidamente controladora y esgrimía un poder omnipotente sobre su hija.

Aunque no se puede hacer una generalización acerca de que un sujeto que ha devenido homosexual tendría padres con determinadas características, es importante para este estudio analizar la imagen que las entrevistadas tienen de cada uno de sus padres así

como su relación con ellos para hacer la descripción a través del estudio de casos y a partir de ello establecer líneas de investigación. En una primera aproximación se encontró que hay casos en que existe una relación intensamente estrecha con la madre:

Es que mi mamá es muy sobre *protectora* [...] Porque siempre tengo que decirle a donde voy a ir. Si quiero ir al centro me dice que no, porque es muy peligroso, voy a salir y me pregunta que quién va a pasar por mí y le digo que me voy a ir en camión y me dice que no, que es muy peligroso [...] siempre. Yo creo que ella sería feliz si yo me la pasara en la casa. *Carmen*

Ella siempre ha sido así, *se mete en mis cosas*, busca en mis cajones, escucha mis llamadas telefónicas [...] Yo me le acercaba a mi mamá a acariciarla y ella me decía que no, que me quitara. Me dice que yo la *celaba* mucho. *Edna*

[.] Si fue algo difícil la relación con mi madre, ella es una mujer muy *controladora* y ahora esta muy *celosa* por mi pareja. Me dice que estoy más tiempo con mi pareja que con ella y que le cuento más cosas que a ella. Yo le digo que no se compare como si fueran iguales, mi pareja es mi pareja [...] mi mamá es una mujer muy controladora. De hecho hasta no hace mucho ella controlaba mi sueldo [...] Mi mamá está acostumbrada a que siempre este yo en la casa [...] Cuando yo me iba a ir a Francia ella no quería que me fuera, no me lo dijo expresamente, pero hizo muchas cosas para impedírmelo [...] *Laura*

En estas descripciones de escenas donde aparece hija y madre da la impresión de que la madre no permite la salida de la hija fuera de su ámbito. En estas viñetas se puede resaltar que la descripción de la relación madre-hija gira en torno a los celos en donde hay una intrusión excesiva por parte de la madre: "se mete en mis cosas", "controlaba mi

suelo”, o bien “sería feliz si yo me la pasara en la casa”. La hija percibe de parte de la madre una demanda de un amor exclusivo.

En el caso de Laura la relación con la madre es tan estrecha que no ha sufrido un corte, no ha habido el recurso a un tercero que permita la separación. Los celos de la madre lo demuestran. Ese tercero representado por otra mujer no hace que la madre asuma la pérdida de su unión con su hija, más bien es como una lucha imaginaria: “o ella o yo”, porque ante esa dualidad entre su madre y ella, para la madre esa otra representa ser desplazada totalmente, lo que implica una posición absolutamente especular. Si la pareja verdaderamente representara a un tercero, la madre podría asumir ser puesta en otro lugar. En cuanto a Laura, la introducción de otro que pueda hacer la función de un tercero también le permitiría ocupar un lugar distinto frente a la madre, dejar de ser todo para ella. La elección de Laura de una mujer como objeto de amor parece estar perpetuando la dualidad con la madre, perpetúa ese lugar absoluto y especial para otro que se logra en la relación especular por lo que esta elección puede estar determinada por esa relación con la madre y la imposibilidad de asumir una pérdida. También habría que pensar en la demanda del Otro, es decir, que es la misma madre quien pide esa exclusividad amorosa que hace obstáculo para buscar el amor en otro lugar.

Ahora bien, en otros discursos la madre aparece como idealizada o como devaluada:

Es que de mi mama [..] no me acuerdo [...] a ver [..]es que mi mamá casi no estaba.[] *no me gustaría ser como mi mamá*, es mucho conocimiento desperdiciado [] Lo que pasa es que mi mama como que nunca tiene ganas de hacer nada, *mu negada*, no sé, como que no se le ven ganas de nada [.] Yo como que no la tomo mucho en cuenta. *Sandra*

Yo estaba con ella y me empecé a aburrir porque mi mamá es muy monótona
[...] *Edna*

Él dice (el padre) que ella era una mujer con mucha preparación, una mujer capaz. Era una diva. Mi papa dice que entraba a un lugar y no podías dejar de verla [...] nada de como me ves a mí, que llego y me siento en el piso, no, ella era toda propia [...] *una diva. Estela*

[...] mi mama es una mujer muy guapa y mi papá también está guapo. Mi mamá es una mujer que se arregla muy bien, es alta así como yo. Aunque no compra mucha ropa, la que compra la compra muy bien escogida y combinada...todo el mundo la quiere [...] *ella siempre tenía la razón* [...] En el noventa y nueve punto noventa y nueve por ciento de los casos ella tiene la razón [...] Ella es una mujer muy inteligente, siempre fue de dieses. Estudiaron prepa ya grandes también. Ella, desde prepa, ha sido de muy buenas calificaciones y ahora en carrera también. En mi casa yo creo que sí soy la inteligente. *Elizabeth*

Parece ser que el “no me gustaría ser como mi mamá” o el “no podías dejar de verla” o el “ella siempre tenía la razón” es una referencia indispensable para estas mujeres que efectivamente no se pueden desprender de esa fascinación hacia la madre. Esta imagen materna, a pesar de aparecer como idealizada en varios casos, provoca diferentes efectos en cada uno de los sujetos. En el caso de Estela, la imagen de “diva” es de tal perfección que ella parece ubicarse del lado negativo de esa imagen, no viéndose para nada como su madre. En cambio, en el caso de Elizabeth hay una identificación clara a la imagen idealizada de la madre, es como si se sintiera que tiene un parecido a ella: es alta inteligente, y al mismo tiempo es un ideal ante el cual ella se siente insuficiente pero que quisiera alcanzar, como lo indica en las siguientes palabras: “[...] a mí me gusta ser

femenina. Digo, a lo mejor no me sé arreglar muy bien, pero me gusta, me gusta verme femenina.”

En cuanto a la posición del padre, en tres de los casos es claro que para la hija la madre aparece como no dando lugar a la palabra del padre, el padre es ignorado, devaluado, incluso hay casos en que es claro que la madre no lo desea, ni al padre ni a ningún otro hombre, apareciendo entonces como una madre fálica:

Nunca lo vi (al padre). Me dicen que si no quiero conocerlo pero la verdad es que no, para qué, a él nunca le interesó [...] Es que empecé a andar con este hombre (la madre) y yo no lo aceptaba, *yo no quería que anduviera con él* [...] No se, no sé porque Pero yo no quería que anduviera con él y de repente iba a la casa y yo no lo aceptaba. Y por eso tuvimos problemas. Yo todavía *la celaba mucho. Carmen*

[. .] mi mamá nos dice que ella tuvo un novio cuando estaba estudiando que era muy rico y traía chofer y todo Y luego que tuvo otro novio americano, guero y de ojos claros y entonces dice que *no sabe como vino a acabar con este hombre chaparro y moreno* Mi mamá es güera, de ojos claros y pues de familia rica en cambio mi papá es moreno, de San Nicolás y chaparrito. *Sandra*

[. .] aparte la queja que siempre dio mi papá sobre mi mamá es que con ella nada, que ella se negaba ¿Entonces? Sí con mi papá nada y por acá rechazaba a todos los pretendientes, ¿entonces que onda?! Ella me decía que no, que no podía aceptar esos regalos y que además *eso* ella no lo necesitaba. Yo pensaba, “¿Cómo que no lo necesitas? Todos necesitamos una caricia, un apapacho, todos necesitamos eso”. Por eso digo que es *asexualada*. No sé si alguna vez hayan tenido algo, pero que yo sepa, no *No puedo entender porqué mi mamá acabo*

con mi papá. Tenía muchos pretendientes, siempre los tuvo, y pretendientes de dinero, y se vino a agarrar uno feo y sin dinero. Una mujer con preparación, que sabe de muchos temas, que puede tener una conversación interesante. No entiendo porqué. Estela

[...] *la que manda ahí es mamá* [...] (el padre) Es muy gritón, nunca de llegar a pegar ni mucho menos, pero pues ya sabemos que empieza a gritar y le damos por su lado y ya, se acabó, no pasa nada. Mi mamá también ya sabe, él empieza a gritar, y sí, aja, O.K. y le das por su lado y se acabó [...] A veces mi mamá acaba haciendo cosas en las que él podría ayudar, como cortar el césped. Pero pues mi papá como que a eso no le entra mucho, por eso tiene las manos suavitas porque no hace mucho trabajo muy duro. A veces mis papás sí pelean por eso [...] (el padre) siempre muy nervioso por nosotros [...] (mi trabajo) me da un ingreso seguro. Con eso es con lo que yo apoyo a mi mamá. Mi mamá siempre ha dicho que sus hijas son su apoyo, en el sentido económico y en el emocional también [...] *Elizabeth*

