

## EL DEVENIR FEMENINO EN EL CONTEXTO PATRIARCAL RELIGIOSO: ENTRE LA INHIBICIÓN Y LA POSIBILIDAD DE SER

Anita Peña<sup>1</sup>

anita.penasaavedra@gmail.com

UNIVERSIDAD DE CHILE

*Con que a mí no es bien mirado que como mujer me miren,  
pues no soy mujer que a alguno de mujer pueda servirle.  
Sor Juana Inés de la Cruz: Romance<sup>2</sup>*

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 28 de marzo de 2014

### RESUMEN

En un marco de flexibilidad crítica junto al enfoque de género analizo la experiencia singular que vivieron mujeres ex-novicias, entre los años 1994 y 1998 en una congregación Carmelita, cuyo ideales no egocentradados se ven contradecidos con el descubrimiento del amor lesbiano. A partir del análisis que emerge del testimonio de Aura se indagará en lo que ocurre con el ideal patriarcal de entrega religiosa y la presencia del cuerpo y deseo.

### ABSTRACT

In a framework of critical analysis of psychoanalysis and gender studies I analyze the singular experience woman to become nuns, between 1994 and 1998 in a Carmelite congregation, whose ideals patriarchal contradicted with the discovery of lesbian love. From the analysis that emerges from Aura as a privileged witness, I investigate what happens to the patriarchal ideal of religious devotion and the presence of the body and desire.

**Palabras claves:** mujeres, sacrificio, normas, religión.

**Keywords:** women, sacrifice, norms, religion.

1 Magister © en Estudios de Género y Cultura en América Latina. Facultad de Filosofía y Humanidades y Universidad de Chile.

2 Romance, respondiendo a un caballero del Perú que le envió unos barros diciéndole que se volviera hombre. Ver en el texto: Sor Juana Inés de la Cruz; primero sueño y otros textos, editado por Ernesto Sábato, editorial Losada, Buenos Aires, 1998, 132-136pp.

## INTRODUCCIÓN

Sor Juana fue religiosa conocida por su obra literaria. La frase citada corresponde a una carta dirigida a un caballero cuyo nombre no es conocido, con el título de Romance, Sor Juana expone que su presencia no corresponde a satisfacer necesidades masculinas, pues a ella sólo le correspondería servir a Dios y entregar su obra al servicio de la iglesia. Para la iglesia, controversial fue la figura de Sor Juana, ella tomó más de una vez la palabra y de ello dejó registro en más de una escritura. Su vida la conocemos a través de textos, creaciones líricas que nos llevan a su presencia.

Es interesante leer algunos de los poemas y cartas de Sor Juana, es inquietante introducirse a la experiencia de la vida religiosa y todo cuanto desde ella se produce. Destinar una vida a la reclusión y reflexión, para algunas de las monjas, significó producir volúmenes de conocimiento de los cuales hoy seguimos leyendo. A través de la sublimación femenina, la energía de mujeres religiosas como: Sor Juana, Teresa de Ávila o Santa Benedicta Teresa de la Cruz (Edith Stein), se depositó incansable en los textos, en el desarrollo teórico y escritural.

La distancia entre esta vida religiosa y el afuera esta caracterizado por la renuncia al deseo. Las religiosas que antes nombré, realizaron votos célibes y se desprendieron de la libertad que conocían para asumir plenamente la obediencia. Siendo la sexualidad una construcción reconocida por Freud como una dimensión de la psiquis y devenir subjetivo, es precisamente una construcción lo que cada religiosa vive a partir de su inhibición sexual que sólo tendría como objeto a Cristo.

En 1894 en un escrito a Fliess, Freud plantea el término *libido psíquica* (Errázuriz comp. 2006:32) y en Tres ensayos de la teoría sexual (O.C. vol. VII 1996:123-198) habla de la *libido yoica*, la cual se vuelve accesible al estudio analítico cuando ha encontrado empleo psíquico en la investidura de objetos sexuales, vale decir, cuando se ha convertido en libido de objetos. La *libido yoica* puede concentrarse en objetos, fijarse en ellos o bien abandonarlos. Siendo desvinculado el quehacer sexual de la vida religiosa, el objeto no se desplaza al cuerpo ni a la acción sexual de un individuo sino que se desplaza a un objeto no sexual abarcado a través del arte, literatura o desarrollo intelectual, aspecto que Freud llamó sublimación.

La sublimación, en análisis de Freud, estaría mejor dispuesta a la acción masculina ya que es el sujeto varón quien es activo en su desarrollo, él produce y descarga en su trabajo las creaciones, a diferencia de las mujeres que tendrían menos capacidad de sublimación por su condición. Interesante es la reflexión de Freud si la contrastamos con la evidencia histórica de las obras de mujeres religiosas, ya que sublimar sería parte del devenir de las mujeres místicas.

Teorías como ésta, develan el mecanismo patriarcal al que responden algunas teorías psicoanalíticas, así Ana María Fernández (1996: 144-145) señala que es necesario un análisis de las marcas de la sociedad patriarcal en el interior de la teoría misma. Para Gayle Rubin el psicoanálisis se ha convertido frecuentemente en algo más que una teoría de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales; es ya uno de esos mecanismos (Cit. Fernández. 1996:144) por ello plantear la disputa y evidenciar los techos de cristal (Burin. 1996) a los que las mujeres se enfrentan para desarrollar sus proyectos es acción que no puede limitarse.

