



Varité

Cuerpo de mujer.



Modigliani

La propuesta del próximo [ENAPOL, "Hablar con el cuerpo"](#), ya nos ha puesto a trabajar sobre esta temática desde los diversos espacios de la Escuela, hasta el encuentro formal que será esta vez en Buenos Aires, el 22 y 23 de noviembre de 2013. Más próximo aún, tenemos el **Simposio** de Miami, para el 30 de mayo, 1 y 2 de junio 2013, que pone la mira en "**Lo que Lacan sabía de las mujeres**". Nuestra fórmula entonces, para esta *Varité* se inspiró como ***Cuerpo de mujer***.

El texto que publicamos de Paola Bolgiani*, "**El cuerpo expuesto, el cuerpo escondido**", sitúa cómo el psicoanálisis aloja al cuerpo y la particularidad de este lugar. "*El psicoanálisis le hace un lugar, un lugar que sabe ser indecible e irrepresentable, pero que es en esto sobre lo cual se funda la singularidad radical de cada uno*".

Un lugar que en estos tiempos, cada vez más frecuentemente, recibe la consulta de la anorexia.

Nuestra próxima invitada internacional hablará sobre ello: cuerpo y anorexia. **Clara María Holguin****, proveniente de la sede de Bogotá, estará con nosotros los días 9 y 10 de noviembre, y desarrollará un seminario en el cual debatiremos en relación a este paradigma. Sin duda, este síntoma tan "hit" de la época presenta al psicoanálisis interesantes desafíos. Introducimos algunas primeras referencias en la entrevista que incluimos en este número.

Por otra parte, sabemos que si bien los síntomas siempre incluyen una cara mortificante, para Freud el masoquismo ha sido una característica de lo femenino, ligado a una forma de amor. Silvia Tendlarz***, en su trabajo **"El masoquismo femenino y los estragos del amor"**, realiza una puntuación de la evolución de este concepto, muy precisa, desde distintos autores postfreudianos hasta la reformulación lacaniana en los términos de un fantasma masculino. Concluye el artículo: *"Sufrir por un hombre no es la expresión del masoquismo femenino, expresa más bien una estrategia frente a la falta, que sostiene la adoración de un amante castrado o un hombre muerto". Cuando el velo se corre y emerge el objeto de goce que mantiene este escenario, el ideal queda entre las bambalinas, y la mascarada masoquista desaparece con el decorado. Tal vez entonces una mujer invente otra forma de amar..."*

Tomamos el caso de Cleopatra, quien en un principio creyó que debía sacrificarse a Julio César en el nombre de su pueblo. Sin embargo, se encontró con otra cosa, un deseo y su nueva condición: reina oficial de Egipto y..., ¡claro que sí!, un amor muy particular. Marco Focchi**** - colega de Milán, perteneciente a la Scuola Lacaniana de Psicoanálisis, ha desarrollado una muy interesante teoría sobre el poder femenino y el poder masculino, tomando como referencia esta historia de amor. Platicamos con él sobre su pensamiento y lo compartimos con ustedes.

Finalmente, para concluir, el cuerpo, el sufrimiento, el amor, lo femenino y sus poderes. Sin duda, los avatares de la relación de la mujer con su cuerpo se tramitan en un análisis. ¿Concluirá ello con una nueva forma de amar capaz de sortear las versiones masoquistas del fantasma? Habrá que poner a prueba, entonces, el vacío que cada mujer supo aprehender en su experiencia y escucharla luego, en su decir sobre lo que supo inventar sobre su sexo.

Viviana Berger

* Psicoanalista, miembro de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis) y de la Scuola Lacaniana de Psicoanálisis. Ejerce su práctica en Torino.

** Psicóloga, psicoanalista, AME, miembro de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), Sede Bogotá. Máster en Psicoanálisis: Clínica del sujeto y del vínculo social (Universidad de León, España). Asesora de diversas instituciones educativas

***Analista Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (Argentina) , de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, DEA y Doctorado en Psicoanálisis, Dpto de Psicoanálisis, Universidad de París VIII

**** Psicoanalista, AME de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Scuola Lacaniana de Psicoanálisis. Ejerce su práctica en Milán.

Femenino y anorexia

Viviana Berger

Entrevista a Clara María Holguin *



V: Los trastornos de la alimentación se han transformado en un "hit" de la época... Cada vez más crecen las instituciones que ofrecen tratamientos para este "trastorno": individuales, grupales, con familias, interdisciplinarios, etc. Asimismo, las estadísticas hablan de un incremento llamativo de pacientes que sufrirían de estos trastornos. ¿Cómo explica el psicoanálisis este fenómeno?