Mi padre era un hombre poco carinoso, poco afectuoso, pero además creo que él sentía que yo estaba aliada con mi madre (se corta la voz) [...] Pues mi mamá me dijo, cosa que me parece muy rara, que mi papá se fue a hacer un estudio y resultó que era *infértil*. [...] entonces se me hace raro que siendo así (un macho) haya accedido a ir a hacerse el unos estudios para analizar su fertilidad [.] mi papá en cambio era un despilfarrador, se iba con los amigos, era muy parrandero, jugaba [...] Cuando mi papa falleció dejó puras deudas, la casa la dejó, pero estaba hipotecada...Claro que él a mí nunca directamente me dio o me negó un permiso, en eso el no se metía. O por ejemplo, te acuerdas que en aquella época se empezaban a usar las faldas cortitas, jamás me dijo no te

pongas esa falda. Se lo decía a mi mamá y todo era a través de mi mamá, mamá venía y me decía: "tu papa dijo que hicieras esto o que esto no". *Laura*

[...] lo que pasa es que *mi papá no llevaba dinero a la casa*, yo siempre vi a mis hermanos mayores trabajar desde que eran chicos para poder mantener a los menores. Mi mamá lavaba y planchaba ajeno. El tenía otra mujer y a veces le sacaba dinero a mi mamá para poder írselo a gastar con la otra mujer. Yo creo que por eso digo que yo no estaría dispuesta a mantener a un hombre, más bien es como si quisiera mostrarle a mi papa cómo es que se debe de tratar a una mujer [...] Pero hacia mi papá, a pesar de que yo siempre andaba detrás de él, yo tenía un resentimiento, siempre le guardé rencor por cómo trataba a mi mamá [...] Siempre estaba vestida muy sencilla (la madre), nunca se puso una gota de pintura. Es que yo creo que no le interesaba arreglarse, con el marido que tenía para que, *no le daba nada* [...] llegaba tomado y golpeaba a mi mamá. Y ni modo que yo me metiera a defenderla porque de un manazo me aventaba al piso. Para mí eso fue muy duro, es que no entiendo, ¿cómo se puede golpear a una mujer? Yo nunca haría eso. ¿cómo puede ser que se trate así a una mujer? Fue muy difícil para mí ver como la trataba. *Magnolia*

El amor y el deseo entre los padres no aparece por ningún lado, más bien habría como una tendencia a percibir a la madre como aquella que en el amor tiene la clave pues eso de que "el no le daba nada": o bien el "mostrarle a mi papá cómo es que se debe de tratar a una mujer": o la infertilidad del padre o la frase "no sé porqué mi mamá acabó con mi papa" nos deja entrever esa misma dualidad de la que ya se había hablado respecto a que la madre no deja a la hija, no hay lugar para la voz del padre. El padre se presenta como desprovisto del falo para la madre y para la hija.

En los casos de Estela, Laura y Magnolia es evidente que las madres tuvieron una enorme dificultad para desarrollar una relación afectiva y erótica estable con un hombre. En el discurso de Estela expresamente la madre es calificada de asexual, pero en el discurso de Magnolia la madre también aparece como no interesada en lo absoluto por lo que un hombre pueda “darle”, y en el de Laura, a pesar de que ella considera a la madre como coqueta: “Mi mamá era una mujer muy coqueta, siempre muy arreglada, de esas mujeres que no pueden ir al mandado si no están muy bien pintadas y bien combinadas, ahora ya no porque ya es una mujer grande”, no ubica el deseo de la madre por el padre, e incluso siendo ésta ya viuda Laura habló así de un matrimonio posterior de la madre: “Cuando ella se iba a casar, la manera en que me lo manejó a mí es que se casaba con este hombre que vivía en Estados Unidos para que yo me fuera con ella allá y entonces ahí encontraría muchas más oportunidades de trabajo y ganaría en dólares.” Lo que implica que la unión de la madre con un hombre se limitaba a alcanzar bienestar y seguridad económica para ella y para su hija y no un deseo amoroso y o erótico. Además, el comentario de la madre con respecto a la infertilidad del padre, tema que Laura sólo roza dentro de la entrevista y del cual no quiere saber más, tiene una implicación directa con respecto a la potencia paterna, es decir, si para Laura el padre es un macho y no puede comprender cómo accedió hacerse un análisis de fertilidad, el hecho de que se lo haya hecho y la palabra de la madre sobre su infertilidad implica entonces que el padre queda colocado como impotente, la potencia está en la madre, más bien, la omnipotencia.

En un caso en cambio la madre desea al padre, pero con inseguridad puesto que lo cela mucho. El padre no está devaluado, al contrario, es intensamente anhelado por su hija en una identificación imaginaria cuando dice “me parezco mucho a él”:

[...] dicen que mi mamá estaba siempre afuera esperándolo para verlo pasar, imagínate lo guapo que estaría mi papá para que mi mamá estuviera nada más ahí esperándolo para verlo pasar [...] Es que mi papá está bien guapo. Está muy bien conservado, me han dicho que si es mi hermano o que si es mi novio (risas). Sandra piensa que esta buenisimo y dice: "Gracias a Dios tu saliste a él" (risas). Es que me parezco mucho a él [...] yo admiro mucho a mi papá porque él viene de un nivel bajo y se iba caminando a estudiar al Tec y luego se regresaba a casa de mi abuela y con mucho esfuerzo ha logrado lo que tiene ahora, un trabajo bueno. *Edna*

En el caso de Edna la madre aparece como deseando al padre, hay incluso en su discurso una referencia clara a la relación erótica de los padres: "Mi papá la manera en que le expresa el cariño a mi mamá es dándole una nalgada o cargándola y yo les digo que deberían ser más cariñosos, y mi papá dice que así es cómo él expresa el cariño, y mi mamá también dice que lo deje que así él expresa su cariño." Además, hay sin duda en Edna una emoción, una excitación al hablar de lo guapo que es su padre y al hablar de cómo ella se parece a él en eso.

Se puede concluir en este punto que lo que predomina es una fascinación con la madre, una unión particularmente estrecha madre-hija en la cual la hija cumple una función particular en esa relación como para cubrir u ocultar la falta en la madre. El padre, en la mayoría de los casos, aparece como excluido de esa relación y como incapaz de ser para la madre un hombre potente y deseable.

8.3 La expresión de la atracción hacia el objeto y la demanda amorosa en el discurso lésbico de las entrevistadas.

En el curso de esta investigación ha aparecido un factor que cobra particular relevancia en lo que se refiere a la unión de dos mujeres, éste es el factor amoroso. Las investigaciones sociológicas realizadas en México, que se presentaron al inicio de este trabajo, muestran dicho acento. Mogrovejo (2000), que habla de movimiento lesbiano en México, apunta que una parte de las militantes de éste habían devenido lesbianas en la lucha compartida y en la comprensión encontrada en otra mujer y para las cuáles su lesbianismo representaba una opción política frente a su lucha contra el patriarcado. Hernández (1996) habla del lesbianismo como una elección de un estilo de vida, no sólo basado en preferencias eróticas.

Faderman (1981) también comenta la fuerte influencia que tuvo en muchas mujeres la decisión de protestar contra la dominación masculina, de rehusarse a quedar limitadas a los roles tradicionales y de luchar por ser libres para realizarse plenamente, es decir, de participar en el movimiento feminista, para devenir lesbianas.

La autora apunta que el hecho de que una mujer haya elegido el lesbianismo tiene determinantes mucho mas complejos que el deseo sexual. Cita un estudio sociológico realizado por Donna Tanner en 1978 en el que encuentra que "las mujeres en este estudio establecieron que ellas valoraban el romance, el afecto, el abrazarse y besarse, y no atribuyen al acto sexual el punto focal de su relacion" (p. 328). Cita otro estudio realizado por Barbara Ponse en 1978 la cual también encontró que sus entrevistadas ponian énfasis no en el sexo sino en la calidad de sus interacciones: "Ellas se referían a las dimensiones de mutualidad y cercanía, particularmente cercanía emocional, al describir sus relaciones" (p. 328)

¿Cómo entender este énfasis puesto en lo afectivo para algunas uniones lesbianas? Pareciera que estamos ante un fenómeno eminentemente amoroso, ya que para estos autores lo sexual toma un segundo plano, si es que tiene alguno.

En la mayoría de los discursos de las entrevistadas para este estudio aparece dicho acento puesto en la comprensión, en la cercanía, más que en el aspecto físico propiamente erótico. Esto es interesante porque abre la pregunta acerca de lo que determina estas uniones ¿es el aspecto amoroso entonces? ¿y qué del sexo, del cuerpo? ¿porqué dejarlo de lado? ¿y qué es eso de lo amoroso? ¿Por qué este énfasis de lo amoroso en la relación con una mujer?