Los límites a los que se enfrentan las mujeres son de avanzada historia: en los conventos, en los trabajos, en la academia, en el hogar, etc. Son ámbitos que pueden liberar, excluir, oprimir, dar intimidad, etc. ¿Cómo deviene un sujeto en la vida religiosa? ¿Qué conflictos puede traer para las mujeres el mandato de ser para otros? ¿Qué caminos se deben tomar para optar por el desarrollo de sí misma? Es desde este devenir femenino que situaré los análisis en este ensayo. A través del recorrido por la historia de vida de Aurora<sup>3</sup>, mujer que a los 18 años ingresa a un convento pero por situaciones que transcurren posteriormente, a los tres años siguientes, decide desvincular su proyecto de vida de la situación religiosa. Será precisamente su transitar de la vida religiosa al afuera lo que analizaré desde las teorías propuestas por el psicoanálisis y su conexión con los estudios de género.

En la división del texto en cuatro momentos: situaré los análisis del devenir mujer y sublimación en Freud; en un segundo punto veré el tránsito de Aurora en la congregación y en un tercer momento abordaré el momento y situación que la moviliza a su proceso de salida. En último lugar daré cuenta de las reflexiones finales.

---

3 La entrevista fue realizada el año 2012. Actualmente Aurora tiene 38 años, estudió trabajo social y desempeña su oficio en la Administración Pública.

## 1. DEVENIR MUJER-MÍSTICA Y LA SUBLIMACIÓN EN FREUD

Para Freud el descubrimiento de la niña de su castración es un punto de viraje en el desarrollo de ella. De ahí partirían tres orientaciones del desarrollo: una lleva a la inhibición sexual o a la neurosis; la siguiente, a la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad, y la tercera a la femineidad normal (1925:117). Siendo la inhibición sexual lo que caracteriza a la vida religiosa, es interesante analizar su desarrollo según los análisis Freudianos.

Freud manifiesta que la niña ve estropeada su sexualidad fálica por el influjo de la envidia del pene. El amor dirigido a la madre con el descubrimiento de que ella es igual castrada posibilita su abandono como objeto de amor. «Vale decir, pues, que por el descubrimiento de la falta de pene la mujer resulta desvalorizada tanto para la niña como para el varoncito, y luego, tal vez, para el hombre» (op. cit.)

La subjetividad femenina, así planteada, se constituiría en relación a un contexto patriarcal que pone límites a la acción y la palabra desde las mujeres. La mujer deviene tal en relación a otro, y su inhibición sexual sería resultado del reconocimiento de la castración.

Constituirse a partir de la falta, subjetivar a partir de lo negado, porque al parecer ese algo primordial no lo tendría, conduce a que no sea sorprendente leer en los trabajos de Freud los límites de la sublimación desde las mujeres.

El mandato de género, para las mujeres, se posicionaría desde la pasividad biológica, lo activo no es suyo, aunque se pretenda su búsqueda el pene es propiedad masculina. Las mujeres ya no son la una sino la otra al servicio de los demás, su pulsión de dominio (Burin, 2006) se limita y restringe, y de la frustración se haría su más enérgica virtud (Levinton, 2006).

Si desde la teoría psicoanalítica de Freud la niña deviene mujer por la envidia al pene, y para Lacan el falo sería el significante central de la diferencia sexual, estamos frente a una conjunción de mandatos de género cuyo eje simbólico es el efecto de poder que deviene del falo, factor activo y dominante. Entonces ¿Cómo la sublimación siendo un ejercicio de la palabra y acción puede avanzar hacia la vida de las mujeres místicas?

Con el subtítulo tomar y mirar, en Tres ensayos de la teoría sexual, Freud habla por primera vez de la sublimación:

El mirar deriva del tocar y excita. La curiosidad sexual aspira a completar al objeto sexual desnudando lo que oculta. Empero, puede ser desviada, sublimada en el ámbito del arte, si uno puede apartar su interés de los genitales para dirigirlo a la forma del cuerpo como un todo (O.C. 1996:142).

Aquí, para Freud, sublimar es apartar el interés de los genitales y dirigirlo a la forma total del cuerpo. Esta demora de la satisfacción se constituiría en el camino hacia metas artísticas.

En 1930 Freud planteaba que el empeño en la sublimación, en el trabajo de la cultura, de la civilización estaba del lado masculino, mientras que las mujeres fracasaban en la sublimación pulsional (Miller. 2002:33). Entonces, si para Freud el varón es el centro productor de arte y cultura ¿Cómo explicamos los grandes aportes que las mujeres han realizado a la literatura y al arte? ¿Cómo se expresa la fuga a la propiedad masculina del crear?

Sor Juana Inés de la Cruz es ejemplo y declara: «aunque no estudiaba en libros, estudiaba en todas las cosas que Dios creó, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esa máquina universal» (cit. en Amorós, 1997:76)

Saber y decir constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo (op. cit:75) y puede precisamente esa resistencia constituirse en estrategia para tomar la palabra. Por ello, con la práctica de la escritura y la lectura, las místicas como Sor Juana, recuperan el objeto pulsional y el ejercicio de sublimación lo encontramos en sus obras.

