



La transexualidad y el enigma de lo femenino

Julio Eduardo Hoyos Zuluaga

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Director

Clara Cecilia Mesa, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Doctorado en Psicoanálisis

Medellín, Antioquia, Colombia

2022

Cita

(Hoyos Zuluaga, 2022)

Referencia

Hoyos Zuluaga, J. E. (2022). *La transexualidad y el enigma de lo femenino*. [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)

Doctorado en Psicoanálisis, Cohorte I.

Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Decana: Alba Nelly Gómez García

Jefe departamento: Ángela Jaramillo Burgos

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A la memoria de mi padre que supo poner en mis manos los primeros libros

Agradecimientos

A la Universidad de Antioquia por haber hecho posible la creación del programa de Doctorado en Psicoanálisis y dar las facilidades logísticas para que, en nuestro caso particular, pudiéramos disponer del tiempo para su realización.

A mi directora Clara Cecilia Mesa por su inagotable compañía e interlocución aún en los tiempos
más complejos.

A mis compañeros de doctorado por su apoyo con preguntas y bibliografía.

A mis colegas de distintos lugares: Foro del Campo lacaniano, Circulo Psicoanalítico del Litoral
Caribe, Analítica Bogotá, Universidade do Estado de Rio de Janeiro, Uniminuto, Universidad
Metropolitana, USB Cartagena, quienes permitieron en distintos momentos poner a prueba las
elaboraciones que fueron resultando de nuestra pesquisa.

Y por supuesto a mi esposa e hijo y demás miembros de mi familia que con su apoyo constante
evitaron el desfallecimiento y animaron el llegar a la conclusión.

Tabla de contenido

Resumen	11
Abstract	12
Introducción	13
1 Antecedentes, actualidad y con-textos del debate en torno a la transexualidad.....	31
1.1 Antropológicos y mitológicos	34
1.1.1 Mitología	34
1.1.2 Antropológicos	40
1.2 El ámbito médico-psiquiátrico	43
1.2.1 Los sexólogos contemporáneos de Freud.....	43
1.2.2 La Psychopathia transexualis de Cauldwell	46
1.2.3 Un error de la naturaleza: Alby	46
1.2.4 La feminidad primordial: Stoller	49
1.2.5 La transexualidad en los sistemas clasificatorios psiquiátricos.....	52
1.3 La transexualidad: sexo, género y teoría Queer	55
1.3.1 El legado foucaultiano (sexualidad y voluntad de saber).....	57
1.3.2 Géneros intelegibles y no intelegibles: la performatividad de los géneros en Judith Butler	62
1.3.3 Rechazo al binarismo: Una epistemología de la diferencia sexual	66
1.3.4 Teoría Queer y Psicoanálisis	73
3. El fenómeno de la transexualidad en el campo del psicoanálisis.....	82
3.1 Las referencias de Lacan	82
3.2 La transexualidad como manifestación del efecto <i>empuje-a-la-mujer</i>	88
3.3 La transexualidad como sinthome.....	88
3.4 El transexual, una psicosis no desencadenada	93

3.5 El transexual: Desembarazarse del falo.....	95
3.6 El transexual: intentando hacer existir La mujer.....	96
3.7 Cuestionando la premisa de la psicosis para el transexual.....	97
3.8 El año “Trans”, propuesto por la AMP	104
4. Diferencia sexual y sexuación: Un recorrido de Freud a Lacan	111
4.1 La diferencia sexual según Freud.....	111
4.1.1 De la bisexualidad biológica a la bisexualidad psíquica	111
4.1.2 Los desarrollos freudianos sobre la bisexualidad	112
4.1.3 La apuesta freudiana para explicar la elección sexual.....	122
4.2 Los aportes de Lacan sobre la función fálica y la sexuación	128
4.2.1 La primacía fálica	128
4.2.2 La norma macho es lo nor-male	132
4.2.3 Las fórmulas de la sexuación y sus tiempos.....	135
4.2.4 El ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo	150
5. La transexualidad y su relación con lo femenino.....	153
5.1 Lo femenino y la inexistencia de La mujer	154
5.2 La mascarada femenina.....	158
5.3 La transexualidad femenina: ¿una forma de hacer existir La mujer?.....	166
5.3.1 El efecto empuje-a-la-mujer	168
5.4 Mujeres transexuales, una por una	187
6. Momento de concluir	192
6.1 Una transexualidad contemporánea.....	194
6.2 ¿Un psicoanálisis con perspectiva de género?	196
6.3 Una disforia generalizada.....	199
6.4 No-todo transexual es psicótico	201

6.5 La transexualidad y el enigma de lo femenino.....	203
6.6 Otras derivas y problemas pendientes	205
Referencias	209
Anexos.....	222
Conferencias	222
Publicaciones.....	224

Lista de figuras

Figura 1	84
Figura 2	131
Figura 3	139
Figura 4	142
Figura 5	143

Siglas, acrónimos y abreviaturas

APA	American Psychological Association
ERIC	Education Resources Information Center
p.	Página
Párr.	Párrafo
PhD	Philosophiae Doctor
UdeA	Universidad de Antioquia

Resumen

Esta es una investigación en el campo del psicoanálisis en torno al fenómeno de la transexualidad contemporánea y su relación con el enigma de lo femenino. Esta propuesta de articulación surge del interés por poner a prueba la hipótesis según la cual algunas mujeres transexuales construyen una respuesta al enigma de lo femenino entendido este como el goce radicalmente Otro. El recorrido supuso una revisión de la conceptualización de la transexualidad en la mitología y la antropología, así como en el ámbito médico-psiquiátrico occidental. Igualmente implicó como una reevaluación crítica a la tesis bastante extendida en el campo psicoanalítico que reza que todo transexual es psicótico, señalando en cambio que no-todo transexual es psicótico lo que es más afín a la ética del psicoanálisis del uno por uno. Así mismo, el recorrido implicó retomar otros debates como la tensión entre teoría Queer y el psicoanálisis, la disforia generalizada que implica lo real del no hay relación/proporción sexual. Todo ello desemboca en retomar la heteridad radical del goce femenino y el cómo algunos casos de transexualidad serían formas de respuesta al mismo, bien por la vía de la mascarada femenina, o de la manifestación del efecto *empuje-a-la-mujer*, en última instancia en el intento de ser Una mujer.