CMH: Antes de responder tengo que decir que me gusta mucho cómo has titulado este número de la *Varité: Cuerpo de mujer*, articular cuerpo y mujer. En primer lugar, lo digo, porque para hablar del cuerpo, tenemos que decir de entrada que el psicoanálisis introduce una diferencia de fondo entre el cuerpo humano y el organismo viviente, el cuerpo humano nada tiene de natural (como vamos a trabajar en el seminario) y, hablar de la mujer (que sería otro seminario) implica la introducción al campo de la sexualidad y de la sexuación femenina, que tampoco es natural, se puede llegar a ser mujer - y en ese camino, podemos encontrar contingentemente la emergencia de la anorexia.

Entonces, ¿cómo explicar desde el psicoanálisis, que cada vez encontremos más lo que se ha denominado como "trastornos de alimentación", que sea un "hit"? Primero señalemos que la anorexia ha existido siempre, incluso Freud nos habló de ella, sin embargo no podemos dejar de interesarnos en el discurso actual y sus efectos. Entonces, en primera instancia diría que para responder a esta pregunta es necesario decir que las transformaciones actuales de los semblantes producen nuevos síntomas, tales como el de la anorexia, pero también, la bulimia, la depresión, el stress - nombres de goce. Síntomas que dan cuenta de la amenaza que pesa sobre el lazo social que colectiviza a los individuos, razón suficiente para que

hagamos una interpretación de estos síntomas a la luz del discurso del Otro, para decirlo de modo sencillo, para al tiempo, hacer una lectura más estructural del asunto.

Entonces, de un lado podemos situar una incidencia particular del discurso social actual sobre el sujeto, y en especial el sujeto-mujer, que da importancia al cuerpo delgado como un "semblante fundamental del ser femenino". Hoy, ser delgada, estilo propio de las modelos, es una exigencia que busca que el cuerpo de una mujer se ajuste al cuerpo ideal –planteado por el discurso- de la feminidad. Es, además, una exigencia para ser feliz. Los síntomas están en relación al discurso del Otro, como decía hace un momento, es una enseñanza que no debemos olvidar. Por otro lado, este síntoma "hit" pone en juego nada menos que el tema de la sexualidad y la sexualidad femenina, como anticipaba, en términos de cómo un sujeto llega a ser hombre o mujer y por eso también encontramos que el momento de emergencia de la anorexia coincide a menudo con el pasaje adolescente, donde se juega el destino del sujeto en su relación con lo real del goce, que emerge directamente en las transformaciones puberales del cuerpo imponiendo al sujeto un reajuste de sus propias identificaciones. En la anoréxica pareciera que su imagen no se ajusta a la idealizada del cuerpo-delgado. De otro lado, pensado en términos estructurales, señalemos, que la anorexia (también la bulimia) no resultan de comportamientos naturales, no son "desviaciones de un comportamiento natural", sino como señala M Recalcati, "se trata un modo de recuperar el vacío de la Cosa", entendiendo que el vacío es producido por el significante, el hecho de ser parlantes, no hay nada natural. Como dicen algunos, "el hambre está en la cabeza".

V: ¿Podrías ampliar un poco más esta teoría que explicaría qué hace que estos síndromes afecten en mayor medida a la población femenina?

CMH: Recalcati, decía "hay una afinidad estructural entre anorexia y femenino... La anorexia es una posición del sujeto estructuralmente afín a la feminidad". Podemos decir que la incidencia del discurso social sobre el sujeto, ser delgada, esbelta, etc., es hoy una "cuestión de vida o muerte", no por ello, es casualidad que esto se dé en las mujeres, porque en tanto que la anorexia articula de entrada el tema de la sexualidad femenina y del amor, va a ponerse en juego la incidencia del vínculo con el Otro materno en la estructura del sujeto y con ello la esencia del discurso amoroso. Se ha llegado a decir que la Anorexia es un "nombre de la demanda de amor y su desviación patológica, para obtener el signo de amor el sujeto puede llegar al extremo de consumir todo su ser".

V: Personalmente, he trabajado bastante con esta patología en el comienzo de mi clínica. Y he notado que en estos casos, hay un rechazo del inconsciente – podría decir – muy logrado, que sella una modalidad de goce muy difícil de conmover, ¿qué hay de particular de la relación de la mujer con su cuerpo que cristaliza un goce de este tipo?

CMH: Creo, que esta pregunta está en la vía de la respuesta anterior. Si hay un rechazo del inconsciente "muy logrado" es precisamente porque se pone en juego lo que con Lacan

llamamos el "estrago" que concierne al sujeto femenino confrontado al goce femenino de la madre. Este término es usado por Lacan para indicar el drama de la relación madre-hija, un odio-amor que borra la referencia al Otro como tercero. El goce femenino nos enseña Lacan es "sin medida" cuando no está acotado fálicamente. Podría entonces decir que este "sin medida" que es sin mediación, es lo que sella una modalidad de goce difícil de conmovir, en particular en la mujer.

V: Finalmente, si la satisfacción en el cuerpo que alcanza esta patología es tan intensa, obstaculizando entonces la emergencia de un sujeto de palabra, ¿cómo puede así funcionar en estos casos el psicoanálisis?

