

VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2016.

Lo femenino en debate. Acuerdos y controversias entre J. Lacan y el movimiento feminista.

García Neira, Noelia.

Cita:

García Neira, Noelia (2016). *Lo femenino en debate. Acuerdos y controversias entre J. Lacan y el movimiento feminista. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/724>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATh/KMZ>

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

LO FEMENINO EN DEBATE. ACUERDOS Y CONTROVERSIAS ENTRE J. LACAN Y EL MOVIMIENTO FEMINISTA

García Neira, Noelia

Universidad de Buenos Aires - Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Argentina

RESUMEN

Este artículo se enmarca y forma parte de un proyecto de investigación más amplio que lo determina; y justifica, a su vez, el recorte que realizaremos en esta ocasión. Analizaremos cómo a partir del debate reabierto por Jacques Lacan (1956-57, 1960, 1971-72, 1972-73) en torno a lo enigmático de la sexualidad en la mujer se despiden las controversias de antaño al seno del psicoanálisis. Sin embargo la voz opositora ya no se encuentra, como en los años '30, en las filas de los post-freudianos, sino en dos de sus discípulas – y activistas feministas – más importantes: Julia Kristeva (1978) y Luce Irigaray (1974-1977). Veremos cómo ambas psicoanalistas emprenden un arduo trabajo para determinar una inscripción posible de la sexualidad femenina, más allá del orden fálico (cf. Musachi 2001) y examinaremos el impacto que estos desarrollos acarrearán en su relación conceptual con la homosexualidad en la mujer, a su vez.

Palabras clave

Sexualidad femenina, Psicoanálisis, Feminismo

ABSTRACT

FEMALE IN DEBATE. AGREEMENTS AND DISPUTES BETWEEN LACAN AND THE FEMINIST MOVEMENT

This article is framed and is part of a broader project investigation which determines it; and justifies, at the same time, the cutout that will make on this occasion. We will discuss how from the debate reopened by Jacques Lacan (1956-57, 1960, 1971-72, 1972-73) around the enigmatic sexuality in women old controversies are awakened into the bosom of psychoanalysis. However the opposition voice is no longer, as in the '30s, in the ranks of the post-Freudians, but two of his disciples - and feminist activists - most important: Julia Kristeva (1978) and Luce Irigaray (1974 -1977). We'll see how both psychoanalysts undertake an arduous task to determine a possible enrollment of female sexuality, beyond the phallic order (cf. Musachi 2001) and we will examine the impact of these developments carry on its conceptual relationship with homosexuality in women, at the same time.

Key words

Female sexuality, Psychoanalysis, Feminism

Introducción: Coordinadas históricas

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

flejado en su escrito "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", del mismo año. En este famoso congreso Lacan se promulga en la línea freudiana del falo para decir sobre lo femenino pero a condición de imprimirle su sello personal a tales producciones, elevando al falo como función central de toda la economía libidinal[i].

En este mismo congreso y en la misma línea conceptual Wladimir Granoff y Francois Perrier trabajan sobre el tema de la perversión femenina en congruencia con los planteos lacanianos, esto implica que no adhieren al anatomismo de Dolto ni al innatismo de Jones, y para la sexualidad femenina proponen cierta temática en relación al goce que se acerca a lo que luego será el goce femenino en Lacan (cf Roudinesco 1988). En cuanto a la homosexualidad en la mujer, le dedican gran parte de su trabajo y argumentan, en coincidencia con lo propuesto por Lacan en el seminario IV, una correspondencia de la homosexual con la perversión donde ella, desafiando al padre, demuestra un amor humilde y devoto por su compañera (que es su madre reencontrada) proponiéndose como el objeto que llena esa falta. "Y lo hará tanto mejor [que el varón] cuanto que ella no tiene ese objeto, pero lo representa" (Granoff & Perrier 1964, 74; el agregado es nuestro).