Palabras clave: Transexualidad, goce femenino, Teoría Queer, Psicoanálisis

Abstract

This is an investigation in the field of psychoanalysis around the phenomenon of contemporary transsexuality and its relation to the enigma of the feminine. This proposal of articulation arises from the interest in testing the hypothesis according to which some transsexual women construct a response to the enigma of the feminine understood as the radically Other *jouissance*. The journey involved a review of the conceptualization of transsexuality in mythology and anthropology, as well as in the western medical-psychiatric field. It also implied a critical re-evaluation of the widespread thesis in the psychoanalytic field that says that all transsexuals are psychotic, pointing out instead that not all transsexuals are psychotic, which is more in line with the ethics of one-by-one psychoanalysis. Likewise, the journey involved taking up other debates such as the tension between Queer theory and psychoanalysis, the generalized dysphoria implied by the reality of no sexual relationship/proportion. All this leads to the radical heterosexuality of feminine *jouissance* and how some cases of transsexuality would be forms of response to it, either by way of the feminine masquerade, or the manifestation of the push-to-woman effect, ultimately in the attempt to be a woman.

Keywords: Transsexuality, female *jouissance*, Queer theory, psychoanalysis

Introducción

Al emprender una investigación, su formulación debe responder a unas preguntas lógicas iniciales sobre el qué se investiga, el por qué es necesario hacerlo, cuál es su utilidad, lo cual responde a un para qué y otra en relación con el cómo, que atañe a la metodología. En la argumentación que se expondrá a modo de introducción podrá advertirse una respuesta más desglosada a estas cuestiones. No obstante, puede adelantarse que el fenómeno delimitado para la presente indagación es el de la transexualidad femenina y en lo que ella interroga, señala, alude al goce femenino que se nombra como enigmático.

La transexualidad es un fenómeno en lo social que ha ido en aumento en las últimas décadas y que hace parte de una tendencia de nuestra época hacia la diversidad sexual. Siendo el psicoanálisis una teoría y una praxis clínica que se ha ocupado de los avatares de la sexualidad, no puede desconocer este hecho en lo social, que además pone a prueba sus fundamentos teóricos y debe responder como corpus teórico clínico si está o no a la altura de estos fenómenos de la época. De allí la importancia de someter al psicoanálisis a la prueba de su vigencia ante esta actualidad en lo social y cada vez más en su clínica, toda vez que estas preguntas empiezan a llegar con mayor asiduidad a los consultorios como una nueva forma de malestar subjetivo.

Nuestro interés por el tema de la transexualidad surge de la práctica que realizamos durante más de diez años en la Unidad de Cirugía Maxilofacial de un hospital universitario en la ciudad de Medellín (Colombia). En los últimos años y gracias al empuje de la época hacia una diversidad sexual contemporánea, fueron llegando demandas de feminización de rostro por parte de pacientes pertenecientes a los grupos LGBTIQ+ de la ciudad. Este tipo de demanda bien puede provenir de un homosexual que quiera atenuar sus rasgos y parecer más andrógino, también puede proceder de

alguien que se identifica como transgénero que quiera feminizar muchas partes de su cuerpo menos su zona genital, sin hacer cambios en sus genitales de nacimiento, pues hacen parte de su semblante; o bien por parte de un transexual que además de una cirugía de reasignación genital (CRG), busque seguir “adecuando” la imagen de su cuerpo a su expectativa de ser una mujer, la cual como se verá en el recorrido podría estar animada por lo que Lacan definió como un *empuje-a-la-mujer* que se le impone al sujeto como en el caso del Presidente Schreber o bien identificarse al ideal en la mascarada femenina, o bien el intento de ser Una mujer. Cada una de estas vías tendrán las singularidades del caso por caso, pero pueden ser fórmulas orientadoras en la clínica con estos sujetos.

La diversidad sexual que hoy gana terreno parece ser un intento de respuesta a lo inconmensurable de la cópula entre humanos (Lacan, 1967/2012), así como a las preguntas ¿Qué es ser hombre?, ¿Qué es ser mujer? Esa pregunta por la diferencia sexual es, al igual que el que no haya relación/proporción sexual, hechos de estructura. Estas preguntas son recogidas hoy por el fenómeno de la transexualidad, el cual, es fechable a partir de la segunda mitad del siglo XX, al menos en la forma en la que hoy se le conoce. La transexualidad interroga hoy distintos saberes desde la medicina, hasta la sociología, y más recientemente a las ciencias jurídicas. En este amplio espectro, el psicoanálisis también ha sido llamado a dar cuenta de ella, toda vez que su saber teórico se ha construido a partir de una elaboración sobre las incidencias de la sexualidad en el ámbito de lo humano.

Hoy, existe, al parecer, una des-normativización del sexo (Soler, 2019), salvo el incesto y la pederastia, las demás prácticas sexuales parecen ser admitidas en la contemporaneidad del mundo occidental. Dichas prácticas no dejan de estar regladas por el discurso que le es propio a cada época, y la nuestra señala que ya no solo hay dos sexos, sino que al parecer hay diversidad de ellos, al

menos en el ámbito de la imagen del cuerpo. Esto sería así, si se contempla la inclusión de “las mujeres con pene”” y “los hombres con vagina”, ya que los cuerpos pueden ser transformados a partir de procedimientos médicos y de los reconocimientos de los estados. Hoy, tener tal o cual dotación anatómica no es señal inequívoca de que se pertenece a determinado sexo.