[...]Lo que me atrae es lo que puedan sentir hacia mí de respeto, *cariño*, de *protección*, de atención, eso es lo que me atrae, *cómo me traten* [...] una mujer *te va a entender* porque ella también es mujer, entonces de lo que le hables, así como te dije de la regla, pues te va a entender y un hombre no, no te va a entender. *Carmen*

[...] no me siento a gusto con los hombres [...] no se, es muy distinto [...] con una mujer es de más *confianza*, no se, es más a gusto, es mejor. *Sandra*

[...] es que lo que me gusta es la persona, no es tanto el físico, no es eso lo que me atrae, es la persona, *el trato que te da*, como compartes con ella algo. Con las mujeres es bien distinto también porque con una mujer puedes hablar de *todo* y con un hombre no. Con una mujer tienes la *confianza* para platicar de todo lo que te pasa y de lo que piensas, puedes compartir *todo* [...] Es que ella físicamente sí me gustaba (su primera relación) [...] Luego conocí a Sandra, desde que la vi me gusto [...] *Fdna*

[...] (Le atrae de las mujeres) Todo. Es [...] ¿cómo te digo?, es una sensación de atracción, de excitación. Me siento muy a gusto con ellas, como que es difícil de expresar, es algo que no puedo sentir con un hombre. No sé, esa *cercanía* que se puede llegar a sentir con una mujer, estrecha, cálida, cercana [...] es que yo supe que me gustaban las mujeres desde muy chica [...] Mis amigas se burlan porque dicen que de repente llevo cada cosa como novia o como pareja y me dicen que cómo me pude fijar en esa persona, que si estoy ciega o qué. Es que yo primero me fijo en el interior y ya que eso me gustó pues ya empiezo a fijarme en otras cosas [...] *Estela*

[...] me llaman la atención las mujeres así (masculinas) porque se me hace que son más *cariñosas*, que se preocupan más por la otra persona [...] depende de la situación, del sentimiento, de *cómo te traten*, es que más bien es la persona no si es hombre o mujer [...] (¿Y qué fue lo que te atrajo de estas mujeres con las que anduviste?) Pues la plática, como era por internet [...] *Elizabeth*

[...]Ella (su primera relación) era una persona muy *cariñosa*, yo era de esas personas, ya no lo soy tanto, que no puede tener contacto físico con otra, se me dificultaban mucho las expresiones de cariño, y ella era muy cariñosa [...] era una persona que estaba *muy* presente, era *muy cercana*, siempre *muy* preocupada por mí [...] En una relación con una mujer hay una *compensación*, una ternura, calidez, *comprensión*, una preocupación por la relación, por la otra persona que con los hombres no hay [...] *Laura*

[...]Yo lo que quiero es una persona que me de *cariño*, *comprensión*, que no sea mentirosa y que sea muy femenina [...] No era tanto el que si era bonita o fea, gorda o flaca, huera o morena, sino que simplemente fue ella la que me ofreció lo que necesitaba, me lo dio *todo* [...] eran muy femeninas, eso me atraía [...] (ubica lo femenino) En su aroma. No se, es algo [...] no se, te acercas a la mujer

y huele, es algo de su aroma, su aroma de mujer. Creo que eso fue lo que me atrajo de esas dos personas [...] *Magnolia*

Vemos entonces que hay algo en estas relaciones que se repite, además del *cariño* esta el elemento de la *confianza*, del hecho de que otra mujer te comprenderá porque también es mujer, como una sensación de igualdad, que se relaciona con lo que se mencionaba de enamorarse de una mujer porque comparte la lucha feminista. También esta el elemento de la *cercanía*, como si se tratara de una relación en la cual es posible una unión más estrecha, más completa, total. Esto podría entenderse desde el punto de vista de la identificación imaginaria con ese otro que soy yo tal como lo menciona Freud cuando habla del tipo de amor narcisista y tal como lo desarrolla Lacan a través de su estadio del espejo, como si ese amor se tratara de una relación en espejo con el otro, y sin duda hay elementos imaginarios en esas relaciones, esa sensación de completud, de unión y comprensión total, pero no se puede entender sólo a través de ese registro.

En *Introducción del narcisismo* (1914 19847) Freud define la elección de objeto del tipo narcisista como aquella que realizan los sujetos que “no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su persona propia. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor...” (p. 85). Como se ve, la definición surge de la oposición de este tipo de elección al tipo de elección que Freud designa como anaclítico o por apuntalamiento, en el que se elige como objeto de amor a aquél que tiene las características de quien nutrió, cuidó y protegió al niño, sobretodo la madre o su sustituto. También indica que el tipo de elección narcisista es característico de los perversos y los homosexuales.

En la primera parte del desarrollo Freud ubica la oposición de los dos tipos de elección de objeto en el hecho de que en el tipo anaclítico la libido es colocada en un objeto externo y por tanto existe una sobrestimación sexual del objeto, mientras que en el tipo de elección narcisista la libido no es colocada en un objeto externo sino en el propio yo y por tanto la única meta de la unión con otro es el ser amado. Hasta este momento pareciera que la definición es clara y la oposición neta. Sin embargo, también apunta que la sobrestimación del objeto, característica del tipo anaclítico, proviene del narcisismo originario del niño y la caracteriza como un estigma narcisista en la elección de objeto, ¿entonces este tipo de elección también es narcisista?

Posteriormente la diferencia de los dos tipos de elección se hace más borrosa cuando ubica al narcisismo como el desplazamiento de la libido a un yo ideal. Indica que el enamoramiento, en general, “consiste en un desborde de la libido yoica sobre el objeto. Tiene la virtud de cancelar represiones y de restablecer perversiones. Eleva el objeto sexual a ideal sexual” (p. 97). En cuanto a la elección del tipo anaclítica indica que se idealiza y ama a aquel objeto que cumple con las condiciones infantiles de amor mientras que en el tipo narcisista se ama al objeto que posee el merito que falta al yo para alcanzar el ideal, ¿entonces no son ambas elecciones infantiles, por lo tanto perversas y narcisistas?

Lacan señala esta dificultad en Freud en su seminario *La relación de objeto* en la sesión del 19 de diciembre de 1956. Indica que hay contradicciones en la formulación hecha por Freud de estos dos modos de relación, anaclítico y narcisista, como opuestos y Allouch (2005) apunta que es precisamente porque Lacan no se satisface con un amor situado solo en el registro imaginario. Es por esto que se tendrá que recurrir al desarrollo que hace Lacan acerca del amor apuntando al elemento simbólico, lo que le permite hablar del amor como don y de la sublimación en el amor cortes y además, una vez introducido

dicho elemento simbólico en el desarrollo del estadio del espejo, lo llevará a hablar del *ágalma*, el “brillo” que seduce.

Es preciso indicar que se encontró que, a pesar de la semejanza en los casos con respecto al predominio de lo amoroso, hay diferencias en la manera en que cada una se relaciona con su objeto de amor como se demuestra a través de las siguientes viñetas:

[...] Pues que podíamos platicar de *todo*, que si ya te bajó o no, así, de todo, nos teníamos mucha confianza y me sentía *muy protegida* con ella. Con la segunda fue mejor, me sentía aún *más protegida* porque yo ya sabía qué era lo que quería y mi pareja también [.] *Carmen*

[. .] soy muy detallista, no hostigosa [...] pienso que mi manera de ser puede ser hostigosa porque soy muy detallista. Procuero llamarle (a su pareja) varias veces a la semana, a veces voy por ella para salir a algún lado. Si ella dice que quiere algo, yo pienso y pienso que es lo que quiere o cómo lo quiere para *regalárselo* [...] soy muy *servicial*, con mi familia o mis amigos o parejas. Por ejemplo, si estamos en la mesa y te falta algo, yo te lo traigo, o yo hago de comer. Mi mamá dice que es *ser caballerosa* y por eso se molesta [. .] yo le *regalaba todo* lo que podía (a su primera pareja mujer) y buscaba regalarle cosas de plata o de oro, porque *me gusta regalar cosas de valor* [...] *Edna*

[...] (en su primera relación) yo como que me sentía responsable, no sé porqué. Como que al final me sentía responsable, porque ella es una persona que no puede estar sola, entonces yo me sentía *responsable* de lo que a ella le sucediera y por eso me quede hasta que ella encontrara a otra persona [...] *Estela*

[] *me hacen sentir querida*, eso es lo importante para mí [...] Eso me pasa igual con hombres que con mujeres. Como que primero hago mucho y a la mera

hora, cuando la persona ya se va a acercar ya como que yo no quiero [...] Pero lo que pasa es que me pongo a coquetear y resulta que sí funciona, y cuando ya la persona se acerca, como que mejor no [...] *Elizabeth*

[...] para mí ella era la figura fuerte, de *fuerte*, de *sostén*, de *apoyo* [...] *Laura*
 [...] ella (su pareja) me dio todo, comprensión, cariño, me escuchaba, era muy tierna y tuvimos relaciones sexuales [...] yo me sentía muy sola [...] Yo anhelaba el tener alguien a quien querer, a quien darle todo mi amor, con quién compartir la vida. Y ella me ofreció lo que yo necesitaba, platicaba conmigo, me escuchaba [...] lo que yo también quiero de una mujer es que no ande con una y con la otra, que se cuide mucho en ese sentido [...] Yo no quería tener relaciones sexuales con ella (una mujer a la que pretendió) antes de que fuéramos pareja porque yo sabía que si las teníamos yo ya no iba a tomarla en serio, para mí ella ya no iba a ser una mujer con la que se piensa en compartir la vida [. .] a mí me gusta mucho *dar* [...] Yo me ilusiono muy fácil, me entrego totalmente, *doy todo* y soy muy fiel [. .] yo soy una persona que, haz de cuenta que salimos a cenar y tiene que ser desde la cervecita, la entrada, luego la cena, etcetera, y pues sí es un buen gasto. A veces ella me decía que fuéramos algún lugar sin gastar mucho, pero yo no me hallo con eso, a mí me gusta mucho *dar* [. .] A mí me gusta mucho *complacer a la mujer, darle*. Soy una persona muy detallista, muy cariñosa. En la relación sexual así era, a mí lo que me gustaba era hacer lo necesario para que ella quedara satisfecha [...] *Magnolia*

Carmen, por ejemplo, busca sentirse protegida, quizá algo parecido a Laura, pues las mujeres que ha amado son figuras fuertes que la apoyan, la enseñan, mientras que Jacqueline se centra en ser amada.