Así como en los años 30 el debate entre Viena y Londres fue favorecido por los movimientos sociales feministas, a partir de los años '60 acontece en Francia algo similar, ya que luego de la revuelta del mayo francés una parte de los feminismos presentes por aquella época se radicaliza – el llamado feminismo de la diferencia – en una doctrina de la sexualidad femenina y no sólo en los principios políticos del igualitarismo, presentes en el feminismo reformista anterior. En este sentido, el aumento de mujeres en la comunidad de la SFP y su constante interrogación sobre la experiencia femenina parecen indicar lo dicho (cf. Roudinesco 1988). Hacia fines de los años '60, "por primera vez el feminismo no da por sentado lo que es una mujer [en un intento de igualdad con el varón], sino que comienza a captar la dificultad de su definición" (Musachi, 2001, 37; el agregado es nuestro)

Hacia 1970, los medios de comunicación hacen famosa la sigla MLF para designar el movimiento de liberación femenina, surgido luego de los episodios de mayo de 1968. Tal movimiento que propone un entrecruce entre la política y el psicoanálisis sirviéndose de las ideas de Lacan y Derrida, será fundado por tres influyentes mujeres: Antoinette Fouque, Monique Wittig y Josiane Chanel. La primera de ellas, analizante de Lacan, compartirá algunos trabajos con la filósofa Luce Irigaray (1974-77), quien comenzará a forma parte de la Escuela Freudiana de París, fundada en 1964 por Lacan al ser excomulgado de la IPA. Una nueva excomunión no tarda en llegar, pero esta vez será Irigaray la apátrida cuando en 1974 es expulsada por la posición disidente que adopta dentro de la escuela, sumado a la publicación de "Speculum de la otra mujer" un escrito que se declara abiertamente opositor a la doctrina de Lacan y el resto de los miembros de la EFP. Por su parte, Julia Kristeva (1977), joven búlgara lingüista y poliglota, llega a París en 1966, para unirse

a la redacción de una revista de vanguardia: "Tel Quel". Su formación, como la de Irigaray, estará teñida por los cursos impartidos por Lacan en esos años, sin embargo su relación con el mismo, será menos tormentosa que con la primera.

Lo femenino como *Otro radical*

"Todo nos amenaza:
el tiempo, que en vivientes fragmentos divide
al que fui
del que seré,
como el machete a la culebra;
la conciencia, la transparencia traspasada,
la mirada ciega de mirarse mirar;
las palabras, guantes grises, polvo mental sobre la yerba,
el agua, la piel;
nuestros nombres, que entre tú y yo se levantan,
murallas de vacío que ninguna trompeta derrumba"
Octavio Paz, "Más allá del amor"

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

Este segundo momento en la diacronía lacaniana abre todo un matiz para pensar un haz de lo femenino que no se deja tomar por los desfiladeros del significante fálico, ya que se plantea como Otro absoluto – e incluso Otro para sí misma –, como Otro que mantiene para con lo simbólico una relación de diferencia radical (cf., *Ibid.* 1960, 695). Se trata, ya en este escrito, de un goce "envuelto en su propia contigüidad y que se realiza a porfía del deseo que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo" (*Ibid.*, 698). Esto es un goce que no se deja limitar ni regular por la castración, condescendiendo así en el deseo; por el contrario permanece abierto a la lógica infinita sin poder ser castrado, separado o cercenado del cuerpo por el significante. Para ilustrar esto, Lacan elige los ejemplos literarios de Medea de Eurípides o Madeleine de Gide, como aquellas figuras de lo femenino que mejor representan ese "goce que depara locura y muerte" (Freud, 1918, 202), del que hablaba Freud al elegir a la Judith de Hebbel como paradigma del mismo. Estas mujeres, empujadas por la venganza hacia la traición del varón, llevan a cabo un acto por fuera de la lógica significante que las extravía más allá de los límites del ser/tener fálico (cf. Soler; Soria Defuncho 1993). Sin embargo, mas adelante Lacan afirma que si bien "el universal de lo que ellas desean es locura [...] hasta el punto de que no hay límites a las concesiones que cada una hace para un hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes" (Lacan 1973, 566) - cuestión que armoniza muy bien con la historia de Medea y Madeleine - ; esta locura no las toma del todo, cancelando así el universal. Ellas son "no locas – del – todo..." (*Ibid.*).