Asistimos a la proliferación de opciones sexuales que el discurso contemporáneo promociona, bien a través del activismo político de los grupos LGTBIQ+, y los derechos que estos han ido adquiriendo, tales como matrimonio igualitario, adopción y cambio de nombre en el registro civil, así como de postulados más teóricos derivados de estos movimientos como la teoría de género y la teoría Queer; también se evidencia la promoción a través de redes sociales como Facebook, de la opción de elegir entre más de cincuenta categorías, el tipo de género con el que el usuario de esta red se sienta más identificado. Recientemente se observan modificaciones en las legislaciones de distintos países buscando incluir en sus normativas algunos derechos producto de la diversidad sexual. Géneros neutros en el registro civil, o bien aplazamiento de la inscripción del componente “género” hasta que el ciudadano esté en opción de elegir, son algunos ejemplos de estas modificaciones en países del primer mundo. En Colombia por ejemplo entre 2016 y 2018 se reportaron 766 casos de cambio de sexo en el registro civil (El Tiempo, 2019).¹

Esto señala un rasgo de nuestra época en la que al parecer se ha pasado de la diferencia sexual a la ambigüedad sexual, siendo su máxima expresión el transgenerismo (travestis, mujeres trans y transexuales) y la intersexualidad (Teixeira, 2006). Nuestra época se caracteriza por un modo discursivo que Lacan dio en llamar el Discurso capitalista. Este se caracteriza por una forclusión

¹ Es importante señalar que, desde 2015, en Colombia no es condición el haber pasado por el procedimiento médico de reasignación genital para hacer esta solicitud ante el Estado.

de la castración, la cual produce un sujeto sin límites, compelido al goce. Ya en su seminario de 1972, Lacan advertía de cómo el discurso capitalista tenía este como uno de sus rasgos distintivo:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la Verwerfung, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. Ven eso, ¿eh? no es poca cosa! (Lacan, 1972/2011, p. 88)

Y esto por supuesto incide en la subjetividad de una época como la nuestra donde proliferan sujetos que parecen atrapados en lo que Freud denominó el polimorfismo perverso de la infancia (Dufour, 2007).

No obstante, estos hechos que pueden constatarse en lo social, y en un momento de la historia donde al parecer tenemos una mayor libertad en materia sexual, el malestar respecto a la sexualidad continua. Para el psicoanálisis y en particular a partir de la enseñanza de Lacan, se señala que dicho malestar remite a un Real, que se enuncia como la imposibilidad de escribir la relación/proporción sexual. Esto ya había sido señalado a su manera por Freud al constatar que no habría en los humanos, ningún determinismo natural que llevara a machos y hembras de la especie a juntarse. El lenguaje desnaturaliza el instinto, y la sexualidad de los humanos no es la excepción, al punto que pueda hablarse de una maldición del sexo. Lo que implica que en el encuentro de los sexos algo no es posible de decir, que no hay proporción armónica entre los sexos y, por ende, este imposible lógico de nombrar, termina diciéndose mal (Soler, 2000). Es un sexo que no alcanza a ser recubierto por el lenguaje, particularmente en lo tocante a lo femenino, aspecto que Freud advirtió cuando señaló que en lo inconsciente no hay representación del sexo femenino. Entonces

el inconsciente dice mal de la diferencia de los sexos, hay algo que se le escapa y que el fenómeno de la transexualidad pone en evidencia.

Habitualmente en los debates contemporáneos, se olvida que el velo que cubría la sexualidad humana fue justamente corrido por Freud al hablar de la sexualidad infantil y sobre todo al señalar que, los niños tienen un encuentro crucial, temprano con un goce sexual de lo que se deriva que la sexualidad humana es estructuralmente perversa. Para los sexólogos de su época como Krafft Ebing (1894), las expresiones diversas de la sexualidad, distintas a las dictadas por la moral victoriana eran aberraciones, degeneraciones del hasta entonces denominado instinto sexual. En respuesta a esto, Freud insiste en la separación de la sexualidad humana de un instinto natural, guiada entonces por la pulsión, la cual es autónoma, no trae un objeto aparejado o predeterminado, siendo su satisfacción aislada y parcial. Así mismo señala cómo en la niñez se puede identificar claramente el polimorfismo perverso de esta sexualidad

Ello le permitió, mucho antes que los teóricos Queer, señalar que la elección sexuada no está predeterminada por la anatomía, sino que cada sujeto habrá de tomar posición respecto de la anatomía que le tocó, es decir que hay para cada uno consecuencias psíquicas de portar tal o cual dotación anatómica, a partir de un elaborado proceso que implica poner en tensión: la anatomía, el carácter sexual psíquico (actitud masculina o femenina), y la elección de objeto (Freud, 1920/1976), posibilitándose múltiples combinatorias entre estas tres variables. Ello será reafirmado por Lacan con su noción de sexuación, con la que se hace más evidente que la anatomía no es destino. Punto donde se haya coincidencia entre la teoría Queer y el psicoanálisis, pero no como un hecho contingente como sugieren aquellos, sino como un hecho de estructura tal como lo plantea el psicoanálisis.

La presión política de los movimientos LGTBIQ+ sobre la Psiquiatría tanto en su versión norteamericana (entiéndase Asociación Psiquiátrica Americana (APA) y su sistema clasificatorio DSM) como en la Organización Mundial de la Salud (OMS) y su Clasificación Internacional de las Enfermedades (CIE), han conseguido la despatologización de la homosexualidad en los años 70 y últimamente de la transexualidad, el cual ya no se nombra como trastorno de identidad de género (DSM- III y IV) sino como Disforia de género en la más reciente versión del sistema clasificatorio, el DSM-V (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014). En igual sentido, la OMS anunció que en la nueva edición de su Clasificación Internacional de las Enfermedades (CIE-11), la cual fue dada a conocer en junio de 2018 (Organización Mundial de la Salud, 2018), la transexualidad ya no será considerado un trastorno mental a partir de 2022² y será agrupado bajo el término de Incongruencia de género dentro del apartado denominado “Condiciones relacionadas a la salud sexual” (Organización Mundial de la Salud, 2018, parr. 3), para poder garantizar la atención médica en los países cuyos sistemas de salud así lo requieran.

Si bien la noción de trastorno mental fue para la psiquiatría un avance con respecto a la noción de enfermedad mental y un modo de no generar disputas al interior de su seno en torno a la etiología de los mismos, el hecho de que la transexualidad no se nombre como trastorno si no como disforia implica según el propio manual que “el término es más descriptivo que el anterior término del DSM-IV, de trastorno de identidad de género y se centra en la disforia como problema clínico y no en la identidad per se” (Asociación Americana de Psiquiatría, p. 451). Aspecto que podría estar más en consonancia con las demandas de despatologización por parte de los grupos LGTBIQ+, no obstante, que todavía se piense como problema clínico y que alguien que quiera realizarse una

² En 2022 entrará en vigor la nueva clasificación CIE-11. La misma fue ratificada en la conferencia de la OMS en mayo de 2019

cirugía de reasignación de genital requiera, en muchos países, la certificación de un profesional “psi”, mantiene aún la tensión entre estos grupos y la psiquiatría. La aspiración de estos grupos es a tener el mismo tratamiento que obtuvo la homosexualidad, la cual desapareció completamente del DSM, desde su cuarta edición.