CMH: Es una pregunta por la acción eficaz del psicoanálisis, pregunta que vamos a abordar en la conferencia pública. La eficacia como decía, no hace mucho G. Dargentón en Bogotá, (psicoanalista argentina) "es una palabra acuñada por el avance del mercado y la falsa ciencia que quiere ligarse a la contabilidad fría de la higiene falaz, donde la regulación de los cuerpos sea factible de un número que forme parte de una lista estandarizada del dolor de existir", frente a lo que propone no rechazar la eficacia sino darle un lugar en el psicoanálisis", donde sea posible que este tipo de trastornos, que son mudos, tomen la forma de un síntoma, sean dirigidos a Otro, lugar del que el analista hará sus veces, para permitirle al sujeto revelar su modo de gozar y así el sujeto pueda arrancar "la palabra del cuerpo". Más allá de lo universal y particular, introducir lo singular: hacer un lazo con el Otro que le permita inventar un nuevo modo de hacer con su síntoma, con la singularidad de su síntoma.

* Psicóloga, psicoanalista, AME, miembro de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), Sede Bogotá. Máster en Psicoanálisis: Clínica del sujeto y del vínculo social (Universidad de León, España). Asesora de diversas instituciones educativas

El cuerpo del amor, César y Cleopatra

Viviana Berger

Conversación con Marco Focchi *



V: En tu artículo "Cleopatra vuelve" que fuera publicado en el periódico argentino Página 12 (www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-202162-2012-08-30.html)** desarrollas una perspectiva muy interesante de la versión femenina de la autoridad, reflexionando en relación a esa frase tan aguda de Cleopatra dirigida a Julio César: "Yo no soy tu esclava, sino que tú eres mi huésped". Cleopatra sorprende a César, desde el modo en cómo se presenta en el palacio y en cada una de sus respuestas durante su encuentro. Es capaz de hacerlo estallar en carcajadas, lo cautiva con su audacia, lo asombra – ¡cosa muy difícil de lograr en un hombre como el César!... Tú ubicas en este punto – entiendo - el secreto del poder femenino, en la capacidad de producir acontecimiento, en lo imprevisto. Por su parte, Julio César sabe rendirse ante ello, más no encadenarse, y así se sostiene vivo el encanto de su relación... En este juego, son famosas las vestiduras de Cleopatra, sus disfraces, ¿cuál crees que es el valor del semblante en esta dialéctica?

MF: La parvenza (semblante) ha senz'altro un ruolo centrale in questa dialettica. Il gioco a sorpresa, quando Cleopatra si fa introdurre nel Palazzo "travestita" da tappeto, se così possiamo dire, fa parte della rete di inganni, di trappole, di parate, da cui il potere e la seduzione attingono i propri strumenti. Quel che mi sembra interessante, nell'esempio di Cleopatra, è però il diverso uso della parvenza. L'autorità maschile fa leva sulla parvenza

fallica, che esibisce la propria forza con la parata militare: avanzano allora le armi, i cannoni, i carri, la marcia cadenzata dei soldati. La parvenza nel maschile si fa strada a passo di parata, e presenta la parte per il tutto. Nel femminile, come vediamo con Cleopatra, la parvenza è usata in modo diverso: Cleopatra mette in gioco non una parte ma tutta se stessa. Lo fa prima quando si nasconde e si manifesta, ed è irresistibile nel film di Mankiewicz, il modo in cui Litz Taylor esce arruffata e scarmigliata dal tappeto che Cesare srotola con una certa rudezza. Lo fa poi quando con una mossa di judo verbale rovescia gli ordini di Cesare.

Mi sembra l'aspetto più innovativo in cui possiamo vedere la nozione di autorità declinata al femminile: non c'è un distanza, non è qualcosa che viene dall'alto o da una qualsivoglia forma di trascendenza. C'è piuttosto una messa in gioco del corpo, e questo implica una relazione orizzontale, una modalità d'azione molto più diretta. L'autorità femminile non si mette sul piedistallo, ma non è per questo meno efficace, anzi.

El semblante, sin duda, tiene un papel central en esta dialéctica. El juego de la sorpresa, cuando Cleopatra se hace introducir en el Palacio "trasvestida" en una alfombra, si se me permite decirlo así, es parte de la red de engaños, trampas, del modelaje, de donde el poder y la seducción sacan sus propias herramientas. Lo que me parece interesante, en el ejemplo de Cleopatra, sin embargo, es el uso diverso del semblante. La autoridad masculina se basa en el semblante fálico, haciendo alarde de su propia fuerza con un desfile militar: avanzando entonces con las armas, los cañones, los carros, la marcha rítmica de los soldados. El semblante en el hombre hace su camino al paso del desfile, y presenta con una parte el todo. En las mujeres, como lo vemos con Cleopatra, el semblante es utilizado de forma diferente: Cleopatra pone en juego no una parte de sí, sino toda ella. Así lo hace cuando se esconde y se presenta, deviene irresistible en la película de Mankiewicz, el modo en que Taylor Litz aparece despeinada y desaliñada de la alfombra que César desenrolla con cierta rudeza. Y luego, con un movimiento de juego verbal, invierte las órdenes de César.