Con las formulas de la sexuación en el Seminario XX, Lacan inaugura una clínica para pensar las diferentes posiciones sexuadas del sujeto, las mismas radican no en la diferencia anatómica sino en cómo esta se imprime en diferentes consecuencias psíquicas (cf. Freud 1932). Dicho de otra forma, la sexuación de un sujeto remite a la forma en que el lenguaje se ha apropiado de su cuerpo, que marcas de goce ha dejado sobre la carne del *parlêtre*. De esta for-

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

Se hace evidente, en función de las diferentes lógicas detentadas a un lado y otro de las formulas, que la relación o el encuentro entre ambas deviene imposible, lo cual concluye en la famosa concepción: "no hay relación sexual posible", no hay complementariedad o encuentro feliz entre los sexos. "Un hombre y una mujer pueden entenderse, no digo que no. Pueden, en tanto tales, escucharse gritar" (*Ibid.* 1971-72, 135). Los gritos se entre- escuchan y mal entienden a un lado y otro del muro que los separa, condenándolos a un goce que de por sí no hace lazo al Otro lado, sino a condición del amor como "valentía ante fatal destino" (*Ibid.* 1972-72, 174). Parafraseando las bellas palabras de Octavio Paz que figuran como epígrafe de este apartado, ante la muralla de vacío, tal vez la trompeta del amor pueda desmoronar algunos ladrillos cada vez, en cada encuentro contingente, para que una mujer y un hombre se escuchen al menos en el eco resonante de una voz. Se trata en este punto de un tipo de amor que consiente la castración y no intenta velarla con diferentes ficciones que hacen existir la relación sexual que no hay.

Lo femenino como *función semiótica y espéculo curvo*

"Los ideales de la *polis* nunca dejarán de oponerse a la verdad de la sexualidad, y a pretender un orden de justicia – en el plano del goce – entre varones y mujeres."

Marcelo Barros, "La condición femenina"

Los desarrollos lacanianos sobre la sexualidad femenina y su famosa frase "La Mujer no existe", despiertan - desde principio de los años '60 hasta finales de los '70 - grandes controversias para con ambas discípulas y simpatizantes feministas. Tanto Kristeva como Irigaray, aunque con más vehemencia esta última, emprenderán un arduo trabajo para determinar una inscripción posible de la sexualidad femenina, más allá del orden fálico que solo logra nombrar a la mujer en tanto que "falta" y "castración". La doble pertenencia política y psicoanalítica, marca un punto de tensión entre dos ten-

dencias que suelen ser irreconciliables, ya que mientras la primera aboga por una tendencia “para todos” por igual, cimentada en una política de *ideales* igualitarios y progresistas, el psicoanálisis apunta a la singularidad de cada quien en lo que respecta al *goce*, a la diferencia radical producto de la respuesta que cada sujeto ha sabido construir para responder a lo real del sexo.

Alrededor de los años 70, Kristeva propone una lectura discursiva de la realidad social y sexual, parte del estructuralismo clásico – para luego ir más allá – cuando afirma por ejemplo que la cultura y la realidad en la que vivimos es producto y constructo del discurso propio de cada época. El lenguaje como código compartido y estructurado nos otorga la posibilidad de comunicarnos bajo un sistema de sentidos comunes pero también va nominando coercitivamente y sujetando el cuerpo pulsional de cada quien bajo la lógica del significante. Esto será denominado por la autora como *función simbólica* propia de la ley paterna y edípica, que sólo se ve posibilitada por un acto de exclusión fundante de lo que ella nombrará como: *función semiótica*. Esta última es previa a toda simbolización, por tanto deviene carente de representación, y está en estrecha relación con lo materno preedípico, en la etapa de dependencia con el cuerpo de la madre. Ambas modalidades o funciones se encuentran en todo sujeto sexuado y en todo modelo discursivo, sin embargo Kristeva apunta al intento de hacer resurgir lo semiótico materno, como sin-sentido, como aquello vago o impreciso e incluso poético, que puede desestructurar la rigidez simbólica:

“sólo al precio de la represión de la pulsión y de la relación continua con la madre, se constituye el lenguaje como función simbólica. En cambio, será al precio de una reactivación de lo reprimido pulsional, materno, como se sostendrá el sujeto del lenguaje poético [semiótico], para quien la palabra nunca es exclusivamente signo.” (Kristeva 1981, 263; el agregado es nuestro).