Sin embargo, esto supone una particular paradoja, en la que la transexualidad ya no es considerada una patología, pero requiere de una etiqueta diagnóstica para acceder al sistema público de salud y así poder entrar al protocolo de hormonización y cirugía de reasignación genital. De allí la propuesta de la CIE-11 de ubicarla como un asunto de la salud sexual.

En esa perspectiva encontramos lo que podría denominarse el espectro del transgenerismo, donde se ubican por una parte sujetos que se identifican como transgéneros, que a nuestro juicio representan un caso extremo y novedoso del travestismo, donde gracias a las cirugías feminizantes (mamoplastias, implantes glúteos, feminización del rostro entre otras) muchos de estos sujetos intentan hacer existir la fantasía masculina, bastante frecuente, de la mujer con pene. En el mismo espectro surge la transexualidad como forma de intentar ser Una mujer, o en otros casos hacer existir La mujer, todo ello igualmente a través de las cirugías de reasignación genital y tratamiento hormonal y reafirmado por la posibilidad actual de obtener del Otro de la ley el reconocimiento en los documentos de identidad la consignación del tránsito realizado.

Para el caso específico de la transexualidad, este puede ser considerado un rasgo de la actualidad en la medida en que da cuenta de cómo se articula el derecho de cada uno a su goce singular, bajo la forma del derecho de cada quien de escoger su sexo (Teixeira, 2006) (Gherovici, 2010), con las ofertas de la tecnociencia a través de los diversos procedimientos médicos ya descritos. Sin estas prestaciones del discurso de la ciencia, vía tecnociencia, no existiría la transexualidad como hoy la conocemos. Esta se ha articulado perfectamente a la ciencia.

Los casos descritos por Krafft-Ebing (1894), a finales del siglo XIX, los cuales iban desde un hermafroditismo psicosexual, hasta la metamorfosis sexual paranoica, distan mucho de los que surge a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando ya eran plenamente conocidas las hormonas y se habían refinado las técnicas quirúrgicas gracias a los trabajos de Harry Benjamin trabajos retomados luego por Robert Stoller y reforzados por las tesis de John Money sobre el género, aspecto asumido luego por la teoría de género señalando la disyunción entre sexo anatómico y experiencia de género de lo cual la transexualidad es el paradigma. Y lo es también en el sentido de la economía de mercado, toda vez que la transexualidad parece en muchas ocasiones, como una demanda que es fabricada por su propia oferta, dado que la ciencia creó las condiciones para que el pedido de la mudanza de sexo fuera posible, haciendo viable así la corrección del error de la naturaleza con el que el transexual habitualmente refuerza su pedido (Perelson, 2011). Así entonces, sin cirujano y sin endocrinólogo que oferten el cambio no habría el transexual tal como se conoce hoy (Millot, 1983). También cuenta en este fenómeno la difusión mediática que el mismo ha tenido convirtiendo en celebridades a algunos que han optado por ese cambio de sexo.

Este contexto, creado por el discurso imperante en el que confluyen la ciencia, el derecho y los medios (Frignet, 2003), enfatizan la forclusión de la castración y por ende el borramiento de la diferencia de los sexos, siendo así posible considerar a la transexualidad como un fenómeno social (Perelson, 2011)

Es cierto que el discurso capitalista ha cambiado las cosas, que la forclusión de la castración atrae respuestas en las que la singularidad se resuelve en agrupamientos anónimos de auto-convocados que encuentran una defensa en su “lucha por la igualdad plena” en “el colectivo de la diversidad sexual”, (Lombardi, 2016), pero al mismo tiempo producen una segregación interna, particularmente padecida por las mujeres transexuales, quien a pesar de hacer parte del espectro

transgénero son señaladas como traidoras por sus pares de grupo, pues con su búsqueda de la cirugía de reasignación genital en su demanda de ser una mujer, confirmarían el binarismo sexual, que el activismo Queer políticamente combate en su afán por borrar la diferencia y la heteronormatividad.

También es menester considerar en esta vía de las diversidades sexuales en el marco del discurso capitalista, el efecto que ha tenido sobre la clínica psicoanalítica. La promulgación de un derecho al goce, derivada de la forclusión de la castración, incide directamente en muchos sujetos rechacen cualquier intento de interrogar su elección sexuada. El activismo político de los grupos LGBTIQ+ por la despatologización de la diversidad sexual planteándola como un derecho, o como un hecho de la naturaleza y no como una enfermedad o trastorno mental, implica, que esta elección no admita ser interrogada si quiera por ellos mismos. “Yo nací así” o “es un error de la naturaleza que debe ser corregido” etc., son expresiones que cierran la vía a una indagación como la que propone la clínica psicoanalítica. En algunos países el proceso implica que haya un tratamiento psicoterapéutico (no necesariamente psicoanalítico) durante al menos dos años previos a la cirugía de reasignación genital, lo cual va en contra de las pretensiones de una despatologización de su condición (Adrian, 2013). Y en este punto quizá sea importante señalar como otro rasgo del discurso contemporáneo, el de la inmediatez, o lo exprés, que se articula a la demanda quirúrgica de reasignación genital, en países como Colombia, donde no se requiere de este período de tratamiento psicológico para que un sujeto pueda, sin prisa, y con pausa, interrogar su demanda y repensar si el corte quirúrgico es necesariamente su destino (Rebollo, 2017).

Luego de esta primera mirada al panorama actual de la transexualidad, es pertinente señalar el propósito del presente trabajo:

Toda investigación es un proceso dialéctico entre el problema a investigar y los presupuestos del investigador, lo cual implica diferentes cambios en los distintos momentos de la pesquisa misma. De lo planeado inicialmente, son muchas las variaciones que acontecen durante el proceso, y ello es muestra del trabajo propio de la investigación. Si ella no sufriera ninguna transformación desde el proyecto inicial, podría plantearse que la investigación ya conocía de antemano las respuestas.