La sublimación es el modo de satisfacer la pulsión dentro de la cultura. Freud afirma que «la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción [...] de poderosas pulsiones». (Palacios. 2007:15)

En Moisés y la religión monoteísta, Freud llama sagradas a las instituciones inviolables que en la primera forma de organización social se erigieron a raíz de la renuncia de lo pulsional y del reconocimiento de las obligaciones mutuas:

Los hijos y el padre llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de contrato social (...), Surgió así la primera forma de una organización social basada en la renuncia a los instintos, en el reconocimiento

de obligaciones mutuas, en la implantación de determinadas instituciones, proclamadas como inviolables (sagradas) (Freud. 46pp).

En el mismo texto hace otro alcance en la relación de producción cultural y sublimación diciendo: «La religión monoteísta que tomó de Egipto impulsó el camino de la espiritualidad y de las sublimaciones. Así, este pueblo, feliz en su convicción de poseer la verdad e imbuido de la conciencia de ser el elegido, llegó a encumbrar todo lo intelectual y lo ético» (op. cit: 49)

Es obra de Dios que las instituciones inviolables fueran lideradas por la palabra del hombre, y que la religión monoteísta tenga como referencia la acción de Moisés. Los mandamientos, las regulaciones son propiedad del pronunciamiento y regulación del padre. Las mujeres serán seguidoras, siervas del padre, siempre atentas a satisfacer las necesidades de su pueblo.

En los trabajos de Freud se puede establecer un nexo predominante entre la sublimación y quien tiene la palabra. Moisés recibe los mandamientos, los varones firman un acuerdo de trato para regular las instituciones sagradas y claramente no fracasan, como diría Amorós el patriarcado es un sistema metaestable, pase lo que pase se reorganiza en clave de dominación masculina.

La sublimación femenina ha sido negada, su palabra ha sido invisible por la oficialidad que impulsa una ahistoricidad, principio que supone la existencia del «eterno femenino» (Burin, 2006) inmutable a través del tiempo, que permanecería inmanente.

En este acto represivo de limitar la palabra de las mujeres, en la vida según Galeano (2008) el autor expresa que San Juan Crisóstomo decía: «Cuando la primera mujer habló, provocó el pecado original» y San Ambrosio concluía: «Si a la mujer se le permite hablar de nuevo, volverá a traer la ruina al hombre». La iglesia Católica, les prohíbe la palabra. Los fundamentalistas musulmanes, les mutilan el sexo y les tapan la cara. Los judíos muy ortodoxos empiezan el día agradeciendo: «Gracias Señor por no haberme hecho mujer»<sup>4</sup>.

El entramado que está presente en la misoginia de inhibir la capacidad de sublimación en las mujeres puede implicar estrategias que sólo pretenden

---

4 Estas citas fueron tomadas del programa televisivo donde el autor fue protagonista. La vida según Galeano, Cáp. 1 - Mujeres, Canal El Encuentro, año 2008, Argentina. Ver en: [http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/detallePrograma?rec\\_id=106548#](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/detallePrograma?rec_id=106548#)

continuar con los mandatos mencionados por las citas religiosas de Galeano. Fugar y tomar la palabra, poner el tinte femenino en la sublimación que pretende ser universalizada en lo masculino, es un camino que se debe emprender estratégico, así señalo Sor Juana:

No apruebo la vulgaridad de los que reprobaban en las mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio, no sin alabanza de San Jerónimo (...), Letras que engendran elación, no las quiere Dios en la mujer: pero no las reprueba el apóstol cuando no sacan a la mujer del estado de obediente (Sábato, 1998:252).

Obediencia y el saber decir se relacionan para hacer de la producción en femenino un sello con pase libre a lo público. Un esencialismo estratégico que aplicaría en su forma creativa una fuga a la rigidez patriarcal.

## 2. DEVENIR FEMINIDAD EN LA CONGREGACIÓN: EL TRANSITAR DE AURORA

En la constitución de Benedicto XIV, Bula Pastoralis Curae de 1748, se señala que las mujeres de vida religiosa están en circunstancias verdaderamente excepcionales, pero esas circunstancias están basadas en las exigencias de su vocación y principalmente de su vida contemplativa (cit. en Araya, 2003:171). Las virtudes y obediencia, que por mandato se depositan en las vidas de las religiosas, estarían imbricadas con la inconmensurable inscripción de su devoción.

La pertenencia y vida en un convento es un espacio donde la religiosidad se incorpora y trasciende, siguiendo a Guattari; no es algo que se exprese sólo a través del lenguaje, o como comunicación entre individuos; es algo que existe, que se produce en un nivel que denomina «conciertos colectivos», y que hace que de pronto algo empieza a vivir fuera de la subjetividad individual (...) es sentirse perteneciendo a algo que trascendía su propio yo (Guattari, 1998:36).

Construir subjetividad en la vida religiosa está encaminada al servicio, esta imbricada del dispositivo patriarcal que registra en el cuerpo el estar y ser para otros. La rigidez del hacer mantendrá el quehacer cotidiano normado por las horas de rezo y responsabilidad conventual, como señala el testimonio de Aurora:

Yo quería aprender sobre el carisma, sobre iglesia, la forma de vida, además era un desafío vivir con 11 personas (...) cambió mi estilo de vida, ahora siempre debía estar pensando en las otras, y uno va aprendiendo eso, a respetar y querer a la otra como hermana (Aurora).