Hay dos casos en los que hay un elemento que marca de manera llamativa el lugar en que se colocan los sujetos frente a su objeto de amor, es el de Edna y Magnolia. Se trata del hecho de sentirse compelidas a “regalar todo lo que se pueda” como dice Edna y a “complacer a la mujer, darle” como dice Magnolia. Es interesante encontrar además en ellas otra coincidencia, en grados distintos y de diferente manera pero ambas presentan una imagen “masculinizada”; Edna es definida por su madre como “caballerosa” ella lo llama ser “detallista” o “servicial”, usa ropa unisex y sus movimientos son masculinos pero afirma ser mujer. Magnolia, que se define como “machina”, “hombre”, usa ropa de hombre, no ahora, por su trabajo, pero es la ropa que le gusta usar.

Además, en estos dos casos hay mucha semejanza con lo que Lacan despliega con respecto a esas dos figuras del amor que son el amor como don y al amor cortés. Ese amor sin esperar nada a cambio del que hablaba Lacan en su seminario *La relación de objeto* con respecto a la joven homosexual, ese amor que no busca la propia satisfacción, y posteriormente ese lugar en el que es colocada “la mujer”, lugar de adoración casi de devoción y frente a la cual se tiene una posición de servidumbre, de estar a disposición de sus deseos. Edna señala, por ejemplo, que ella es muy servicial y Magnolia se dedica a “darle” a su mujer, a satisfacerla poniendo de lado su propia satisfacción, o bien, encontrándola precisamente en ese “dar”.

Cuando Lacan habla en el seminario *La ética del psicoanálisis*, sesión del 10 de febrero de 1960, del amor cortés hace una precisión importante. Resalta el aspecto de la inaccesibilidad del objeto que se da en dicha sobrestimación e indica que sin duda hay allí algo también del orden del narcisismo en el sentido de ese ideal en el que es colocado el objeto y que se pretende alcanzar, lo cual él dejó claro en el desarrollo del estadio del

espejo, pero, dice él, el espejo tiene otro papel, un papel de límite en tanto el elemento simbólico está también allí.

La inaccesibilidad del objeto marca el límite, el lugar en el que es colocada “la mujer”, ese lugar es el lugar de la Cosa, *das Ding*, a la que no se puede acceder sino que tan sólo se la contornea apuntado así al vacío en el que ella se constituye. Eso caracteriza también al amor cortés como no buscando la satisfacción, se trata más bien, dice Lacan, de la valorización del juego amoroso preliminar, es placer de desear. En realidad lo que se busca en el amor cortés es la salutación del objeto amado, ese es el don de amor supremo y es el signo del Otro como tal.

Lo que también coincide en Edna y Magnolia es que en una relación ellas se ubican en el “lugar del hombre”, no les gusta hacer el “papel de mujer”. Ellas dicen:

[...] me sentía bien rara con él porque era súper hostigoso, súper cariñoso, haz de cuenta que yo me reflejaba en él, es que era así, como soy yo. Yo me sentía muy incomoda porque tenía que hacer el *papel de la mujer*. Él me regalaba cosas, él era el que me buscaba, y pues como mujer tú no debes andar buscándolo o regalándole cosas, y *a mí es eso lo que me gusta hacer, pero no con un hombre Edna*

[..]Después fue que conocí a la mujer a la que estuve pretendiendo por cuatro años. En ese momento fue que supe que lo que yo quería era ser la que trata a la mujer, o sea, yo era la que quería ser la detallista, la que hace cosas por la mujer y no al revés. Porque cuando estás con los hombres pues son ellos los que toman más la iniciativa y te regalan cosas o te sacan a pasear. Cuando empecé a pretender a esta mujer identifiqué que más bien era yo la que quería hacer eso con una mujer, complacerla. También tuve relaciones sexuales con un hombre,

pero fue algo ocasional. No me sentí a gusto cuando penetró el pene en la vagina, claro que dicen que cuando es la primer experiencia, como algo se rompe, generalmente es algo doloroso. Pero no se, hay algo que no me gustó. En cambio cuando yo tengo la relación sexual con la que fue mi pareja, que fue la primera vez que tuve una relación sexual con una mujer, y me pongo en el *lugar del hombre*, identifiqué lo que yo quería, hacer lo que hace el hombre. Claro que sí hay hombres que quieren que una mujer les haga algo, que tomen un *papel activo* en algo, pero a mí no me gusta eso con un hombre, *a mí me gusta hacer eso con una mujer* Magnolia

Es como si esta forma de amar fuera lo que las definiera, ese “querer darle a una mujer” determina su elección de objeto y además ellas ubican que únicamente a quién se le puede “dar” es a una “mujer” y en tanto es así, ellas quedan inevitablemente colocadas en un lugar “masculino”, “caballeroso”. Allouch (1998) en “El psicoanálisis, una erotología de pasaje” se hace una pregunta: ¿Cómo saber si una identificación sexual es producida por el coger y no porque dos seres identificados sexualmente se liberarían a una acción de coger?” (p.63). Y yo me pregunto ¿no podría plantearse lo mismo pero para el amor? ¿Cómo saber si la identificación sexual es producida por el fenómeno amoroso y no porque dos seres identificados sexualmente se enamoran? Es decir, lo que estos casos muestran es que primero se trata del amor y luego de un intento de ubicarse simbólicamente en algún registro identitario disponible, registro siempre fallido. En ambas es claro que se recurre a elementos imaginarios como para fijar ilusoriamente ese lugar pero nunca bastan. Cuando Magnolia intenta describir lo que es ser “machin”, como sintiendo que no es suficiente dice: “No se, sientes que tienes los dones de un hombre”. Y Fdna, ante el comentario de la

madre de que va a acabar cambiándose el sexo ante su imagen cada vez más masculina, la manera de expresar que no se trata de eso es: “Además yo no quiero tener algo que no es mío”. En ese don, en eso que se tiene o no se tiene se muestra precisamente lo fallido, lo engañoso de la imagen y de la identidad, es el elemento simbólico que siempre implica un más allá que es nada. Es eso que muestra Lacan en su desarrollo del falo como significante, tenerlo es no tenerlo de alguna manera y no tener el falo simbólico es tenerlo de otra manera.

En estos casos también aplica lo que Allouch (2005) mencionaba con respecto a la joven homosexual: “Su amor y su homosexualidad son una misma cosa”. Esto es novedoso en el sentido de que esta frase implica que el amor sí tiene que ver con el sexo. Y en estos casos en los que el amor es manifiesto en este particular tipo de amor que es el del don, ese “querer darle a una mujer”, que Lacan precisa que no apunta a la “dama” en sí, sino a algo más allá de ella, a lo que le falta, el falo simbólico; si eso es lo esencial del amor, el falo simbólico es lo que está en juego y por tanto se trata de sexo, pero no, y esta es la precisión importante que también acentúa Allouch (2005), no se trata de diferencia sexual. Esta indicación implica que en la cuestión del amor la identidad sexual no juega, lo que juega es la posibilidad de ubicar la falta en el otro, si para la joven homosexual fue la dama, para Magnolia o Edna es “una mujer”, para otro puede ser un niño, un hombre, etc.

Si bien de ninguna manera coinciden las experiencias amorosas de las mujeres entrevistadas, de tal modo que nos permitiera hacer una generalización en cuanto a la figura del amor que se presenta cuando una mujer ama a otra, lo que sí resulta llamativo es que, en los casos de las mujeres entrevistadas para este trabajo, el amor protagoniza la experiencia subjetiva de estas, más que el deseo sexual, cuando se trata de hacer una elección de objeto. Por tanto, aquí se abre una línea de investigación como para profundizar más en el

fenómeno amoroso dentro del psicoanálisis y procurar entender manifestaciones subjetivas dentro del erotismo que generalmente se analizan desde una óptica sólo del deseo o goce sexual.