En la presente investigación se partió de cuestionar la premisa según la cual todo transexual es psicótico, comúnmente presente en muchos autores lacanianos. Dos cosas permiten poner en cuestión dicha premisa. De una parte, es un principio del psicoanálisis la clínica del uno por uno, aspecto ya recomendado por Freud, quien advertía atender cada caso olvidándose del saber previo. Este principio es más férreamente sostenido por Lacan, a partir de señalar cómo las respuestas del sujeto son siempre singulares, de allí que no habría algo más anti psicoanalítico que configurar un universal como el de “todo transexual es psicótico”. De otra parte, el crecimiento marcado de los casos de transexualidad en la contemporaneidad hacía difícil suponer que, siguiendo aquel postulado, se trataría entonces de una epidemia de psicosis. La confirmación de la crítica a estas tesis sostenidas por psicoanalistas en sus trabajos de finales del siglo XX y algunos de este siglo, se puso en evidencia con los hallazgos del estado de la cuestión (desarrollados en el capítulo El fenómeno de la transexualidad en el campo del psicoanálisis). Muchos autores, particularmente de los últimos diez años habían arribado a conclusiones que ponían en cuestión el universal de todo transexual es psicótico, de lo que surgió una fórmula opuesta a la anterior y que es señalada con la expresión derivada del abordaje de las fórmulas de la sexuación: no-todo transexual es psicótico. Por tanto, la crítica al universal de todo transexual es psicótico, ya parecía ser un camino explorado y no acorde para sostener un trabajo de largo aliento como lo supone una tesis doctoral.

Se propuso entonces continuar por la vía del interés inicial en torno a las cirugías de reasignación genital y sus consecuencias para la vida psíquica, de allí surgió la propuesta por interrogar por las consecuencias psíquicas de estas cirugías en mujeres transexuales. El desarrollo de esta cuestión y dadas las dificultades para tener unas entrevistas presenciales con mujeres transexuales que hubieran accedido a este tipo de intervenciones, la pregunta fue perfilándose hacia interrogar si la apuesta de algunas mujeres transexuales era la de hacer existir La mujer como intento de respuesta al enigma que supone lo femenino. Esta fórmula de ~~La~~ mujer no existe es adoptada por Lacan para señalar el imposible de ubicar el goce femenino como un universal, como un para todo como si lo es el goce fálico, aspectos ambos, deducidos de la propuesta lacaniana de las fórmulas de la sexuación.

Así entonces, luego de estos avatares de la pregunta de investigación, se propuso la articulación entre la transexualidad femenina y el enigma que comporta el goce femenino,

Esta formulación no implica un para todo, un nuevo universal. No obstante, esta pregunta implica poner a prueba la hipótesis de si puede determinarse una relación entre la elección de algunos sujetos por la transexualidad femenina y los intentos (diversos) de hacer existir La mujer como respuesta a eso enigmático de lo femenino que los interroga.

Para ello se hará un recorrido inicial desde la mitología y la antropología quienes advierten que la pregunta por la identidad sexual y el tránsito entre los sexos no es un tema solo de la contemporaneidad occidental, pues desde la antigüedad es posible advertir los diferentes modos explicativos de dicho tránsito. Así mismo se ilustrarán los modos en los que la medicina y la psiquiatría desde finales del siglo XIX hasta nuestros días han abordado estas transiciones. Igualmente será menester acercarse a los estudios de género y en particular a la Teoría Queer,

postulados que han intentado también dar cuenta del fenómeno de la transexualidad, así como los intentos por parte de algunos psicoanalistas de tender puentes con esta teoría

Ahora bien, al centrarnos en el campo del psicoanálisis e indagar por sus respuestas a las preguntas que como fenómeno plantea la transexualidad, encontramos que el concepto de transexualidad no existía en la época de Freud, y por ello no hay referencias a ella en su obra bien que hay toda una serie de nociones que pueden ser de ayuda a la hora de enfrentar la transexualidad como problema de investigación. La transexualidad empieza a tomar cuerpo como fenómeno clínico y social a partir de los años 50 del siglo XX, por ende, los psicoanalistas solo se ocuparon de ella a partir de ese entonces, no obstante, son pocas las referencias al asunto en la literatura psicoanalítica en la segunda mitad del siglo XX, no así en lo corrido del siglo XXI donde hay una importante bibliografía al respecto quizá coincidente con el creciente aumento de la población que elige ese modo de respuesta al real que plantea el desencuentro de los goces sexuales en los humanos. Algunas pocas referencias al problema pueden pesquisarse en la enseñanza de Lacan y de las cuales parece haber surgido la frecuente asociación entre transexualidad y psicosis que muchos de sus seguidores continuaron sosteniendo. Esta lectura fue haciéndose menos evidente en los trabajos de psicoanalistas lacanianos de los últimos diez años. Esta producción bibliográfica será seleccionada y agrupada según algunos ejes temáticos, donde podrá evidenciarse hipótesis explicativas que plantean a la transexualidad asociada al efecto *empuje-a-la-mujer*, así como también es pensada como una forma de *sinthome*, en otros se insinuarán como un intento de hacer existir La mujer, o bien como una psicosis no desencadenada, así mismo en contraste aparecen otros trabajos más recientes de analistas que cuestionan la premisa de la psicosis para todo transexual, sugiriendo que puede tratarse de una desmentida o incluso como una forma contemporánea de la histeria. Así mismo este recorrido recogerá un reciente eje temático sobre lo

trans, desarrollada particularmente por un grupo importante de analistas pertenecientes a la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).

Luego de ese recorrido en el que se puedan establecer los antecedentes más importantes para el abordaje de la transexualidad, será importante situar en la teoría psicoanalítica el problema de la diferencia sexual y la elección sexuada en Freud y Lacan como referencias obligadas en el campo psicoanalítico.

Para el psicoanálisis no es un *a priori* el ser hombre o mujer y tampoco es algo que esté predeterminado por la anatomía. De allí la importancia de extraer de los fundamentos teóricos en torno a la sexualidad humana que el psicoanálisis ha construido a lo largo de un siglo, los índices que permitan abordar el fenómeno de la transexualidad, así como poder situar respecto de dichos postulados teóricos, las preguntas que esta le plantea al psicoanálisis. Por ello será importante en la obra freudiana retomar la noción de bisexualidad, así como las consecuencias psíquicas de las diferencias sexuales anatómicas que permiten a Freud proponer una vía para la elección del que se reconocerá como varón y de la que se reconocerá como mujer, sin dejar de señalar que esto no implica una concordancia heterosexual en las elecciones de objeto posteriores en la vida de uno y otra. Así entonces desde principios del siglo XX, Freud se anticipaba respecto de la diversidad de la vida sexual humana a muchas tesis que hoy promulgan los estudios de género y la teoría Queer.