El carisma que se relaciona con el aprendizaje esperado por Aurora está contenido en los mensajes de Palau cuyo servicio estaba destinado al crecimiento de la Iglesia: «yo ya no soy cosa mía, sino propiedad tuya, porque te amo, dispón de mi vida, de mi salud y reposo, y de cuanto soy y tengo» (cit. En Lay 2006:22), la iglesia sería el cuerpo total o el Cristo místico a quien toda persona sirve en total acción: «Se hace una promesa de querer vivir de una forma cercana al carisma de las carmelitas (Aurora)».

Dejar de ser propiedad particular, desvincular las propias pulsiones y depositar toda la fuerza y movimiento hacia el hacer de la Iglesia, sería doctrina que vive cada hermana que cruza hacia el camino de la congregación religiosa.

La obediencia es la imagen permanente en la vida religiosa. Para cada religiosa, como señala Aurora, significa la internalización del poder en posición de subalteridad. Siguiendo a Largarde: se expresa en la sujeción a los poderes desde las deidades, la iglesia o cualquiera institucionalidad, la obediencia de las religiosas no es más que la puesta en marcha de su incondicionalidad en condiciones redobladas de servidumbre voluntaria (2006:485).

y sólo sé que mi cuerpo,  
sin que a uno u otro se incline,  
es neutro, o abstracto, cuando  
sólo el Alma deposite  
(Sor Juana. En Sábado, 1998:135).

Siguiendo la prosa tomada de la palabra de Sor Juana, es el cuerpo el territorio donde se vive la obediencia, la fé, de ahí la importancia del celibato, este sacrificio se entiende, parafraseando a Palau, porque: la Iglesia, Dios, dispone de cuanto es y tiene (cit. en Lay 2006:22). Siendo el cuerpo materialidad donde vivimos nuestros deseos, el campo físico, generaría limitaciones a

---

5 Orígenes, (Alejandría 185-254 d.c) fue uno de los primeros Padres de la Iglesia primitiva, gran exégeta y maestro.



la entrega en plenitud, por ello es su anulación la vía para alcanzar el éxtasis del amor a Dios.

Orígenes<sup>5</sup> planteó primeramente que el rechazo de la sexualidad no sólo significaba desprenderse de las ataduras físicas del cuerpo, sino que además implicaba un sentido de libertad y de identidad intensa (op. cit: 13). Mientras más cercana a Dios más libre y más plena: «Yo quería ser bien pobre, bien casta y bien obediente, así (Aurora)».

En la vida católica institucionalizada, el principio de la diferencia, de la sacralización de las personas, se construye mediante la renuncia. Esta renuncia persigue la despersonalización o desindividualización de quienes son destinadas a la vida sagrada y permite la creación de organizaciones homogéneas y cohesionadas (Lagarde. 2006:470), estando sujetadas al cumplimiento de las reglas de la congregación, basada en el carisma y la vida en comunidad.

La dependencia vital, la debilidad política y la carencia hacen a las mujeres depositarse en el otro, para lograr la simbiosis ideal, aquella que reproduzca su relación primaria con la madre. La mujer busca en la pareja, en Dios, en sus hijos, en su causa, además del amor y la protección de la madre, fundirse con ella. Cada mujer es, en palabras de Franca Basaglia niña sin madre (cit. en Lagarde. 2006:307)

En la congregación se espera protección y vida en común unidad. Entre las hermanas se comparten los alimentos, los rezos, los quehaceres e incluso el silencio. La palabra es de Dios no de las hermanas, la acción es del orden de lo luminosamente divino: «Por eso la primera voz que pronunció la divina fue luz, porque sin claridad no hay voz de sabiduría (carta de Sor Filotea de la Cruz a Sor Juana. En Sábado, 1998:251)».

La palabra de Dios es activa, masculina, como diría Freud: Dios es el padre enaltecido (Del Col. 1996). Un efecto de esta palabra desencadenaría, en el proceso de subjetivación, compromisos de dominio y control de los cuerpos de las mujeres religiosas. Aquí la biopolítica (Foucault. 2007) aplicada desprende disciplinas de inhibición sexual, pasividades femeninas; se renuncia al cuerpo como dimensión donde se vive el goce y el deseo para sí.

Acercarse al cuerpo, asirse a la materialidad corpórea implicaría para el carisma de la congregación alejarse de la intensidad de la vida cerca de Dios y ser como cualquier otra. Siguiendo a Lagarde la negación de la sexualidad

(erotismo y procreación) es una de las características centrales de la religión católica y se constituye en el núcleo de la diferencia entre las monjas y el resto de las mujeres (Lagarde. 2006:478). A su vez, Max Weber destaca que las relaciones entre religiosidad y sexualidad, en parte conscientes, en parte inconscientes, a veces directas, otras indirectas, son siempre extraordinariamente íntimas (cit. en Lagarde, 2006:478-479).

Lo íntimo encontraría un campo en la producción de subjetividad y pondría en entredicho la correspondencia con el carisma de la vida religiosa. La confrontación entre; ser para otros y querer ser para sí misma, está en disputa en territorios corporales:

Pero habían otras que no eran tan obedientes y tenían otros privilegios, y habían otras que no eran tan castas, veía a monjas de 40 años diciéndose te quiero mucho, era extraño, o sea para eso nos casamos y nos quedamos fuera, y eso tanto que me molestaba» (Aurora).

Al momento de tener la convicción de la obediencia, la vista de todo cuanto se alejara de la correcta vida religiosa sería incómodo y molesto, reprochable y cuestionable. Pero para quien desconoce y ve extraña una conducta de cercanía y afecto entre hermana religiosas ¿Qué puede ocurrir? ¿Qué fantasías puede aflorar al momento que la libido y su objeto aparecen?