A mí me parece el aspecto más innovador en el que podemos ver el concepto de autoridad femenina: no es que haya una distancia, no es algo que viene de lo alto, o cualquier otra forma de trascendencia. Es más bien una puesta en juego del cuerpo, y esto implica una relación horizontal, un modo de funcionamiento mucho más directo. La autoridad femenina no se coloca en un pedestal, pero de hecho, no por ello es menos eficaz.

V: Tengo entendido que previo al encuentro con Julio César, Cleopatra manda a llamar a Jehosheba – la más experta de las prostitutas, quien a más de consejos técnicos le dice algo así como "Cada hombre tiene una imagen soñada de sí mismo con una mujer, y tu misión es hacer realidad este sueño. Cuanto más te acerques a este sueño, tanto más conseguirás satisfacerlo... Olvídate de los brebajes y de los perfumes. El hechizo consiste en conjurar este deseo y este sueño y darle vida" – según imagina Margaret George en su libro sobre Las memorias de Cleopatra. Podríamos pensar en este punto otra fuente del poder femenino... ocupar el objeto de su fantasma – en términos lacanianos... Pero hay

un detalle que determina el asunto. La frase continúa: "Si consigues hacerlo, tú también cambiarás y puede que llegues a amar al hombre". Este poder de la mujer también a ella la confronta con el desconocimiento de sí, con lo indescriptible e inefable, con su división. ¿Qué pasa en este sentido con el poder del lado de los hombres? ¿El poder, los confronta con el agujero o, más bien, todo lo contrario, les hace consistir su dimensión fálica? ¿Qué consecuencias apareja esta dialéctica?

MF: Quando Jehosheba avverte Cleopatra che diventando l'immagine del desiderio maschile, lei stessa può innamorarsi, accorgendosi che questo corrisponde al suo sogno più intimo e segreto, Cleopatra le domanda: "Ti è mai successo?" e Jehosheba scuote la testa ridendo e dice: "No, ma c'è sempre una volta successiva". Non è quindi tanto il disconoscimento di sé il rischio che l'esperta amatrice segnala, ma quello di un riconoscimento più profondo, quello di scoprire che era proprio divenire quell'oggetto di desiderio ciò che lei stessa desiderava. Perché, in questo contesto, viene detto che innamorarsi è un rischio? Innamorarsi non è forse ciò che, in un momento della loro vita, tutti vorrebbero per dimenticare la quotidianità ed entrare in quello stato in cui la magia di guardarsi, di toccarsi, di cercarsi sovrasta ogni altra preoccupazione?

Se nel dialogo tra Cleopatra e Jehosheba l'amore è un rischio è perché la posta in gioco è il potere. Certamente nella partita dell'amore il potere maschile è messo a repentaglio, l'uomo cade in un buco. Nell'amor cortese il cavaliere che ama non si accosta alla Dama come suo padrone, ma come suo servitore. Per la donna è diverso, perché nel gioco di seduzione e nell'innamoramento acquisisce un potere sull'uomo. Naturalmente la seduzione è un fattore del potere femminile – ma dobbiamo qui accuratamente distinguere potere e autorità – se la donna tiene i fili della seduzione senza farsene tenere, e credo sia questo il senso del rischio segnalato da Jehosheba. La seduzione diventa un potere se evita quella reciprocità che Dante segnala quando scrive il suo verso indimenticabile: "Amor, ch'a nullo amato amar perdona".

Cuando Jehosheba advierte a Cleopatra que al convertirse en la imagen del deseo del hombre, se puede caer en el amor, revelándosele que eso se le corresponde con sus sueños más íntimos y secretos, Cleopatra le pregunta: "¿Te ha sucedido alguna vez?" y Jehosheba sacude su cabeza riendo y dice: "No, pero siempre hay una próxima oportunidad". Por lo tanto, no es tanto el desconocimiento del riesgo que la amante experta señala, sino el reconocimiento de algo más profundo, descubrir que devenir aquel objeto en el que se está convirtiendo, era lo que quería. ¿Por qué, en este contexto, se dice que el enamoramiento es un riesgo? Enamorarse no es algo, quizás, que en algún momento de sus vidas todo el mundo quiere - para olvidar la vida diaria y entrar en aquel estado donde la magia de mirarse, tocarse, buscarse queda por sobre todas las otras preocupaciones?