Por el lado de Lacan, encontramos en su insistencia, a partir de la obra freudiana, de elevar el falo al estatuto de significante que inscribe la diferencia sexual, más allá de lo anatómico, como un filón importante para arrojar luces sobre el fenómeno de la transexualidad. No menos lo será su elaboración lógica de las fórmulas de la sexuación, a partir de las cuales puede formalizar dos tesis que son solidarias entre sí: ~~La~~ mujer no existe y No hay relación/proporción sexual, siendo la segunda consecuencia de la primera. Justo en ese punto novedoso para la teoría psicoanalítica va

un paso más allá del impasse freudiano respecto de la sexualidad femenina, se resalta lo singular del goce femenino, un no-todo articulado al goce fálico como era inicialmente la apuesta freudiana.

Se arribará así al punto donde cabe la pregunta de si este goce opaco, Otro respecto del fálico, surge como una vía para interrogar la apuesta de la mujer transexual que bien puede intentar hacer existir La mujer (sin la tachadura sobre el artículo definido como propone Lacan) por la vía del ideal como en la mascarada, o bien ser presa del empuje-a-la-mujer y procurar hacerla existir en la vía de la certeza, o bien intentar ser Una mujer, una entre otras en un interés por lo singularmente femenino. Este es pues el recorrido que se propone para intentar dar respuesta a la pregunta de investigación.

En lo que respecta a la propuesta metodológica con la que se abordará este recorrido, ella supone una serie de elecciones tanto respecto de la caracterización del fenómeno, como de la bibliografía, así como de la escogencia de algunos testimonios de mujeres transexuales que hablan de su tránsito de hombre a mujer.

Para la presente investigación se ha decidido restringir el estudio a mujeres transexuales, es decir a nacidos varones y que se han realizado procedimientos médicos y/o quirúrgicos para su tránsito a mujer. La razón de ello es de un lado práctica toda vez que los datos epidemiológicos muestran una mayor incidencia de mujeres transexuales que en hombre transexuales. De otra parte, la mayoría de la bibliografía psicoanalítica se refiere a este tipo de casos. Ahora bien, desde el punto de vista teórico y clínico reviste mucha importancia pesquisar las preguntas que la transexualidad, y en particular las mujeres transexuales, le plantean al psicoanálisis. Este ha enseñado que lo femenino es un enigma. Múltiples intentos de respuesta sobre la sexualidad femenina han atravesado las reflexiones de los psicoanalistas. Consideramos que los casos de transexualidad femenina pueden también ser un modo de respuesta no solo a lo real del sexo, sino

en particular a lo enigmático del goce femenino. El deseo, la pretensión, la idea o en algunos casos la imposición a ser mujer cuando el sexo biológico de nacimiento es signado como masculino, puede generar un nuevo campo de indagación en torno a lo femenino.

Las consideraciones anteriores apuntarán a la importancia de indagar en el caso por caso los modos en que podría verificarse el vínculo entre la transexualidad femenina y el enigma que supone el goce femenino.

Ahora bien, siguiendo la indicación freudiana expuesta en la definición que da del psicoanálisis en su artículo de 1922 a partir de una tríada entre método, clínica y teoría, en la cual Freud (1922), señala que:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica (p. 231).

En esta definición consta de tres elementos fundamentales: uno metodológico, uno clínico y otro teórico. Una consideración ligera podría concluir que la teoría psicoanalítica es el efecto de un método de investigación aplicado a la clínica de la neurosis. No obstante, no es una relación lineal, pues los avances y modificaciones que la teoría ha ido teniendo a partir de la aplicación del método a la experiencia clínica, inciden directamente sobre los otros dos. De tal suerte que sería mejor pensar la relación entre estos tres aspectos como un anudamiento borromeo. Esto es, proponiendo a cada elemento de la definición como uno de los redondeles que, con su particular modo de anudamiento, característico, el cual implica que si uno se desata los otros dos también señalan, de donde podríamos concluir que ninguno es sin los otros dos.

El primer elemento de la definición implica que para que algo sea posible de abordar mediante el psicoanálisis, este debe tener la forma de un elemento que cumpla la condición de ser un proceso psíquico; el psicoanálisis sólo se ocupa de aquello que pueda tener esta condición. Así entonces el fenómeno de la transexualidad como tal es abordable por distintos campos, la medicina, la antropología, el derecho, la sociología, la sexología, los estudios de género, entre otros, no obstante ¿qué sería lo propiamente psicoanalítico de la transexualidad?

Freud realizó una elaboración sobre algunas de las consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica a partir de aspectos que ya había considerado sobre la bisexualidad psíquica, la castración, las identificaciones y a la elección de objeto. Lacan avanzó a partir de las ideas freudianas. Propone entonces su idea de una identificación sexuada o proceso de sexuación, apuntando a que un sujeto independientemente de su anatomía puede posicionarse como hombre o como mujer dependiendo esto de su articulación con el significante fálico y de la elección de goce.

Este postulado teórico señala entonces un camino que no es otro que el de la clínica donde en el uno por uno podrá leerse algo de la posición respecto al goce sexual que un sujeto que se denomine como transexual haya elegido de modo forzado como es lo relativo al goce sexual para cada *parlêtre* y cómo esta elección lo ha llevado a buscar las opciones médico-quirúrgicas y las consecuencias de estas para él. Ahora bien, la noción de clínica en psicoanálisis es amplia, pues no sólo hace referencia a la cura analítica en la que un sujeto que padece por las dificultades de su existencia se encuentra con un analista que aloja su demanda para interrogarla, sino también a otros escenarios donde una reflexión sobre los hechos clínicos es posible. Así, por ejemplo, los escritos autobiográficos en los que se relata el propio trasegar con un padecimiento subjetivo tal es el caso de *Las memorias de un enfermo nervioso* escrito por Daniel Paul Schreber a las que Freud les da el carácter de ser autobiográficamente descritas y hace de este texto un caso psicoanalítico y del

cual muchos otros analistas se han servido para pensar la psicosis. Lacan mismo se ocupó en varios momentos de su enseñanza de este escrito devenido caso clínico y señaló además la importancia de su estudio para la comprensión de la transexualidad. Nociones como la de *el-empuje-a-la-mujer* que parece estar articulada al fenómeno transexual, son herederas del trabajo de Lacan con la *Memorias* del presidente Schreber.