8.4 El papel de la identificación imaginaria en la elección de su objeto sexual.

Una vez encontrado este acento amoroso en la elección de objeto de las mujeres entrevistadas es preciso ahora cuestionarse qué papel juega la identificación en este amor, ¿se tratará de una relación en espejo en la que se elige a un objeto de amor en función de que cumpla con la realización de un yo ideal?

Tal como se vio en los antecedentes de las investigaciones psicoanalíticas, la identificación juega un papel esencial en el entendimiento de la homosexualidad femenina. Se señala que se da una identificación regresiva al padre, lo apuntan así Jones (1927) y McDougall (1993), pero también indicaban que existe una identificación al pene por lo que McDougall (1993) encontraba que sus pacientes se colocaban como el objeto fálico que completa o satisface a la madre.

También se señala repetidamente entre los autores que puede haber una identificación con la mujer amada, en quién se busca el enigma de la feminidad y no el objeto de deseo, como lo señala André (1992) por ejemplo, y Jones (1927) apunta también en este sentido que muestran y disfrutan su feminidad a través del objeto amado André (1992) también comenta con respecto a una de sus pacientes que había una identificación con la madre fálica, imagen todopoderosa, omnipotente.

¿Será suficiente esta referencia a la identificación imaginaria para entender la experiencia amorosa de estas mujeres? O bien, dicha elección compromete al registro de lo simbólico, lo cual implica otra manera de entender dicha manifestación.

En el desarrollo teórico que Freud realiza acerca de la identificación hay un descubrimiento esencial, el hecho de que ésta se realice por un rasgo, que no se trate de una identificación total sino que es por un *ein einziger zug*.

En *Tótem y tabú* (1913 1984) cuando Freud habla de la identificación al padre muerto dice que cada uno de los hijos se apropiaba de “una parte” de su fuerza, es decir, tan sólo de un rasgo. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921 1984) lo señala directamente al hablar de la identificación por vía regresiva: “la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto” (p. 101). Es esta identificación la que desarrollará posteriormente en *El yo y el ello* (1923/1984) como directa, no mediada por ninguna elección de objeto, y que será la génesis del ideal del yo a través de la internalización de un “deber ser” y de una “prohibición”, y además señalará que este tipo de identificación es el mecanismo esencial a través del cual se constituye el yo.

Vemos pues como la identificación por *ein einzigen zug* cobra un lugar prominente para la subjetividad humana en la teoría freudiana. ¿De qué se trata esta identificación la cual no implica que uno se convierta totalmente en otro sino sólo se adquiere un rasgo?

En el desarrollo que hace Lacan del estadio del espejo se puede ver como él inicia acentuando el registro imaginario y poco a poco empieza a hacer intentos para precisar la incidencia del registro simbólico. Es por ello que al inicio resultaba muy confuso qué está frente al espejo, qué está en el espejo y qué se produce en esta dialéctica, se hablaba del niño enfrentado a su imagen en el espejo, el niño y su doble y en esa dialéctica el yo constituyéndose, la cría del hombre y su semejante, el sujeto y la asunción de una imagen, etc. Esto resultaba confuso, había que precisar algo, ¿quién mira? ¿Quién o que está frente al espejo?

Esta precisión se da cuando se introduce el registro simbólico. El primer momento importante fue cuando Lacan introduce la ilusión llamada del ramo de flores invertido de Bouasse, pues aquí introduce un espejo plano que indica que se trata del Gran Otro, finalmente los términos se aclaran, está el cuerpo, el ramillete, la imagen, pero el ojo que mira, símbolo del sujeto, se ubica a un costado de la imagen real del florero y las flores, y ese ojo, su ubicación, dependerá del registro simbólico; y el acomodo de ese espejo plano A determinará la mayor o menor precisión con que ese ojo mirará la imagen. Aquí se deja clara la importancia del registro simbólico para regular el registro imaginario.

Posteriormente introducirá otro elemento al estadio del espejo, el giro del niño en busca del asentimiento del Otro en el enfrentamiento con la imagen. Es aquí cuando Lacan retoma a Freud para hablar precisamente de ese *ein einziger zug*, ese signo a través del cual se interioriza la mirada del Otro y que permite distinguir el yo ideal del ideal del yo y apuntar que el yo ideal es una proyección imaginaria mientras que en el ideal del yo se trata de una producción simbólica.

Tras esta introducción de lo simbólico tenemos entonces los dos elementos que permiten la asunción de una imagen, la constitución de un yo, los dos tipos de unidad, una, la percepción de una imagen completa de borde cerrado, recurso puramente imaginario, $i(a)$ y otra el signo de asentimiento, *ein einziger zug*, recurso simbólico, ese rasgo unario que permite decir, uno, uno y uno más y que además produce el ideal del yo que permite la relación regulada con los demás y marca el tipo sexual, $i'(a)$.

Al final del recorrido que Lacan hace en su seminario *La transferencia*, después de dedicar varias sesiones a esclarecer la diferencia entre yo ideal e ideal del yo ubicando esta en ese elemento simbólico *ein einziger zug*, precisa lo que implica esta identificación:

[...] la posición de S en el campo del Otro, es decir, en el campo virtual que desarrolla el Otro mediante su presencia como campo de reflexión, sólo es localizable allí en un punto I mayúscula, en tanto que es distinto del lugar donde se proyecta $i'(a)$. Dado que esta distinción es no sólo posible, sino común, el sujeto puede aprehender lo que tiene de profundamente ilusoria su identificación narcisista [...] (Lacan, *La transferencia*, sesión del 21 de junio de 1961, p. 416)

Entonces esta identificación por un rasgo, simbólica, implica siempre la referencia a un campo virtual más allá de $i'(a)$, más allá de la experiencia especular misma, y es esa referencia lo que permite detectar lo ilusorio de la imagen. Y Lacan introduce a la sombra:

Está la sombra, *der Schatten*, dice en algún lugar Freud, y precisamente a propósito del *verlorenes Objekt*, del objeto perdido, en el trabajo del duelo. Si *der Schatten*, la sombra, la opacidad esencial que aporta a la relación con el objeto su estructura narcisista, es superable, ello es en la medida en el que sujeto puede identificarse en otra parte. (Lacan, *La transferencia*, sesión del 21 de junio de 1961, p. 416)

Y lo explica aún de otra manera:

[...] *Sueño de una sombra, el hombre*. Es debido a mi sueño – porque me desplazo en el campo del sueño en la medida en que es el campo de errancia del significante – por lo que puedo entrever la posibilidad de disipar los efectos de la sombra y saber que no es sino una sombra. (Lacan, *La transferencia*, sesión del 21 de junio de 1961, p. 417)

Es precisamente la dimensión simbólica, la posibilidad de la identificación con un elemento así, con un elemento significativo que tiene como esencia que es evanescente, que es vacío, que está allí para indicar lo que no está, es esto lo que abre la posibilidad de que en un momento dado se detecte la no completud de la imagen, lo ilusorio de la identidad, pero es también la referencia a este elemento simbólico lo que le permitirá a Lacan hablar del fenómeno amoroso no sólo como una confusión imaginaria o una ilusión de completud con el otro, sino precisamente en tanto que en la elección del objeto amoroso se apunta a ese más allá.

Ciertamente también es importante detectar la dimensión imaginaria de la identificación. En los casos que se estudiaron para este trabajo hay uno en donde es claro que hay una identificación imaginaria al padre, al padre como poseedor del falo imaginario. Esto implica una dificultad en el acceso al falo simbólico:

Mi papa tenía un cajon con llave y yo queria ver lo que habia en ese cajon. despues de batallar logre abrirlo y estaban todas estas revistas de Playboy y otras. Yo siempre supe que me gustaban las mujeres, desde esa edad [..] Siempre he tenido muchas amigas, por eso mi papá me decía: "Tú y tus mujeres" y yo le respondía. "¿Que? ¿Te da envidia porque a ti casi ni te hablan?" [] Yo empecé a tener problemas con mi papa porque yo me le enfrentaba, le reprochaba cosas que hacía. Yo lo miraba a los ojos, retaba su autoridad y el no soportaba eso [..] *Estela*

Y Estela narra el evento que detona que haya una ruptura importante en relación con el padre:

Una vez llega medio borracho y nos empieza a hablar mal, sobretodo a mi hermano mayor. Él no volteaba a ver a mi padre. lloraba, es que él es muy débil. Cuando yo veo eso le digo a mi padre: "Tu, que tienes problemas con aquella mujer y no los puedes resolver como hombre. vienes aquí y te quieres desquitar con nosotros". Entonces mi papá me soltó una cachetada que me hizo que me desbalanceara, pero entonces me enderezo y le digo: "Te faltó la otra". Y entonces mi papá se retira. *Estela*

Los significantes de su discurso: 'batallar, 'envidia', 'lo miraba a los ojos', 'cachetada' hablan justamente de una lucha a nivel de lo imaginario. Todo el diálogo parece ocurrir en el terreno de las miradas. Estela ubica el deseo por las mujeres desde la infancia, en el momento en que trasgrede un límite y accede a esas revistas en donde aparecen las mujeres que *mira* del padre. Las mujeres, objeto prohibido, devendrá objeto de competencia entre ella y su padre. Flla como testigo del goce del padre con sus mujeres se repetirá, el padre acostumbraba llevarla a fiestas en las que se relacionaba con mujeres: "Como mi papa era muy mujeriego incluso me llevaba con algunas de sus mujeres".