Siguiendo a Freud (1943:143), si no se introduce otra modalidad de la satisfacción sexual, si la persona permanece en la abstinencia y no consigue sublimar su libido, vale decir, desviar la excitación sexual hacia una meta superior, está dada la condición para que la fantasía inconsciente se refresque, prolifere (...) con todo el poder del ansia amorosa.

### **3. PATRIARCADO EN LO RELIGIOSO Y EL DESEO DE QUERER SER:**

Ya he advertido la importancia de la inhibición sexual para vivir de manera completa la permanencia religiosa. Digo permanencia ya que toda aquella que hace votos en su camino religioso compromete su cuerpo y alma al hacer exhaustivo para la iglesia, la inhibición es requisito para la permanencia.

La inhibición, al mismo tiempo, es una prohibición que debe limitar al deseo de sentir y erotizarse por otra u otro objeto. Siendo la prohibición una instancia psíquica depositada en la conciencia. (Butler, 2005)

Significativamente, Freud sostiene que la conciencia es la sublimación de la libido homosexual, que los deseos homosexuales no quedan destruidos por completo; que satisfacen en la prohibición misma. En este sentido, los remordimientos no son otra cosa que las satisfacciones desplazadas del deseo homosexual. La culpa respecto a este deseo es, extrañamente, la manera de preservarlo (op. cit: 260)

Siendo el superyó la instancia psíquica para la regulación de las normas sociales, éstas también se inscriben en las normas sexuales diferenciadas para los sexos. Así mismo siguiendo a Freud, las prohibiciones tendrían un alcance para la sexualidad de hombres y mujeres.

Las prohibiciones se instalan como dispositivos de regulación y normalización basadas en el ideal de acción, así las religiosas deben mantenerse al margen del placer sexual y situarse la disciplina del ser para Dios. Sin embargo las inscripciones deseantes, que laten en los cuerpos, es posible que encuentren en la prohibición una batalla donde se ponga en disputa el aparecer del deseo en otra:

En este intertanto sucede que hay un beso, y empiezan a haber caricias y era algo que nunca me había sucedido antes, jamás en mi vida se me había ocurrido besarme con una mujer, yo no me cuestioné el hecho de una mujer, sino el hecho de que era mi hermana con la que iba a ser religiosa (Aurora).

Si en el testimonio anterior Aurora da cuenta de la molestia de ver expresiones afectivas entre hermanas, ahora su propia experiencia la empuja a cuestionar su permanencia en el noviciado. La disciplina a la cual se aferró no pudo contra su pulsión. Con esta situación observamos que el superyó no pudo restringir al yo de su deseo. Siguiendo a Lacan; lo que se rechaza en lo simbólico reaparece en lo real (cit. en Butler, 2005:267)

Lo vivido, que quedaría registrado en su conciencia, irrumpe en la vida religiosa y genera un quiebre donde se cuestiona y pregunta ¿Qué hice yo con una hermana? Desear a una hermana es más complejo que la acción misma de deseo, lo complejo no es el deseo sino el objeto que se evidencia como tal. Siendo el pacto religioso entre hermanas; vivir el amor hacia

Dios, no es sino un acto de indisciplina y falta de fortaleza espiritual lo que acontece con las caricias y el beso.

Aurora antes reconoce no haber experimentado deseos hacia otro, en su cuerpo no se habían vivido sensaciones inquietantes que la movilizaran hacia la necesidad de recibir caricias, sin embargo en este campo donde se supone castidad e inhibición es completamente contradictorio, y aún más incomprensible para ella, saber algo más de sí.

No es puramente amor espiritual, que tiene una metáfora simbólica e incluso un fenómeno de compensación (Lagarde, 2006:496) sino es amor encarnado; una erotización materializada con otra religiosa. De la relación con otras hermanas la construcción de sí se ve afectada, de una u otra manera ese deseo que aflora es algo nuevo, que no sería puramente fantasioso ya que se percibe, lo siente, teniendo incluso en lo simbólico una inscripción corporal.

La experimentación de deseos y la presencia efectiva del cuerpo, conlleva a tomar tacto de la construcción de sí misma y a observar que su subjetividad desborda algo más que el amor a la vida religiosa.

Con el efecto de desear se vuelve real la opción de pensarse a sí misma, poniendo en entre dicho la exclusiva cotidianidad de estar y ser siempre para los otros.

Citando a Lagarde: a pesar de la credibilidad de la mujer, de su disposición a creer en todo o cuanto menos en algo, hay alguien que escapa a la creencia y a la fe de la mujer, alguien en quien no tiene confianza, alguien en quien no puede creer: se trata de ella misma (2006:312)

La autoestima y confianza de una religiosa podría hacerse débil a raíz del continuo desplazamiento que implica ser una servidora de Dios donde los acontecimientos propios, donde las necesidades propias, son limitadas por el compromiso de servir a la Iglesia. Es en la fe donde se deposita toda su creencia, gracias a ella vive, por ella permanece. Por tanto el acto de pensarse así misma también contiene la posibilidad de creer en sí misma:

Yo un día pensé no puedo ser religiosa de día y puta de noche. No quiero esperar a que llegue la noche para irme a la cama con ella. (...) sentir que deseo a mi hermana, sentir que me gustaría dormir con mi hermana y cuando ella me dice son cosas que pasan y eso es

un cuestionamiento heavy. Entonces o te quedas pero sacas este amor de este corazón y haces el proceso para convertirte a Cristo o te sales, eso pensé (Aurora).