De esta forma lo femenino queda estrechamente anudado a esta pre-historia materna que imprime sensaciones en el cuerpo de la niña a raíz de la extrema dependencia hacia el cuerpo de la madre. Que cierta esencia de lo propiamente femenino escapa a los derroteros de lo universal simbólico, es un asunto intuido por Freud ya en 1918 y consolidado por Lacan alrededor de los años `70. Sin embargo llama la atención el enlace que Kristeva realiza con lo materno – al estilo de las producciones de Deutsch – y la apuesta a su búsqueda incesante más allá de la represión paterna: “...la ambición de Kristeva de liberar (si eso fuera posible) ese femenino del que ella habla parece olvidar la dimensión mortífera de la pulsión” (Musachi 2001, 49).

En relación a la homosexualidad femenina, esta autora, no le dedica un mayor desarrollo que aquel encontrado de manera dispersa en algunos de sus textos sobre lo femenino[ii]. En este sentido, la relación simbiótica con la madre preedípica implica una homosexualidad “endémica e ineluctable” subyacente a la heterosexualidad femenina que se constituye con la salida edípica. La tendencia homosexual hacia el erotismo materno funciona entonces como algo fundante o constitutivo de la sexualidad en la mujer.

Por su parte, Irigaray, presenta una lectura más combativa que la anterior autora –particularmente en *Speculum de la otra mujer* (1974) y *Ese cuerpo que no es uno* (1977) – a los supuestos ideales “falocéntricos” del psicoanálisis freudiano y lacaniano, afirmando que la opresión de lo simbólico recae sobre la mujer al despojarla de una representación que le sea propia y al mal decirla bajo la égida del falo. Propone entonces un discurso propio de lo femenino que lejos de reflejarse en el espejo plano del hombre – autenticándolo a su vez por la negativa que ella representa como no fálica –, se defina por el espéculo curvo de ese sexo que le es propio y no

una mera variación del masculino (cf. Irigaray 1977, 43). Se trata de “renombrar” o “reescribir” el cuerpo femenino que es múltiple, fluido y abierto, donde el goce se encuentra en el erotismo de las caricias vaginales, de los pechos, el tacto vulvar y la entre abertura de los labios (cf. *Ibid.*, 17). Irigaray propone para esto una vuelta al “origen” femenino en su estrecho vínculo con el cuerpo de la madre, cierta identidad femenina surge de esta relación “mujer a mujer” previa al Edipo, donde un cuerpo y otro se encuentran indiferenciados. Este lazo amoroso constitutivo de la sexualidad femenina que ha sucumbido a la ley prohibitiva del padre y que la autora proclama no debe ser abandonado, es lo que se encuentra en la base de la homosexualidad femenina.

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

“...cuando Freud describe y teoriza, particularmente en *Tótem y Tabú*, el asesinato del padre como fundador de la horda primitiva, olvida un asesinato más arcaico: el de la mujer - madre, necesario para el establecimiento de un determinado orden en la ciudad” (*Ibid.*, 1985, 121)

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

Lo femenino en debate, aún

“Freud [...] descubría el lamento de la frigidez que acompaña la reivindicación de la igualdad del derecho a gozar...”