Si del diálogo entre Cleopatra y Jehosheba resulta que el amor es un riesgo, es porque lo que está en juego es el poder. Ciertamente, en la partida del amor, el poder masculino se ve

amenazado, el hombre cae en un agujero. En el amor cortés el caballero que ama no se acerca a la dama como su amo, sino como su servidor. Para la mujer es diferente, porque en el juego de la seducción el amor adquiere un poder sobre el hombre. Por supuesto, la seducción es un factor de poder de la mujer -, pero debemos distinguir aquí, cuidadosamente, entre el poder y la autoridad - si la mujer tiene los hilos de la seducción sin entregarse - y creo que ésta es la sensación de riesgo reportados por Jeosheba. La seducción se convierte en un poder si se evade aquella reciprocidad que Dante indica cuando escribió su verso inolvidable: "Amor, que a ningún amado amar perdona".

* Psicoanalista, AME de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Scuola Lacaniana de Psicoanálisis. Ejerce su práctica en Milán. Autor del libro de reciente aparición, *El buen uso del inconsciente*, Editorial Pomaire

** Exposición contenida en el volumen del VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis *El orden simbólico en el siglo XXI no es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?*, que distribuye ed. Grama.

El cuerpo expuesto, el cuerpo escondido

Graciela Lucci



En las sociedades occidentales el cuerpo, especialmente el cuerpo femenino, era considerado hasta hace pocas decenas de años algo escandaloso, que debía permanecer cubierto, escondido, en ocasiones segregado, como el signo de una moralidad muchas veces hija de la hipocresía más que del pudor.

Los años setenta, con la denuncia de las contradicciones de la sociedad occidental, han reivindicado la liberación del cuerpo. El cuerpo no es escandaloso y la tentativa de encerrarlo y segregarlo es una tentativa de dominio y de ejercicio del poder ejercitada en la sociedad de los padres y de los patrones.

Hoy se puede afirmar que el programa de los años setenta se ha realizado, pero en una forma paradójica y, como es subrayado por Luisa Passerini, perversa, en una forma transformada de las intenciones originales y quizás en una forma que revela la verdad sujeta a las intenciones explícitas de la época.

Hoy la televisión, las páginas de los diarios, las publicidades, están llenas de imágenes de cuerpos de lindas mujeres seductoras, amigables, de cuerpos femeninos sensuales.

El cuerpo no es más considerado escandaloso, pero se ha transformado en mercadería entre los mercaderes, "gadgets" que embellecen un auto deportivo o el último modelo de celular o tantos otros productos del mercado.

¿Pero qué sucede cuando, por dar un ejemplo, se da vía libre al uso de la R.U.486, considerada píldora abortiva, o cuando alguno reivindica el derecho de un sujeto a no querer que el cuerpo sea mantenido más en vida artificialmente? Y bien, si grita el escándalo, se asiste a una levantada de escudos y a un verdadero y propio boicot que se lanza más allá de los límites de la legalidad.

Aquello que viene señalado como escandaloso es la facilidad con la cual un fármaco permitiría a las mujeres obtener un aborto, o también el precedente de un sujeto que elige no ser asistido más y morirse.

Por un lado tenemos la alusión continua e insistente a un goce ilimitado que se presenta en la forma de una sensualidad exasperada, mientras por otra parte, cuando el cuerpo se presenta efectivamente en su dimensión de cuerpo sexuado -por ejemplo bajo la forma de una gravidez no deseada-, de cuerpo real -por ejemplo en su dimensión mortal y en el misterio del límite entre la vida y la muerte-, aquí surge una medida disciplinada y censurante, bajo el signo de la "mejor" biopolítica.

Se puede deducir que estamos frente a dos dimensiones del cuerpo: por un lado el cuerpo expuesto, cuerpo representado como gozoso y seductor, que permanece en una suerte de más allá mítico, mítico pero también muy concreto, ya sea en las estancias de los poderosos de los que nosotros, el pueblo, estamos excluidos, pero a las cuales somos llamados a identificarnos, es decir somos llamados a imaginarnos, del lado masculino pero del cual no son excluidas las mujeres, al volante del auto lujoso con una espléndida señorita a su lado o en los trajes del político que pasa las noches en casas fabulosas en compaña de muchachos atrevidos.

Por otra parte el cuerpo escondido, que corresponde al cuerpo sin su presencia real, corruptible, imperfecta, el cuerpo que sufre, que se enferma, que envejece, que muere, el cuerpo femenino en particular que presenta una proximidad específica con lo real, el cuerpo en su dimensión, más bien de irrepresentable. Esta dimensión del cuerpo necesita ser constantemente rechazada y excluida, quizás porque se presenta como una especie de granito de arena en el engranaje del poder, que podría corroerlo y trabarlo.

De frente a la lógica del poder que expulsa esta dimensión del cuerpo, el psicoanálisis le hace un lugar, un lugar que sabe ser indecible e irrepresentable, pero que es en esto sobre lo cual se funda la singularidad radical de cada uno.