La permanencia en la vida religiosa sólo sería viable en la medida que su corazón pertenezca a Cristo, sin embargo su objeto no correspondía al imaginario cristiano sino al cuerpo real de otra. Porque siendo «puta» de noche se viste con un lenguaje que simboliza a la mujer erótica, pero que al mismo tiempo tiene una fuerte carga moral que la traslada a la marginación.

Siguiendo a Lagarde, la prostituta es la mujer social y culturalmente estructurada en torno a su cuerpo erótico, en torno a la transgresión. En un nivel ideológico simbólico, en ese cuerpo no existe la maternidad. La prostituta concreta la escisión de la sexualidad femenina entre erotismo y procreación, entre erotismo y maternidad, fundamentos sociales y culturales de signo positivo del género femenino (2006:563).

La interpretación que surge de la dicotomía que plantea, entre religiosa y puta, la lleva a transitar por las polaridades excluyentes. La religiosa sigue doctrinas de inhibición y la puta obtiene ganancias de su servicio sexual que transgrede las convenciones de la moral cristiana. La religiosa se circunscribe en su inquietud primera por servir a Cristo y la puta aparece en la oscuridad, escindida de la reproducción y apropiada del erotismo.

La religiosa sería la niña buena y la puta la niña mala, como señala Levinton (2000), la desobediencia a la norma tendría incidencia en lo intersubjetivo como en lo intrapsíquico, ya que la significación que corresponde al incumplimiento de la norma es el sentimiento de «ser mala».

Por otra parte, al acentuar que su hermana señala que «estas son cosas que pasan», hace aparecer que el deseo no es un acto completamente alejado del quehacer conventual, porque el silencio actúa con máscara que bloquea la salida pública y al mismo tiempo podría ser una manipulación para evitar que el «secreto» sea conocido.

Marcela Lagarde (2006:500-506) señala que en estas relaciones, entre mujeres, se encuentran los elementos del dominio y la sumisión, es decir, de la servidumbre voluntaria que caracteriza las relaciones de las mujeres con los hombres. En el mundo de los cautiverios homosexuales, se reproducen los nexos dominantes de la cultura política patriarcal.

Las relaciones patriarcales contribuyen a la realización del erotismo represivo entre mujeres en cautiverio. Las relaciones de poder basadas en jerarquías y saberes, pero sobre todo en la capacidad de dominio directo entre las religiosas y entre ellas. Se niegan los núcleos centrales de la sexualidad para quienes no son dueñas de sí misma, en condiciones donde se desarrollan el deseo de cada cual se disputa o pugna por expresarse (op. cit: 507).

Si bien, quizás, no sería una generalidad el deseo sexual entre religiosas, cuando éste aparece, como vemos en el testimonio de Aurora, se deja ver entre líneas que quienes saben que estas cosas pasan tienen un saber y una práctica que las privilegia. Aun no siendo dueñas de sí misma pueden expresar en un ritual silencioso sus íntimas pasiones.

Las íntimas pasiones Aurora las plantea desde una polaridad; religiosa o puta, se sitúa así misma en un entre ello o aquello, elegir donde querer estar será clave para su definición de proyecto y tranquilidad consciente:

Me salgo con la convicción de que nunca vamos a estar juntas, pero voy a tener la tranquilidad moral de poder amar a alguien, sin sentir la culpa de poder estar amando dentro una congregación religiosa.

Es fuerte la condición que implica el celibato para Aurora, la culpa inscribiría una represión, una prohibición que al no ser acatada tendría una sanción intrapsíquica. Freud habla de una represión primaria filogenética, esta represión estaría en nuestra psiquis, y si esto se analiza para las mujeres es aclarador lo expuesto por Nora Levinton, la cual sitúa los mandatos de género como el insumo que agrega mayor represión a lo femenino, en tanto mujeres.

El factor que juega la culpa en sostener los mandatos de género constituiría un núcleo que imbrica la norma a la subjetividad femenina. Freud señaló la culpa como: «la tensión creada entre el severo superyó y el yo subordinado al mismo» (cit. en Levinton 2000:172), la culpa emerge cuando se convence que ha cometido algo que se considera malo. Por cuanto para las mujeres, con el desobedecer estarían amenazadas a la desaprobación global no por lo que hizo, sino por lo que es.

El efecto-culpa es sostenido por los mandatos de género. En los mandatos, como por ejemplo: concebir que las mujeres tienen una moral más débil y menos capacidad de sociabilizar ya que su ámbito es el exclusivo doméstico, se genera un efecto de poder asimétrico en beneficio del sistema patriarcal.

De esta cultura binominal y diferenciada para mujeres y varones, se realiza una composición subjetiva basada en movimientos pulsionales que orientarían, a las mujeres, hacia el desarrollo de los deseos amorosos en detrimento de los deseos hostiles y sus derivados (Burin, 1996:94)

Con este corte por género, Mabel Burin (1996) sitúa que la pulsión de dominio estaría reprimida por las instituciones y el mismo destino ocurriría con la pulsión de poder. El superyó de las mujeres sería más frágil y débil, a lo que agrega Klain también más rígido. De ahí los mandatos de género, de estar como objeto de deseo, hacen que las normas sociales e instituciones limiten el poder y dominio desde las mujeres. Por ello, al momento de sentir que se está queriendo desear lo indebido, resulta la sostenida culpa.