Los extremos imaginarios de idealización y devaluación, omnipotencia e impotencia juegan un papel importante en el discurso de Estela. El padre fue en su más temprana edad una imagen ideal: "Cuando yo tomé conciencia de lo que estaba pasando (la llevaba a lugares en donde veía a otras mujeres), haz de cuenta que se me cayó de un pedestal mi ideal"; para luego pasar a ser una imagen totalmente devaluada, en dos momentos de su

discurso, Estela lo deja claro: “Yo la verdad es que todavía no entiendo porque mi mamá escogió a mi papá. Mi mamá era una mujer que tenía muchos pretendiente, y yo le digo: ‘Bueno y ¿porqué terminaste casándote con él?’”

En otro de los casos de este estudio, Laura, hay un predominio de lo imaginario que determina sus elecciones amorosas. Para Laura el recurso simbólico proveniente del padre para romper la relación imaginaria dual fue muy precario tal como se había mencionado. Esto ha implicado una enorme dificultad para ella en lo que se refiere a la integración de su vida afectiva y su vida sexual. Laura quedó atrapada en una unión arrolladora a la madre que le ha provocado una gran confusión con respecto a lo que quiere: “no había logrado una relación satisfactoria con otra persona, entonces sentía que debía definir lo que quería para poder hacer algo...” El padre no intervino, prácticamente no se relacionó con su hija, lo que la dejó librada a esa unión. No recibió la palabra del padre, único recurso para poder poner un límite a su madre y a ella misma, y mucho menos recibió una mirada de deseo por parte de él. A pesar de que ella transmite una imagen devaluada del padre, en el discurso de Laura es claro que hay, no un añoranza por el padre, es mas bien casi un grito de ayuda y una tristeza profunda por lo que no fue:

[...] el sentia que yo estaba aliada con mi madre (se corta la voz) [...] ellos tenian muchos problemas, entonces si, probablemente sí me aliaba con mi madre, yo tendia a irme al lado de ella, pero pues en esos momentos no pude darme cuenta como para poder hacer algo por rescatar algo de la relacion con mi padre [...] (llanto) [...] *Laura*

Ella habla de sus relaciones con hombres como prácticamente carentes del aspecto amoroso y enfocadas al aspecto sexual en bruto: la penetración, eso que ella insiste en señalar como “nada espectacular”. Cabe mencionar aquí que ella sufrió una violación antes de su primera relación sexual con un hombre, por lo que de alguna manera esta experiencia queda como prototipo, me refiero a lo que se acaba de señalar como lo característico de la relación sexual con un hombre: sin emoción, puro sexo.

Y también tuve relaciones sexuales con hombres, no muy placenteras por cierto, como te has de imaginar, pero sí tuve varias relaciones [...] Con él fue el primer hombre con el que tuve una relación sexual, pero como él no tenía experiencia ni yo tampoco pues no fue nada espectacular. Luego ya más grande tuve una relación [...] Pero ahí no hubo nada en el sentido afectivo. Era un hombre como unos quince años mayor que yo, un hombre de mundo y a mí eso me llamaba mucho la atención. También con él hubo relación sexual, mejor que con el primero, pero nada espectacular tampoco [...] Yo sufrí una violación cuando tenía veinte años. En aquel tiempo sí pudo haber influido en cómo experimenté estas relaciones sexuales porque más o menos coincide con estas relaciones de las que te estoy hablando. Luego tuve otras relaciones con hombres pero de poco tiempo, de que sales unas cuantas veces, quizás te acuestas con ellos, pero nada más. Tampoco nada afectivo, como te dire, no había ninguna emoción [] En una relación con una mujer hay una compenetración, una ternura, calidez, comprensión, una preocupación por la relación, por la otra persona que con los hombres no hay [.] como que para el hombre no es tan importante la relación, poner atención a la relación, preocuparse por ella, al menos yo no encontré eso [] *Laura*

En cambio su primera relación con una mujer está basada en lo amoroso, incluso ella señala: “[...] la relación sexual era muy del tipo buga, era casi prácticamente pura penetración [...]”, lo que marca que lo esencial de su elección estaba en otro lado. Laura ha tenido dos relaciones amorosas con mujeres, y hay interesantes semejanzas en dichas relaciones y dichas mujeres. Como se verá, en cierto sentido es como si ella se colocara frente a estas mujeres como niña temerosa e inexperta y colocara a sus objetos de amor en una posición de poder.

Con respecto a su primera relación dice:

Ella era una persona muy cariñosa, yo era de esas personas, ya no lo soy tanto, que no puede tener contacto físico con otra, se me dificultaban mucho las expresiones de cariño, y ella era muy cariñosa [...] era una persona que estaba muy presente, era muy cercana, siempre muy preocupada por mí [...] para mí ella era la figura fuerte, de fuerza, de sostén de apoyo [...] *Laura*

Con respecto a su relación en el presente dice:

Con mi pareja actual, en cuanto a relación sexual la buena es ella [. .] ella me ha enseñado muchas cosas y yo las he intentado aprender porque me interesa mucho que ella también esté satisfecha [...] Al principio yo no podía hablar de eso, de la relación sexual. Ella empezó a sacar el tema para que nos dijéramos que sentíamos, que nos gusta y que no, y yo batallaba mucho. Estoy muy a gusto en la relación *Laura*

En las mujeres que Laura ha elegido como objeto de amor ella ve lo opuesto a lo que ella es, de cierta forma son cómo ella fue en su juventud, eso es lo que le atrae:

Sí, éramos muy distintas (primera pareja), yo soy una persona reservada, introvertida, no me gusta llamar la atención. Y fíjate, mi pareja actual tiene características muy parecidas a las de ella. Es coqueta, es femenina, es extrovertida, es guapa, no está tan grandota, pero es muy guapa, es también medio desorganizada [...] De mi pareja actual también me encantó que es una persona muy platicadora, divertida, juguetona, completamente opuesto a lo que yo soy, una persona seria, introvertida [...] *Laura*

Esto marca un elemento fuertemente imaginario, especular en sus elecciones amorosas. Además, algo de lo que ella ve en esas mujeres también lo describe con respecto a su madre, algo del orden de la feminidad: “Mi mamá era una mujer muy coqueta, siempre muy arreglada, de esas mujeres que no pueden ir al mandado si no están muy bien pintadas y bien combinadas [...] como hasta los 50 años ella era una de esas mujeres que siempre estaba muy guapa.”

Pero en otros de los casos queda claro que recurrir a lo imaginario para explicar el porqué una mujer elige a otra como objeto de amor no basta. Por ejemplo, en el caso de Elizabeth, ciertamente hay una identificación a la madre idealizada. En su discurso es claro que en ella hay una fuerte tendencia a la idealización, en particular en relación con la madre y con la relación de pareja de los padres. Con respecto al padre, no menciona nada particularmente negativo pero deja clara su debilidad y su dependencia con respecto a la madre:

[...] bueno papá siempre nos ha dado dinero, siempre nos ha apoyado en todo pero en realidad la que manda ahí es mamá. Mi mamá es de esas que te da todo lo que tiene, todo primero para los hijos y papá también es así [...] mi mamá es una mujer muy guapa y mi papá también está guapo. Mi mamá es una mujer que se arregla muy bien, es alta así como yo [...] Ella le compra la ropa a mi papá, por eso él también anda muy bien vestido. Una vez que se compró él unas camisas, estaban bien feas [..] Mi papá no hace las tareas, mi mamá se las hace. Ella es una mujer muy inteligente, siempre fue de dieses. Estudiaron prepa ya grandes también. Ella, desde prepa, ha sido de muy buenas calificaciones y ahora en carrera también [...] ella (la madre) siempre tenía la razón. Aunque al principio no estuvieras de acuerdo al final te dabas cuenta que era ella la que tenía la razón y que todo lo hacía por tu bien. En el noventa y nueve punto noventa y nueve por ciento de los casos ella tiene la razón [...] (La relación de los padres) Es muy buena, yo creo que es la pareja ideal [...] Mi mamá le tiene que andar diciendo (al padre) que hay que cambiar un foco o así. A veces mi mamá acaba haciendo cosas en las que él podría ayudar, como cortar el césped. Pero pues mi papá como que a eso no le entra mucho, por eso tiene las manos suavitas porque no hace mucho trabajo muy duro. A veces mis papás sí pelean por eso [] *Elizabeth*

Elizabeth es la segunda de cuatro hermanos, el mayor es hombre y después de ella siguen un hermano y una hermana. Ella considera que ocupa un lugar especial en su familia:

[...] Pues mis papas, siempre hacían lo que yo quería, me daban todo, claro a lo mejor yo no pedía mucho tampoco. Pero aparte creo que yo soy la chiflada de todos mis hermanos [...] Yo he sido siempre muy ordenada, siempre saque muy buenas calificaciones, siempre fui muy bien portada, bueno, hasta ahora [...] Yo siempre fui una buena niña [...] En mi casa yo creo que sí soy la inteligente. Es que ya les di todo lo que esperaban (a los padres), menos casarme [...] es que en mi casa siempre me dieron todo, nunca me pusieron límites [...] *Elizabeth*

Este lugar especial aparece ahora en la manera en que se relaciona amorosamente. Porque también en Elizabeth queda claro que el acento está puesto en el amor. Ella lo que busca es ser amada, y en cuanto a esto el que sea amada por un hombre o una mujer no hace diferencia:

Yo no sé qué encuentran en mí estos muchachos para acercárseme, quizás porque se divierten con mis bromas, pero me gusta. es el ego [...] (el ego significa) que me hacen sentir querida, eso es lo importante para mí [...] yo no estoy segura, porque sí me gustan los hombres, no sé, depende de la situación, del sentimiento, de cómo te traten, es que más bien es la persona no si es hombre o mujer [..] *Elizabeth*

Y con respecto a lo que busca en una mujer ella señala que se siente atraída por mujeres ‘masculinas’ y explica la razón: “Estela dice que a mí me atraen las mujeres así, medias masculinas y sí, como que me llaman la atención las mujeres así porque se me hace que son mas cariñosas, que se preocupan más por la otra persona [..]” Esto es interesante porque aún con mujeres ella ubica el don del amor en algo del orden de lo masculino

Ella quiere ser la amada intocable, mantenerse como ideal igual que quiere impedir que alguien atente contra el ideal que es su madre: “lo que pasa es que él (el hermano mayor) no le hace caso a mi mamá. Por eso siempre choqué mucho con él, a mi mamá que no me la toquen [...] A mi mamá que no le hagan daño y menos él (el hermano mayor) [...]”

Para Elizabeth el terreno sexual ha quedado en un segundo plano, lo cual resalta el plano del amor. Hace algunos años ella tuvo una relación con un hombre por cuatro años y no hubo relación sexual. Las relaciones que ella ha tenido con mujeres, a las cuales difícilmente les puede llamar noviazgo, se han iniciado por internet, sacando al cuerpo de la jugada. Aunque sí ha habido contacto sexual, las relaciones han sido esencialmente a distancia. La primera vez que fue penetrada, fue por una mujer y últimamente sus contactos sexuales han sido con mujeres, esto es importante porque quizás más precisamente que sacar de la jugada al cuerpo lo que se está sacando de la jugada es al falo. Elizabeth habla también, por ejemplo, de un hombre del trabajo con el cual tiene una relación ambigua, novios y no novios, ella dice.

Lo que pasa es que tengo un amigo con el que salgo de vez en cuando y los dos hemos preguntado que que somos, entonces el dice que novios y pues bueno, somos novios. Pero en realidad nos vemos de vez en cuando, cuando hablamos por teléfono no nos paras, pero cuando estamos juntos no es así. *Elizabeth*

¿Qué sucede cuando sí está el cuerpo del otro presente? Parece que ante esto ese juego de sentirse querida, eso que ella busca en sus relaciones, ser colocada en ese lugar de amada, de ser adorada, perfecta, no se sostiene:

Eso me pasa igual con hombres que con mujeres. Como que primero hago mucho y a la mera hora, cuando la persona ya se va a acercar ya como que yo no quiero [...] Pero lo que pasa es que me pongo a coquetear y resulta que sí funciona, y cuando ya la persona se acerca, como que mejor no. *Elizabeth*

Como se mencionaba, ella ubica el don en el costado masculino, pero evita la unión de los cuerpos y más específicamente con un varón, o sea, elige como objetos de amor a “mujeres masculinas” que le “den” cariño y nada más, es decir, el don de lo que no se tiene, el falo simbólico, lo cual la sostiene en su ser ideal: la amada. Ante lo que no se sostiene su ser ideal es precisamente el falo, es decir, el pene como representante del falo imaginario. Como si la ubicación del falo imaginario en el otro fuera lo que se rehuyera, el pene que la puede penetrar y dejarla en falta, accediendo ella misma así al falo simbólico lo que le permitiría detectar lo ilusorio de su ubicación ideal. No basta para entender la posición subjetiva de Elizabeth el recurso teórico de lo imaginario, no basta decir que ella busca en otra el enigma de la feminidad, que busca su ser ideal en el otro o que se ha identificado imaginariamente al padre; lo que se está jugando en esas relaciones amorosas es el falo simbólico.

También en los casos de Edna y Magnolia es patente que lo esencial para entender sus relaciones amorosas es tomar en cuenta el falo simbólico. En el caso de Edna, en el que, como ya se había mencionado, el padre no está devaluado y la madre lo desea, hay una identificación al padre pero no hay precisamente una rivalidad con él. Edna se siente orgullosa de parecerse al padre, señala ciertos rasgos, uno a uno, como si al ser como él en verdad hubiera logrado conservarlo como objeto de amor, en el sentido que Freud señala

acerca de que la identificación es una forma de ligazón erótica con el objeto. Incluso va a estudiar algo relacionado a lo que el padre hace: diseño gráfico, y el padre es dibujante industrial.

Es que mi papa esta bien guapo. Está muy bien conservado, me han dicho que si es mi hermano o que si es mi novio (risas). Sandra piensa que está buenísimo y dice: "Gracias a Dios tú saliste a él" (risas) [...] Pero en todo lo demás me parezco a mí papá, la nariz, la boca, yo no sé, hasta las rodillas, cada uno de los dedos de los pies. Me parezco mucho a él [...] *Edna*

Edna llegó a ubicar al padre como objeto de amor, es decir, llegó a ubicar la potencia falica en el padre y a desear lo que el padre puede darle: el falo. Esto implica que algo del orden simbólico ya había sido situado, tal como sucede en el caso de la joven homosexual cuando Lacan señala que "es en el plano simbólico y no ya en el plano imaginario, donde el sujeto se satisfacía con ese hijo como hijo donado por el padre" (*La relación de objeto*, Sesión del 9 de enero 1957, p. 111). Su identificación es más bien regresiva, habiendo colocado al padre como el objeto de amor, regresivamente se identifica con él.

Edna percibió que ambos padres desearon como primer hijo a un hombre, por lo que de ninguno de ellos siente que le fue otorgado un 'lugar de mujer':

Como que ellos querían tener un hombre. Mi papa siempre me dijo que hubiera querido que su primer hijo fuera un hombre, y yo no entiendo, bueno, pues si va tuviste una mujer pues ya Y así es, yo nunca me he sentido apreciada [] Me

cuesta hasta pedirle unos pesos a mi papá, como que no siento que me lo merezco [...] yo le digo (a la madre) que a mi hermana le de más un lugar de mujer, que no la ponga a hacer cosas de hombres como a mí me ponían, a cargar cosas o así *Edna*

Ella señala en varias ocasiones lo celosa que es la madre lo que también pudo haber contribuido a que Edna tuviera dificultades en ubicarse en ese lugar de mujer, en el sentido en que Freud lo señalaba también con respecto a la joven homosexual, el de dejar los hombres o digamos al padre para la madre. Además, y quizás más importante, hay muy poca intervención paterna en el sentido de una mirada de deseo o erótica, en ese sentido ella se encuentra totalmente suelta:

[...] (el padre) no me dice nada de cómo me visto o de que ando con otra mujer. Mi mamá en cambio me reclama siempre [...] Él me dice cuando cree que una persona me puede hacer daño o no me conviene, pero no me dice nada de cómo me visto o de que ando con otra mujer [...] *Edna*

Es casi como si el padre no la viera. La intervención paterna la ubica casi exclusivamente en cuanto ley o prohibición: “[...] prácticamente con mi papá es para que ponga las reglas y de los permisos. Siempre ha sido sumamente estricto, muy rígido. Pero platicar con el no [...] Mi papa dice que el siempre tiene la razón, que nunca se equivoca [...]” Además señala que la relación con él fue muy poca: “[...] pero no me acuerdo de haber convivido con él, nada más que me decía que fuera futbolista (risa), pero nada más. En realidad ni ahorita tenemos mucha relación.”