Fuente: [Virtualia #21](#)

El masoquismo femenino y los estragos del amor

Silvia Elena Tendlarz



El concepto "masoquismo femenino" planteado por Freud en "El problema económico del masoquismo" (1924) encontró una amplia repercusión en el medio psicoanalítico posfreudiano. Las diferentes teorizaciones desataron polémicas que se inscriben en lo que Lacan denominó la "querrela del falo". Para Freud designa "*una situación característica de la feminidad, vale decir, significa ser castrado, ser poseído sexualmente o parir*". Retoma así a Krafft-Ebing, que plantea la subordinación natural de la mujer al hombre y su particular posición en las funciones reproductoras: el masoquismo es una de las características de la mujer, que en algunos casos se vuelve patológico. Lacan rechaza esta perspectiva y afirma en diferentes oportunidades que se trata de un *fantasma masculino* que, llamativamente, fue desarrollado por las mujeres analistas del círculo freudiano. "*Hay sin duda allí -dice- un velo que tapa los intereses de ese sexo y que convendría no alzar demasiado de prisa*".

¿Qué lugar otorgarle al llamado "masoquismo femenino" en la vida amorosa de las mujeres?

1.- El masoquismo, ¿clave de la feminidad o fenómeno cultural?:

Helene Deutsch y Karen Horney

En 1924, Helene Deutsch publica el primer libro sobre la sexualidad femenina que aparece en el medio analítico. Desde entonces, define a la feminidad como una mezcla de pasividad, narcisismo y masoquismo. Esto no le impide identificar a la maternidad con la feminidad como respuesta a la pregunta de ¿qué es ser una mujer? Sus estudios sobre este tema son nítidamente autobiográficos. El modelo de cómo ser una mujer que propone, recorta episodios de su vida amorosa y sexual y los generaliza. Transforma el sufrimiento que experimentó en su relación con el dirigente socialista Lieberman en el paradigma del ser femenino. El masoquismo es, a su entender, "la más fuerte de todas las formas de amor". No obstante, esta defensora a ultranza del masoquismo, nada tiene de masoquista, lo que no le impide construir un universal femenino.

En su primer libro plantea la doble identificación de la niña: fálica y sádica con el padre, de sufrimiento anal pasivo con la madre. En la relación sexual prevalecerá la concepción sádica del coito que conlleva una identificación con la madre, víctima masoquista del padre. En cada uno de los momentos relativos a la función de la reproducción se manifiesta un placer masoquista. El parto es descrito como una "orgía de placer masoquista" -frase que se volverá el blanco de burla irónica de Karen Horney-.

Sistematiza su punto de vista en "La importancia del masoquismo en la vida mental de la mujer" (1930), incluido luego como capítulo en su segundo libro sobre la sexualidad femenina (1945). La primera identificación infantil con la madre siempre es masoquista. A continuación, la identificación fálica al padre forma parte del devenir femenino de una mujer. En un tercer tiempo, al confrontarse con el *Penisneid*, surge una regresión libidinal hacia el masoquismo que se traduce en la frase: "Quiero ser castrada por mi padre". Esta relación con el padre también es primordialmente masoquista. "Según mi opinión -dice Helene Deutsch- este viraje hacia el masoquismo es parte del "destino anatómico" de la mujer, determinado por factores biológicos y constitucionales, y funda el ulterior desarrollo de la feminidad". La identificación secundaria, viril, con el padre, es resultado de la huida frente a la identificación masoquista con la madre. Otro destino posible es la frigidez como persistencia de la reivindicación fálica.

Karen Horney, ferviente opositora de Helene Deutsch, critica esta orientación extraída exclusivamente de la diferencia sexual anatómica, pues deja de lado los factores culturales que hacen que una mujer acepte ciertos maltratos.

El masoquismo como verdadera naturaleza de la mujer o como puro efecto cultural no se refiere a la perversión masoquista. Helene Deutsch se extravía al confundir los estragos del amor y las peripecias de la relación de la mujer con su propio cuerpo con el masoquismo; Karen Horney se olvida que si bien la mascarada que una mujer propone resulta de lo simbólico, este artefacto recubre un goce que se extrae de la posición de un sujeto frente a la diferencia entre los sexos.

2.- Masoquismo y *Penisneid*: Sandor Rado y Jeanne Lampl de Groot

Sandor Rado encara el problema del masoquismo femenino a partir de su relación con la "angustia de castración". Plantea la siguiente secuencia. En un primer tiempo encontramos una "fase genital amorfa del yo"; luego se produce una captación de la diferencia sexual anatómica, vivenciada como traumática, que conduce a la búsqueda de una posición genital femenina. Las dolorosas fantasías de castración pueden ser utilizadas en el deseo de encontrar placer sufriendo. La nueva posición genital puede ser construida -a partir de factores constitucionales- de manera tal de obtener placer en sentirse castrada, vale decir, en forma masoquista. Este masoquismo no es normal -como lo plantea Helene Deutsch- sino patológico. La identificación masculina -a través de la creación de un "pene ilusorio"- es una

formación reactiva del yo contra los impulsos genitales masoquistas reprimidos. Plantea un *Penisneid* secundario al complejo de Edipo -punto de vista opuesto al de Freud.