Eric Laurent, “Posiciones femeninas del ser”

Desde las coordenadas conceptuales planteadas en el apartado anterior, creemos que se vuelve el debate a cero, o mejor dicho se vuelve al debate de los años 30. Irigaray afirma, al estilo de Jones y Karen Horney, una feminidad en el origen, cimentada en la lógica del órgano real, o para ser más específicos en este caso, en la lógica múltiple e infinita de varios órganos de goce: labios, vulva, clítoris y vagina. Dicha posición hace retornar de la forma más literal y fundamentalista, la frase freudiana: “la anatomía es el destino”, o para decirlo en términos lacanianos: apelan “del inconsciente a la voz del cuerpo, como si precisamente no fuese del inconsciente de donde el cuerpo cobraba voz...” (Lacan, 1972, 488). Entonces, no se trata del cuerpo orgánico, ni tampoco del imaginario que estandariza roles sociales y de poder; sino de su impacto en el inconsciente en términos de goce, porque allí reside la diferencia sexual para el psicoanálisis.

En lo específico de la sexualidad femenina, su caracterización freudiana como falta o carente de representación; o su lectura lacaniana como lo radicalmente Otro o heterogéneo a la lógica del falo, se ve cargada de un sentido imaginario peyorativo. Que algo falte o no logre ser atrapado por la lógica de un sistema determinado no implica un déficit para ese elemento, sino tal vez la incapacidad misma del sistema para leerlo bajo sus términos. La queja reivindicativa por lo que falta, no se tiene o se tiene de menos, la mas de las veces es escuchada en nuestro consultorio por el penar histórico, que lee en términos de minusvalía algo que es propio de la castración y su imposible de reducción. Castración, de la cual, a decir verdad, el varón tampoco escapa. Se trata entonces de localizar las diferentes respuestas sexuadas frente a lo imposible de la castración, que serán diferentes en términos de goce para quien se

ubique a un lado u otro del muro, al decir lacaniano, pero que poco tienen que ver con el sexo que les ha tocado o con el género al que se han identificado.

Por último, con el recurso a lo materno, presente tanto en Irigaray como en Kristeva, – y que a su vez nos resuena al argumento de la mujer masoquista de Deutsch – lo femenino se ve estragado por la “toda madre”, cuando justamente sería algo en relación al deseo femenino lo que salvaría a la niña en cuestión de quedar devorada por la totalidad materna (cf. *Ibid.*, 1956-57). Y a su vez, como se pregunta y responde Musachi:

“¿Por qué la autoridad de la madre es mejor para las mujeres que la del padre cuando no faltan testimonios de lo que puede llegar a hacer una madre con su hija?: porque es la única referencia que ellas tienen para definir lo que es la mujer... digo bien, **la** mujer, ya que este feminismo de la diferencia hace a **todas** idénticas entre sí y diferentes del hombre por el milagro de venir de un cuerpo semejante. Retorno a la segregación (invertida)” (Musachi, 2001, 53).

Entonces en el feminismo de la diferencia, ya no se trata de la conquista femenina por los mismos derechos, placeres, trabajos, etc... que el varón, en un intento de equiparación entre los sexos; sino de marcar una diferencia radical con lo masculino pero no en el sentido llano de la diferencia, sino cargado de una lectura imaginaria que cree que una cosa es superlativa a la otra. De esta forma el prejuicio se invierte y se convierten en las victimarias de aquello que denuncian, abogando por una unión en lo homo, en tanto igual y rechazando o acusando de violencia aquello que no pertenece a su parroquia aunada bajo el halo y el cuerpo benevolente de la madre nutricia. Cuestión que, por ejemplo, vemos llevada al extremo de la sátira en la obra del director Alex de la Iglesia: *Las brujas de Zugarramurdi*.