En el discurso de Edna hay un predominio del amor, hay diríamos una alabanza al amor, ella quiere ser el amante eterno:

Es que yo creo que las relaciones deben de mantenerse así, que te sientas enamorado igual que la primera vez que viste a esa persona. Eso es lo que yo siento por Sandra, la amo igual que la primera vez que la vi, estoy muy enamorada de ella y yo pienso que así debe de ser. *Edna*

Y además dice lo siguiente con respecto a su pareja actual:

[. .] le molesta que la cele, ella dice que no debería de ser así, pero es que a mí me gustan las relaciones serias, si andas en serio con alguien debes de tener cuidado [...] Yo no creo que sea yo la que la está descuidando porque procuro también ser detallista [. .] soy muy detallista, no hostigosa. *Edna*

Es interesante señalar cómo Edna asocia el hecho de no haber sentido cariño o afecto hacia ella con la manera en que ahora ella ama a una mujer:

Yo me le acercaba a mi mamá a acariciarla y ella me decía que no, que me quitara. Me dice que yo la celaba mucho. Entonces yo le digo que con mis hermanos no sea así, que con ellos sí puede lograr algo, que sea más cariñosa con ellos. A lo mejor por eso, que no recibí afecto, es que yo ahora soy muy detallista y procuro mucho a la persona con la que tengo una relación. *Edna*

Y si bien ella lo relaciona con no haber sentido las expresiones de amor por parte de la madre, opino que los signos de amor que no recibió del padre son determinantes.

En ella el signo de asentimiento del padre vino aprobándola como “hombre”. El deseo de él le llegó como deseo de un hijo hombre y además el padre se aparece como perfecto, sin falla, ella no encontró un lugar para posicionarse frente a él más que como “hombre”, es ésta una situación muy confusa para ella. La madre, adorando al padre, celandolo, tampoco le pudo dar un “lugar de mujer”. El padre queda como el ser perfecto que otorga sus favores, la madre insegura de ser ella la única elegida por el padre. Edna, entonces, sí ama como se debe amar. Ella pretende ser con su pareja lo que el padre no fue con ella ni con la madre: amoroso, cariñoso y dar lo que el padre no le pudo dar, el falo simbólico, su propia falta.

Con respecto a Magnolia, como se había mencionado antes, hay una afirmación en su discurso que marca de manera llamativa la manera en la que ella se ubica frente a sus objetos de amor: “[...] Yo creo que por eso digo que yo no estaría dispuesta a mantener a un hombre, más bien es como si quisiera mostrarle a mi papá cómo es que se debe de tratar a una mujer [...]” Es casi como si su ubicación “soy machín, hombre” fuera precisamente esa forma de amar en la que demuestra como tratar a una mujer, cómo satisfacerla.

Magnolia habla de como de pequeña ella tendía a seguir al padre:

De chiquita siempre andaba detrás de mi papá, siempre iba a dónde él iba. Incluso había veces en que me llevaba a la casa de la querida [..] Yo siempre me la pasaba fuera de la casa, a veces mi papá me daba unas buenas regañadas. hasta me pegaba Llegaba de la escuela y me salía de la casa, me iba a jugar o me iba con mi papa y andaba detras de el a dónde fuera. A veces me iba a la

obra a ayudarlo, porque de repente también hacía allí trabajillos, entonces él me enseñaba [...] Pero hacia mi papá, a pesar de que yo siempre andaba detrás de él, yo tenía un resentimiento, siempre le guardé rencor por cómo trataba a mi mamá. No fue una relación muy buena. *Magnolia*

Además, ella considera que le padre es el único que le prestaba atención, que se preocupaba por ella y la regañaba, en cambio muestra cómo la madre prácticamente no la ubicaba en el mundo:

Yo siempre andaba fuera de mi casa, yo era la vaga de la familia y gracias a eso me gané mis buenos porrazos [...] Pues mi papa, cuando andaba en la calle hasta tarde a veces me regañaba y me pegaba. Sí, era mi papá [...] yo llegaba esperando a ver si veía una luz, a ver si mi mamá estaba despierta y me preguntaba en dónde andaba o si estaba preocupada por mí, pero no, nada [...] Todavía estando yo más grande, no sé, cuando tenía unos veinte años y que empezaba a salir y que ya trabajaba, a veces regresaba a la casa preguntándome si ella estaría despierta esperándome, no sé, para recibirme, para saludarme, para preguntarme cómo me había ido u ofrecerme algo de cenar, pero no, ella siempre estaba dormida [...] *Magnolia*

Magnolia habla de la preferencia de la madre por su hermano y hermana mayores, y en su discurso la manera en que de entrada justifica esta preferencia es por el interés económico: ellos trabajaban y le pasaban dinero a la madre. Esto es importante porque una de las maneras en las que Magnolia manifiesta su satisfacción al darle a la mujer es

eminentemente económica. Por ejemplo, cuando habla de lo caro que le sale invitar a cenar a su pareja:

Porque yo soy una persona que, haz de cuenta que salimos a cenar y tiene que ser desde la cervecita, la entrada, luego la cena, etcétera, y pues sí es un buen gasto. A veces ella me decía que fuéramos algún lugar sin gastar mucho, pero yo no me hallo con eso, a mí me gusta mucho dar. *Magnolia*

Además, es claro que a quién ella hubiera querido poder satisfacer inicialmente es a su madre, lo ha intentado y la madre le ha indicado siempre su impotencia:

Yo a veces le decía a mi mamá que porque no se iba ella (su hermana mayor) a vivir con el papa de su hijo y mi mama me decía que cómo decía eso, que luego quien iba a pasar dinero a la casa. Le decía que yo, que yo me encargaba de eso y ella me decía: "¡Nombre! ¿Tu, pasar dinero y encargarte de eso? No, para nada" [...] Por eso era que yo le decía que se fueran mi hermana y su hombre a vivir juntos a otro lado, que yo me hacia cargo de los gastos de la casa, que me diera una oportunidad, que sí podía, y ella me contestaba que no, que claro que no iba a poder. Esas palabras me caen como un balde de agua fría, no sabes [.] Haz de cuenta que soy un cero a la izquierda ahí .. yo le pasaba una cantidad de dinero a mi mama para ayudarla. Después me voy enterando de que eso que le daba yo ella se lo daba a mi hermano [.] Eso fue algo que me dio muchísimo coraje "Pues si te lo estoy dando para ti, para que te compres lo que necesites o para que compres cosas para el consumo diario, como la leche o las tortillas O por ejemplo, como ella fuma, pues que se compre sus cigarrros con eso que le

doy yo. Pero que se lo diera a mi hermano a mi me daba mucho coraje [...] Pero por eso te digo que aunque yo de dinero no va a cambiar nada en relación con mi mamá, lo que pasa es que no sé, yo creo que no me quiere [...] *Magnolia*

A pesar de que el padre si prestó algo de atención a Magnolia esto no implicó para ella un lazo lo suficientemente sólido para ubicarse; lo seguía, podríamos decir que lo imitaba, pero el padre estaba muy devaluado, de hecho ella habla del enorme resentimiento que sentía hacia él. Por otro lado la madre tampoco le dio un lugar, esa madre que permaneció como falica no la ubicó ni siquiera en el lugar de su falo pero ella encontró un lugar equivalente, sería el hombre ideal para su madre, un “verdadero hombre”, el que otorga su don y se dedica a satisfacer a su mujer. En realidad Magnolia quedó completamente sometida a la madre, todo el afán de dar es a la madre para así encontrar un lugar para ella, mientras que la madre se dedica a rechazar lo que ella pueda dar. Como si en ese ‘dar’ ella apelara al deseo de la madre, ella apelara a que la madre quedara en falta y, por lo tanto, es como si ese ‘dar’ fuera el único recurso que ella tuviera para que alguien le diera un lugar.

El desarrollo de Lacan con respecto al amor cortes y la sublimación en el seminario *La ética del psicoanálisis*, específicamente cuando apunta a que lo que demanda el hombre es ser privado de algo real precisamente para la creación del vacío y hace mención del signo del Otro como el don supremo de amor que está ligado a esa simbolización primitiva que produce dicho vacío, encuentra en este caso una aplicación clara. Magnolia anhela recibir de la madre un signo de su amor, ese signo es una luz prendida cuando ella llega, la espera de la madre. Lo que pide es un signo de la falta de la madre, un signo de amor, un signo que es nada. La vía que ella encuentra para acceder a ese vacío, es la vía del amor

como don. Al dedicarse ella a “darle” a una mujer está precisamente apuntando a ese vacío, a esa vacuola ¿a quién se le puede dar sino a quién no tiene? En su caso es casi un culto al don para indicar el vacío. Y por cierto que no logra acceder a ello con su madre, lo que ella le da a la madre, la madre no lo recibe, no le falta nada; la falta de la madre no le es accesible por ningún medio.

Vemos pues que tomar en cuenta la identificación imaginaria para entender determinada manifestación erótica, en este caso, el amor entre mujeres, es importante pero no suficiente. La incidencia de la dimensión simbólica abre la posibilidad de distinguir otras facetas que permiten entender el fenómeno amoroso en su amplitud, para este estudio, en esas particulares figuras del amor que son el amor como don y el amor cortés, que si bien no son aplicables a todos los casos, sí dejan claro que en el amor se trata de algo más que el puro reflejo narcisista y el anhelo de completud, que en el amor mismo se está apuntando precisamente al vacío, a la falta, al falo simbólico.