Para romper con los lazos culposos, Aurora encuentra una salida en las puertas de la congregación. El sentimiento de lo indebido estaría enmarcado en la permanencia de las paredes religiosas, «no sentir culpa» implicaría deshacer los lazos de la divina reclusión para vivir su afectividad en el afuera. El deseo le evidencia una posición egodistónica, la identidad religiosa con la que se había identificado ahora está en conflicto y pretendería un giro:

Ese amor de juventud no lo tuve afuera sino adentro súper silencioso, entonces prefería las inseguridades, el no cachar que iba a ser afuera para conseguir pega porque tenía cuarto medio o sea nada, pero prefería eso a tener que vivir en una mentira, sin saber si iba a ser mi opción amar a un varón o una mujer (Aurora).

La tranquilidad de saberse así misma, como un sujeto que desea, la moviliza a vivir su afectividad sin las prohibiciones normalizadoras de las paredes conventuales.

La elección, de estar aquí o en otro escenario, sería una situación subjetiva que estaría alentada por la inquietud de asirse propiamente tal como se quiere, como diría Amorós sujeto verosímil (1997:24) un sujeto correspondiente al proyecto emancipatorio que se pretende desmarcar en torno a la hegemonía masculina y el sujeto como agente, individual y colectivo, de este proceso de transformación promoviendo principios ilustrados; autonomía, las capacidades reflexivas y críticas, la responsabilidad de un proyecto de vida individualizado que sólo se sabe viable en un ámbito del reconocimiento

La construcción de un proyecto y reconocer-se con la capacidad de vivir autonomía conlleva como diría Beauvoir (2005) a preguntarse ¿Qué queremos ser?, y caminar hacia el encuentro propio. En esta reflexión Aurora manifiesta su necesidad de búsqueda y deseos de experiencia. La pertenencia de las decisiones la involucra a vivir la incertidumbre de no saber que vendrá, pero al mismo tiempo expresa la certeza de querer vivir su afectividad:

Hoy si me reconozco lesbiana, no fue algo situacional, a lo mejor no tengo el coraje de ser lesbiana salida del closet pero si tengo la capacidad de jugármela (...) Aprendí a ser mujer, a jugármela (Aurora).

La problemática de la emancipación de las mujeres se identifica con la problemática de la emancipación de los valores. Todo proceso creador que rompe las amarras con las significaciones dominantes se compromete de una manera u otra con esa problemática de polivocidad de valores. Aunque las mujeres están situadas en contextos atrapadas por los valores dominantes, como la virtud, se encuentran en una posición estratégica para entrar en lo que Guattari señala como las revoluciones moleculares posibles (Guattari, 1998:143). Así Aurora en la identificación de ser mujer y lesbiana existe un reconocimiento, un devenir mujer, devenir minoritario que la alienta a continuar un proyecto de acción de sí misma, una producción de sí misma buscando preguntas y respuestas, pero ante todo posibilidades ser tal como quiere serlo.

En el hoy Aurora se nombra contra las normatividades de una sociedad que persiste en las agresiones lesbofóbicas. Con la apropiación de lo lésbico Aurora, a través del lenguaje, inscribe palabra y nombra una nueva existencia. Si bien la metáfora del closet permanece, de igual manera puede existir, como señala Fernández (2006): un resto o exceso que no puede ser disciplinado y que genera malestares diversos. Si todo poder tiene un punto de fuga, todo lo que se afirma tendría a su revés algo que lo pone en duda, porque la cosa en sí vendría preñada de lo que la hace desarmar.

#### **4. REFLEXIONES FINALES:**

El psicoanálisis es un discurso paradigmático para determinar lo que es el sujeto. Siendo además esta teoría como diría Karen Horney impregnada por el sistema patriarcal, resulta interesante observarla desde el enfoque de género, que precisamente compromete a una reflexión crítica del discurso.



El psicoanálisis tiene una utilización imprescindible del lenguaje, de hecho sabemos de sus alcances sólo a través de la teoría, de los textos, del lenguaje.

Sin lenguaje no seríamos, pero existe una tensión, ya que el lenguaje nos permite sujetar pero al mismo tiempo nos castra, por tanto el lenguaje puede percibirse como castración y como posibilidad de emergencia. En contextos patriarcales el lenguaje tiene una función dirigida a la reproducción de la opresión de las mujeres. En definitiva el lenguaje es un lugar productivo.

Ana María Fernández habla de las producciones de subjetividad, que serían una subjetivación colectiva o una introyección de los mandatos de género, donde el lenguaje operaría como convención social que organiza la jerarquización de los mandatos.

Si las mujeres por el sistema sexo/género han sido sinónimos de feminidad se ha hecho simétrico con lo femenino y el hombre con lo masculino. De esta consideración lo femenino para Freud sería lo abyecto. Las mujeres tienen menos capacidad para sublimar, las mujeres son lo pasivo y permanecen envidiosas de aquello que no tienen.

En este devenir femenino la frustración y la culpa pueden parecer un destino seguro, y de hecho lo es, así lo observamos en primera instancia con el análisis del testimonio. Sin embargo éste tiene un giro que invita a reflexionar sobre ¿Qué cuenta para pensarse así misma? Butler considera que la conciencia, sólo se descubre como un Yo cuando se torna conciencia reflexiva (Femenías. 2003:64). En la circunstancia de hacer consciente las propiedades, las pulsiones y deseos que emergen desde cada sujeto, se envuelve la psiquis en un proceso reflexivo de sí misma, donde emergen ideas y decisiones que conllevan a nombrarse de una forma que posiciona lo íntimo como característica de sí misma.