Al reunir en un libro (1934) las conferencias que dictó en New York en 1931, Rado conocía ya los artículos de Freud sobre la feminidad publicados durante esa misma época. No obstante, omite citarlos y tomar una posición frente a ellos. Jeanne Lampl de Groot se erige como la defensora del pensamiento freudiano y critica duramente el libro publicado en Viena en 1934. Sostiene la articulación freudiana *Penisneid*-complejo de Edipo; rechaza reemplazar la fase fálica por una fase amorfa genital del yo; y finalmente, critica la teoría de Rado en la que plantea que la angustia proviene siempre de una fuerza pulsional masoquista, concepción que originará su ruptura con Freud.

Al año siguiente de publicar esta crítica, Jeanne Lampl de Groot escribe su propio artículo sobre el tema del masoquismo: "Masoquismo y narcisismo". El daño narcisista que emerge del *Penisneid* produce la idea de que a la niña le quitaron el pene. Compensa esta decepción a través de la ganancia de un placer masoquista obtenido a través de la representación del castigo. Logra evitar así un displacer mayor producido por el daño narcisista. Esta afirmación fue esbozada ya en una pequeña nota al pie de página, como resultado de una comunicación personal con Freud, de un artículo anterior -"Inhibición y narcisismo"-: "es más difícil dominar una herida narcisista que sufrir fantasmas masoquistas sobre el hecho de ser castrada".

El "debate del falo" se encuentra nuevamente presente en esta polémica en torno al narcisismo. Rado desestima la búsqueda freudiana de un operador simbólico que de cuenta del *Penisneid*, y se extravía en su explicación de la angustia en su conexión con el masoquismo. Jeanne Lampl de Groot utiliza el concepto de masoquismo en términos puramente descriptivos por lo que plantea a la "mascarada masoquista" como un refugio narcisista. Pero la castración es una operación simbólica, no un sufrimiento masoquista, es condición de posibilidad de tomar una posición sexuada, no un paliativo frente a una falicidad imaginaria.

3. Los estragos del amor en las mujeres

En un breve artículo, "La sutileza de un acto fallido", Freud examina un olvido. En ocasión del cumpleaños de Dorothy Burlingham, Freud envía a un orfebre una pequeña gema muy valorada por él para que le haga un anillo. Pero en la pequeña nota que acompaña al envío de la gema Freud tiene un lapsus en el cual repite dos veces la palabra "para". Al hablar de este lapsus con su hija Anna, Freud cae en la cuenta de que ya le había dado anteriormente un regalo similar. La objeción no recae sobre la misma palabra sino sobre el mismo objeto.

No obstante, Freud decide dar un paso más en el análisis de este lapsus y descubre que en realidad buscaba un motivo para no enviar esa gema puesto que le gustaba mucho y no

quería desprenderse de ella. Concluye que su reticencia no hace más que realzar el valor del regalo. Dice: "¡Qué sería un regalo que a uno no le pesara un poquito!".

En este ejemplo Freud enlaza el amor a la donación de un objeto. ¿Qué es lo que da valor a ese objeto? El hecho de que Freud se priva de él, y al hacerlo en realidad le otorga a través de su falta un signo de amor.

Ahora bien, el amor, definido como dar lo que no se tiene, incluye la dialéctica de la oblatividad en la relación entre los sexos. Al analizar la relación del sujeto al objeto anal, Lacan plantea la oposición dar-no dar como paradigma del amor. El dar se enlaza a la demanda del Otro y se vuelve por este derrotero un signo de amor. El amante da su falta y transforma al objeto en objeto amado. La metáfora del amor sólo se produce cuando el amado se sustituye al amante y puede también dar su falta.

Si se tratara exclusivamente de dar la propia falta, el resultado de la relación con el *partenaire* se reduciría a la posición particular del sujeto frente a la castración. Pero la castración invocada es la del *partenaire*, para lograr, a través de este derrotero, "devenir su falta": hacerse amar. De allí que esta dialéctica también incluya su contrario: la *voluntad de no dar* como respuesta a la demanda de castración del *partenaire*.

La psicología del rico, descrita por Lacan, introduce la dificultad de quien en nombre del amor da lo que tiene, y al hacerlo, contornea la operación del amor suturando la falta y degradando el deseo en demanda. Maniobra típica del obsesivo que produce como efecto la mortificación del *partenaire*: apunta a la destrucción del deseo y a la inclusión del objeto en su metonimia fálica.

La tensión entre la "voluntad de no dar" y la falta invocada en la demanda de amor conduce a lo que Eric Laurent denominó el "*potlatchamoroso*". En nombre del amor uno de los *partenaires* se mimetiza con la falta en ser y comienza a elevarla a la dignidad del bien requerido. El sujeto se introduce en el sendero de dar lo que no tiene, enalteciendo su posición de amante a la espera de suscitar en el *partenaire* una reacción similar y obtener un signo de amor.