De otra parte, se encuentra como práctica común entre los analistas la de comentar los casos de colegas para sus investigaciones. La enseñanza de Lacan se sirvió de los casos de otros analistas, empezando por los del mismo Freud, para realizar análisis y reinterpretaciones, así como señalamientos y elaboraciones que le permitieron avanzar; señalando así la fructífera cantera de material clínico que hay allí y de las enseñanzas que es posible extraer. El uso del caso clínico en psicoanálisis puede tener diversos propósitos tales como “la ilustración de un punto de la teoría para confirmarla, una posible objeción a ella, la formulación de una pregunta para investigar un tema inédito, o también la transmisión de una particularidad clínica que puede convertirse en un nuevo paradigma” (Bassols, y otros, 2002).

El material clínico recogido por estas dos vías, y avalados por la tradición psicoanalítica, corresponderá a casos de mujeres transexuales. El tratamiento que se le dará a ambos tipos de material clínico supone una construcción, pues el caso no viene dado, implica un proceso de elaboración por parte del investigador de cara a los objetivos de la investigación en sus distintos momentos así que en ocasiones servirá como ilustración de un aspecto de la teoría, y en otros de puesta a prueba de esta o bien puede disparar nuevas hipótesis de trabajo (Azaretto, 2007).

Respecto al material teórico, se utilizará como herramienta auxiliar para el ordenamiento de las lecturas realizadas se utilizará el gestor de referencias y citas bibliográficas Mendeley (2020). El cual permite su clasificación y contrastación. Ahora en un aspecto más fundamental, la revisión

de conceptos que implica la elaboración teórica en torno al tema de la transexualidad, además de los que el material clínico vaya señalando como necesario, se propone una lectura en diversos tiempos: estos son la lectura intratextual, entendida como primera aproximación que intenta establecer lo que éste dice, seguida de la lectura intertextual y extratextual que implican la confrontación del primer tiempo con lo que otras referencias del mismo autor u otros autores elaboran al respecto (Pérez, 1997). El rendimiento de esta metodología de lectura supone en ocasiones que el campo referencial o doctrinal sea corregido, esto es que se produzcan cuestionamientos a la teoría que sirve como marco referencial (Pérez, 1997), si bien no es esta la principal pretensión de la presente investigación es importante dejar constancia de la potencia del instrumento de lectura. Esta metodología de lectura se encuentra regida por un proceder ético de respeto al texto, en el sentido de darle dignidad de que allí hay algo valioso que extraer con la lectura.

La apuesta final es porque este trabajo pueda contribuir a arrojar luces sobre un fenómeno de época, el cual plantea interrogantes importantes no sólo para el psicoanálisis sino a las formas del vínculo social. Como fruto del recorrido puede verse no solo que el psicoanálisis puede encontrar en su acervo teórico y clínico elementos para estar a la altura de los desafíos que esta expresión contemporánea del malestar sexual plantea, sino que también y contrario a lo expuesto por muchos de sus críticos, particularmente aquellos que se ubican del lado de las teorías de género, puede mostrarse como un antecesor lógico de las tesis sobre la diversidad sexual. Si la anatomía no es destino, si hombre y mujer son significantes, y si no es posible hacer cópula entre un sexo fálico y Otro no-todo fálico, no puede endilgársele ser colonialista, ni heteronormativo, ni tampoco binario.

En suma, la apuesta ética del psicoanálisis se impone para pensar a las mujeres transexuales una por una.

1 Antecedentes, actualidad y con-textos del debate en torno a la transexualidad

El prefijo *trans*, proviene del latín y hace referencia a lo que va más allá, a lo que atraviesa, o a lo que está del otro lado. El mismo hace parte de muchos vocablos en español que dan cuenta de ese tránsito de un lado a otro: transcender, transformarse etc. En la actualidad, la significativa diversidad sexual ha tomado este prefijo como una expresión en sí misma, y apuntala así su crítica a lo que definen como binarismo y la heteronormatividad, de tal suerte que hoy el uso de la expresión “trans” incluye a aquellos que se perciben a sí mismos como en un tránsito desde un sexo con el que nacieron a otro sexo, bien que también se usa como una generalidad de una sexualidad en constante tránsito.

Para los fines de la presente investigación se propone la siguiente definición operativa de la transexualidad la cual implica el deseo, la idea, la certeza, o en ocasiones la imposición, de que se pertenece a un sexo distinto del asignado al nacer, en ausencia de ambigüedad anatómica. Ello se acompaña de un rechazo a los genitales, la búsqueda imperiosa de la modificación de la imagen del cuerpo, con frecuencia incluyendo la cirugía de reasignación genital, así como del reconocimiento legal por parte del Estado de su nueva identidad de género.

Esta definición comporta apartes de la definición clásica acogida tanto por los sistemas clasificatorios DSM (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014) y CIE (Organización Mundial de la Salud, 2018), y que en gran medida se deriva de los trabajos clásicos de Stoller (1968), y Benjamin (Levine, *et al.* 1999) respectivamente.

Pero esta definición también recoge elementos que se han ido decantando de la propia investigación. Los términos deseo, idea, certeza, imposición, desglosan algunos de los hechos clínicos en testimonios de diferentes transexuales. Evidentemente no es indiferente que la opción de devenir mujer en el caso de las mujeres transexuales población objeto de esta investigación,

provenza de un deseo apuntalado en la pregunta por la identidad sexual propia de cada sujeto en una época donde el discurso social habla abiertamente e incluso de modo sugerente sobre la diversidad sexual. Tampoco lo es si esta cuestión sobre la identidad sexual tenga su resorte en una certeza de ser mujer o provenza de una imposición o mandato del Otro como en el caso de algunas psicosis.

Es importante descartar en estos casos de transexualidad, los que provienen de una ambigüedad anatómica como es el caso de la intersexualidad antaño conocida como hermafroditismo. Aquí evidentemente hay un real del organismo que se impone y con lo cual el sujeto habrá de tomar posición.