NOTAS

[i] Esto implica un intento de Lacan – que se ve reflejado en sus trabajos previos a los años 60 – de despegar la relación de objeto de la función del significante y para ello eleva al falo como significante del deseo o significante de la falta (cf., Lacan 1956-57). La falta estructural, propia del atravesamiento del lenguaje se lee en términos fálicos y edípicos luego de la operatoria de la castración producto de la metáfora paterna, que regula el goce. En otras palabras: “El falo es, por así decirlo, una función que *hace diferencia*, y esto quiere decir que agujerea de un modo particular a cada uno, al varón y a la mujer” (Barros 2011, 43). Entonces, la noción de falo como significante sirve como el único operador de la diferencia sexual, entre: *ser* o *tener* el falo. Para el primer caso y en lo específico de la mujer, a nivel del órgano real no le falta nada, pero la ausencia se hace manifiesta en el plano simbólico y en lo imaginario del fantasma del hombre, que simboliza su sexo como falta al leerla bajo la luz de la lógica fálica. De esta forma, a la mujer le queda el recurso de *ser* el falo, mascarada femenina que al no tenerlo, toda ella, todo su ser adquiere valor fálico para el deseo de un hombre. Nos interesa remarcar como esta lectura que anuda lo femenino a la “basculación” del falo, empieza a ser abandonada por Lacan a partir de su escrito “Ideas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (1960), como veremos más adelante.

[ii] El escaso trabajo en torno a la homosexualidad femenina, tal vez este en relación a la compleja inserción a nivel político y social del denominado movimiento “lésbico” con el MLF, que si bien a partir de los años '70 con Monique Wittig a la cabeza, comienza a cobrar mayor lucidez, previo a este período las lesbianas eran invisibilizadas por ser consideradas *mujeres* para los hombres patriarcales y *homosexuales* para las mujeres feministas. Para un profundo análisis histórico y político sobre este tema ilustra en sobremanera el trabajo de Bonnet, M. J. (2000): De la emancipación amorosa de las mujeres en la ciudad. En este sentido se corresponde con lo planteado por Judith Butler: “Consideraba y sigo considerando que toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo, que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas” (Buttler, 1990, 8).

BIBLIOGRAFÍA

- Barros, M (2011). La condición femenina. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Butler, J. (1990). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Buenos Aires: Paidós.
- Bonnet, M. J. (2000). De la emancipación amorosa de las mujeres en la ciudad. En *Grafiás de Eros*. Buenos Aires: Edelp
- Freud, S (1918). El tabú de la virginidad. (1918). En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. T XI
- Freud, S. (1932). Sobre la sexualidad femenina. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. t XXI
- Granoff, W & Perrier, F. (1964). El problema de la perversión en la mujer. Barcelona: Editorial Critica. Grupo editorial Grijalbo.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de la otra mujer*. Madrid: Ed Akal. 2007.
- Irigaray, L. (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Ed. Akal. 2009
- Kristeva, J. (1977). *El Sujeto en Proceso*. En Artaud. Valencia: Pre-textos
- Kristeva, J. (1981). *El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético*. En Levi-Strauss, C. et al. *La identidad*. Barcelona: Petrel
- Lacan, J. (1956-57) *El Seminario IV: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1999
- Lacan, J. (1960). *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*. En *Escritos 2*. Argentina: Siglo XIX, 2008.
- Lacan, J. (1971-72) *El Seminario XIX : O peor... ”* Buenos Aires: Paidós, 2014
- Lacan, J. (1973-74) *El Seminario XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós, 2001
- Lacan, J. (1972) *El Atolondradicho*. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973) *Televisión*. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (1997-98). *El partenaire-síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alan Miller*. Buenos Aires: Paidós. 2008.
- Musachi, G (2001). *Mujeres en movimiento. Eróticas de un siglo a otro*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.
- Paz, O. (2007). *Piedra y sol*. México: Ed Villena.
- Pommier, G (1986). *La excepción femenina*. Buenos Aires- Madrid: Alianza Estudios
- Roudinesco, E (1988) *La batalla de cien años*. Madrid: Fundamentos, T. I.
- Soler, C. (1994). *Las mujeres y el sacrificio*. En *Sexualidad femenina. Colección orientación lacaniana*. Buenos Aires: Edita E.O.L. 1994.
- Soria, N. (1994). *La verdadera, la falsa, la no-toda*. En *Sexualidad femenina. Colección orientación lacaniana*. Buenos Aires: Edita E.O.L. 1994.