Eric Laurent analiza la situación de la mujer en posición de ser todo para un hombre, sin tomar en cuenta la indignidad del hombre en cuestión. Explica que en cuanto se rompe la común medida fálica (el "límite normal"), se franquea una zona que conduce a los confines del más allá del principio del placer. Esta zona, "se presenta como una especie de placa movediza, en la que el sujeto avanza cada vez más lejos en la vía de ser "dar todo al ser amado", "ser todo para él", vía en la que el sujeto intenta, en nombre del amor, transformar su tener en ser: "dar todo para ser todo" en lo que podemos llamar el potlatch amoroso, en homenaje a Marcel Mauss. Al avanzar en esta dirección se produce un equilibrio en la balanza. El sujeto puede darse cuenta que ya no es más nada para el otro, que es un desecho maltratado, y se encuentra vacío". Así, lo que se pretendía una experiencia de amor

para la felicidad eterna de los amantes puede revelar un reverso de sufrimiento, de tortura desesperanzada, de dolor y tristeza frente a la promesa de unos sueños que mostraron su fracaso.

El *potlatch* amoroso revela que la ausencia de una justicia distributiva incluye los estragos del amor, su desvarío, el infructuoso sendero que no conduce a ninguna parte. A la salida, la pregunta que anima esta búsqueda pierde su razón de ser y sólo resta la prisa de una conclusión inesperada.

4.- Reflexiones finales

Eric Laurent señala que en numerosas oportunidades el exceso de privación al que conduce el amor en las mujeres puede ser tomado como masoquismo femenino. Establece así un desplazamiento del concepto de masoquismo al de *privación*.

En *El Seminario, libro 4* Lacan define a la privación como una falta en lo real -cuando en lo real no falta nada-, efecto de lo simbólico. El objeto faltante es el falo simbólico y el agente es imaginario. De allí que la privación define a la castración femenina en la medida que sólo puede faltarle un objeto simbólico. Años más tarde, en *El Seminario, libro 17*, Lacan plantea el "goce de la privación" en el sujeto en posición femenina.

La castración masculina confronta al niño con la posible pérdida de lo que tiene: debe fabricar su ser con el peso de esta amenaza. En cambio, la niña, no tiene nada que temer, la castración está realizada. "El goce de la privación -dice Laurent- es ese punto: fabricarse a partir de la sustracción del tener". Esto tiene sus efectos en la vida amorosa: las mujeres, al quedar presas del "potlatch amoroso", en su esfuerzo por hacerse amar, por ser el objeto amado, están dispuestas a sacrificar su tener. Por ello Lacan prefiere utilizar el término de "estrago" al del masoquismo para referirse al efecto que un hombre puede tener sobre una mujer: "El hombre para una mujer es todo lo que ustedes gusten, un dolor peor que un síntoma, incluso un estrago".

Esta perspectiva permite analizar en otros términos artículos tales como el de Annie Reich -"Una contribución al psicoanálisis de la extrema sumisión en las mujeres" -, que se interrogan acerca del goce sexual que puede experimentar una mujer que mantiene una relación "masoquista", sumisa, con el hombre que ama. El lazo masoquista no es una condición del amor -como lo postula Helene Deutsch-, sino que la demanda de amor puede hacer que una mujer se preste a perder su tener para volverse la falta del partenaire, su objeto amado. La pantomima sufriente, descriptivamente masoquista, no debe confundirse con esta operación que apunta a producir la metáfora del amor.

El masoquismo femenino no es biológico, constitucional o cultural, tampoco depende de los avatares del narcisismo, ni es una defensa contra la diferencia entre los sexos. Plantearlo como un fantasma masculino nos permite aprehender la particular posición en la que queda

una mujer al consentir al fantasma de un hombre -sin confundirse con él- y dedicar su tener en "ser amada". Esta demanda de ser permite contornear la propia falta. Después de todo, el refugio del amor extiende un velo sobre la castración. O por lo menos, ese es el secreto anhelo que impulsa este esfuerzo. La salida -según Laurent- se encuentra fuera de esta dialéctica entre el ser y el tener. Se trata de ser el Otro para un hombre, que no se define por tener un objeto sino por ser el Otro sexo, alteridad que abre las vías de un goce no fálico, que interroga al hombre y divide a una mujer. La consecuencia de ello puede ser una mujer que matice su exigencia de castración –al modular su posición de objeto en el fantasma del hombre-, y un hombre que no se presente ya como impotente frente a la demanda de amor de su *partenaire*.

Sufrir por un hombre no es la expresión del masoquismo femenino, expresa más bien una estrategia frente a la falta, que sostiene la adoración de un "amante castrado o un hombre muerto". Cuando el velo se corre y emerge el objeto de goce que mantiene este escenario, el ideal queda entre las bambalinas, y la mascarada masoquista desaparece con el decorado. Tal vez entonces una mujer invente otra forma de amar...

Fuente: [Escuela de la Orientación Lacaniana](#)