Es precisamente el ser para sí, lo que condiciona esta emergencia del sujeto. Si en la reclusión del noviciado Aurora estuvo subsumida a la voluntad religiosa, con la posibilidad de limitar este hacer para otros ella vive su verosimilitud. Ella resuelve su salida, no por causa azarosa sino, por el impulso que deviene de una conciencia reflexiva sobre la afectividad y el deseo consciente.

Aurora es claro ejemplo de la fuga a los mandatos de género que normalizan a las mujeres en la virtud de la reproducción y la inmanencia. Ella no pretendió anularse así misma y buscó con ese «jugármela» la salida en

búsqueda de un proyecto propio. El cuerpo y sus inscripciones son un campo de fuerzas donde se desenlazan y depositan los registros de la experiencia. El darse cuenta de las dimensiones materiales y simbólicas de los cuerpos, tomar consciencia de sí, produce subjetividad, como diría Fernández: producciones de subjetividad que engloba las acciones, las prácticas, sus intensidades; que se producen en el entre con otros y que es, por tanto, un nudo de múltiples inscripciones deseantes, históricas, políticas, económicas, simbólicas, psíquicas, sexuales (Fernández. 2006:9)

Siguiendo a Guattari (1998) en la vía de recomposición de los territorios existenciales existiría una posibilidad de fuga, de toma de aire. Así puedo interpretar el testimonio final de Aurora, como un respiro para tomar el impulso de reconocerse, para imaginar, para inventar modos de ser y producir transformaciones que alteren lo instituido (Fernández, 2006).

En una sociedad que abyecta lo lésbico sólo queda la fuga y la posibilidad de recrear-se. Retomo la importancia de una práctica de liberación y resistencia que con el sólo hecho de declararla podemos asumir un proceso hacia ellas. Por ello, Aurora, en el momento de la incertidumbre pronunció la necesidad de emerger y vivir su proyecto con el único convencimiento de su palabra, con el único capital de su autoafirmación, porque aunque existan normativas simbolizadas con el «closet» el cuerpo y el deseo permanecen existiendo, y en el aprovechamiento del respiro se constituye un éxodo para transitar hacia la construcción de sí.

Como diría Mistral en su poema la Bailarina: Deja caer todo lo que ella había (...) como quien deja caer todo lo que tuvo, caer de cuello, de seno y de alma. Danza que contiene un lenguaje que posibilita el poner nombre a una nueva existencia: «soy lesbiana».

### Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1997). *Tiempos de Feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Editorial Cátedra. Capítulo I y V.
- Araya, A. (2003). El discurso sofocado: El epistolario confesional de una monja del siglo XVIII. En: Mapocho. *Revista de Humanidades*. Primer semestre. DIBAM. Santiago. (No53):161- 192pp.

- Burin, M.(1996). Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables. En: Burin, M. y Dio Bleichmar, E. (comp). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 61-99pp.
- Butler, J. (2005). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivo del sexo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Argentina: Editorial Sudamericana.
- Del Col, J. (1996). *El psicoanálisis de Freud y la religión: Estado actual de ambigüedades por resolver*. Buenos Aires: Bahiña Blanca : Instituto Superior «Juan XXIII».
- Femenías, M. (2003). *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Editorial Catálogos. 17-84pp
- Fernández, A. (1996). De eso no se escucha: el género en el psicoanálisis. En: Burin, M y Dio Bleichmar, E. (comp). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires : Editorial Paidós,.140-175pp.
- Foucault, M.(2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S.(1996). *Obras completas, tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1925) 33° conferencia: La feminidad. en <http://www.dos-teorias.net/2011/02/freud-volumen-22-nuevas-conferencias-de.html>
- \_\_\_\_\_. (1943). *Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, traducido por Luis López-Ballesteros. 139-148.
- \_\_\_\_\_. *Moisés y el monoteísta: Tres ensayos*. En: <http://ebookbrowse.com/freud-sigmund-moises-y-la-religion-monoteista-tres-ensayos-pdf-d57400625>
- Galeano, E. (2008). *La vida según Galeano; Mujeres, Cáp. 1* Canal El Encuentro. Argentina. Ver en: [http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/detallePrograma?rec\\_id=106548#](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/detallePrograma?rec_id=106548#)
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Mexico: Fondo de Cultura Económica Editorial.

- Guattari, F.(1998). *El devenir de la subjetividad*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Lagarde, M. (2006). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Colección Postgrado. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México,
- Lay Pradel, V. (2006). Una divina prisión: experiencias de vida, memoria para optar al título de antropóloga, Universidad de Chile. En *cibertisis*.
- Levinton, N. (2007). *El superyó femenino: la moral de las mujeres*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000, 122-193pp.
- Miller J. (2002). *La naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Palacios, L. (2007). Sublimación, arte y educación en la obra de Freud, *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, vol. 9, núm. 2, julio-diciembre, pp. 13-24.
- Sábato, E. (1998). *Sor Juana Inés de la Cruz: primero sueño y otros textos*. Buenos Aires: Losada.
- Scott, J. (1996). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En Lamas, M. compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México. 265-302p.