El rechazo de los genitales de nacimiento es una característica común en los transexuales, en lo cual se diferencian de los llamados transgéneros ya que en estos últimos conservan los genitales de origen como parte de su imagen corporal intentando hacer existir la habitual fantasía masculina de las mujeres con pene. Esto sin duda no es la apuesta de las mujeres transexuales en las cuales hay evidentemente una búsqueda de la modificación de la anatomía dando como resultado la modificación de la imagen del cuerpo, facilitado hoy en día por los avances en las técnicas quirúrgicas y en los tratamientos hormonales, los cuales permitieron que el fenómeno de la transexualidad haya emergido como lo conocemos hoy.

Quizá sea procedente una breve descripción de los procedimientos médico quirúrgicos ofertados a quienes demanda una reasignación genital. Si bien estos procedimientos empiezan con experimentos a comienzos del siglo XX, no es hasta mediados de ese siglo cuando se empieza a refinar la técnica quirúrgica acompañada de la terapia hormonal. Esta última en el caso del tránsito de varón a mujer supone unos bloqueadores de testosterona y un reemplazo con estrógeno, lo cual va produciendo ciertos cambios en el cuerpo. En cuanto a la cirugía de reasignación genital (CRG,

término que usaremos en esta investigación), o cirugía de afirmación genital, llamada anteriormente como cirugía de cambio de sexo, implica una serie de técnicas quirúrgicas que se han ido mejorando con los años y la experiencia acumulada por los distintos equipos quirúrgicos que la realizan. En general este grupo de procedimientos que habitualmente se realizan en un mismo tiempo quirúrgico suponen una orquidectomía, o extracción de los testículos y luego una construcción de una vagina y un clítoris. Estos dos últimos pasos se conocen como vaginoplastia, la cual pueden ser en la actualidad realizada por tres técnicas distintas: vaginoplastia por inversión peneana, la vaginoplastia por injerto y la colovaginoplastia. La vaginoplastia por inversión peneana se lleva a cabo cuando el tamaño, el grosor, la longitud y la calidad de la piel del pene permite realizar un túnel vaginal con una anchura y unas dimensiones suficientes para mantener relaciones sexuales con normalidad. La colonovaginoplastia se realiza cuando el pene es pequeño o ha habido una circuncisión importante previa a la intervención de vaginoplastia. También se da cuando ha habido una falta de desarrollo del pene como consecuencia del uso de inhibidores hormonales durante la etapa previa a la pubertad. En estos casos, la técnica de inversión peneana está desaconsejada, ya que la profundidad vaginal sería muy poca y no permitiría a la mujer trans tener una vida sexual con penetración satisfactoria. La técnica que implica un injerto se realiza cuando se da la circunstancia que la mujer trans no tiene un pene de dimensiones adecuadas para una inversión peneana satisfactoria, pero que tampoco requiere de una colovaginoplastia, se puede optar por realizar lo que conocemos como vaginoplastia con injerto que permitirá conseguir una vagina de una profundidad y unas dimensiones satisfactorias sin necesidad de acudir a la técnica de colgajo rectosigmoidal pediculado. (IM Gender, 2021)

Por último, esta definición comporta igualmente los cambios que las legislaciones de los distintos estados han ido teniendo en materia de derechos sexuales y reproductivos particularmente

en lo que va del presente siglo. Para muchos transexuales el reconocimiento de Otro, recibir de él un nombre simbólicamente sancionado como que pertenece al sexo aspirado es necesario y en ocasiones suficiente para pacificar su premura en que se dé la transición.

Corresponde ahora adentrarse en la exploración de los diferentes campos que se han ocupado de la transexualidad. La pregunta por la sexualidad de los humanos es tan antigua como la humanidad misma, mitos y referentes simbólicos de distintas culturas han intentado dar su explicación a lo real del sexo. En tiempos más recientes la medicina, los estudios de género y por supuesto el psicoanálisis también ha abordado la complejidad y los interrogantes que plantea la transexualidad.

1.1 Antropológicos y mitológicos

1.1.1 Mitología

La mitología griega está llena de alusiones a las metamorfosis de distintos seres: dioses que se transforman en animales, mortales que son transformados en plantas o rocas etc. Algunos de estos relatos aluden a la metamorfosis del sexo, quizá en un intento de explicar la ambigüedad sexual presente en los humanos y producto de la desnaturalización del instinto por el lenguaje. Entre ellos se pueden destacar algunos que revisten interés para la presente investigación.

Hermafrodita: Originalmente Hermafrodito, hijo de Hermes y Afrodita, de allí su nombre. Este hijo de dioses es abandonado por su madre en Ida y dejado al cuidado de unas ninfas. A sus quince años deja a sus cuidadoras y se va a conocer el mundo. Llega a un lago de aguas cristalinas donde decide bañarse desnudo. La ninfa Sálmacis una de las náyades, lo observa y queda preñada de él, entra a las aguas del lago y se abraza fuertemente al joven quien había heredado la belleza de su madre. En ese momento suplica a los dioses “Por mucho que luches, malvado, no te escaparás; os pido, dioses, que ordenéis que ni un solo día se despegue este de mí, ni yo de él”

(Ovidio, 2008, p. 380). La súplica es escuchada y ambos se funden en un solo cuerpo de forma tal que:

Como uno que junta dos ramas bajo una única corteza, las ve crecer unidas y engordar al mismo tiempo, así, cuando sus miembros se enlazaron en indisoluble abrazo, ya no son dos, sino una forma doble, de manera que ya no puede llamarse mujer ni tampoco muchacho, no se parece ni a una ni a otro y se parece a los dos (Ovidio, 2008, p. 381).

El joven ahora habiendo feminizado parte de su cuerpo solicita a sus padres “Conceded este deseo a vuestro hijo, oh, padre y madre, pues llevo el nombre de ambos; quienquiera que a esta fuente entre como hombre, que salga medio macho, y se afemine de repente al entrar en contacto con sus ondas” (Ovidio, 2008, p. 381). Hermes y Afrodita conceden esta petición a su hijo ahora nombrada Hermafrodita y desde entonces todo aquel hombre que se bañara en esas aguas se feminizaría.

El mito de Hermafrodita podría aplicarse mejor a los casos de la hoy denominada intersexualidad y cuya causa es biológica. La etiología de esta condición es diversa y hay distintas condiciones orgánicas que explican las distintas variantes, las cuales incluyen lo relativo al sexo cromosómico, así como alteraciones genéticas que implican una alteración endocrina, o incluso tumores en las glándulas encargadas de producir las hormonas sexuales (Gorali, 2007). Resultando de ello una amplia variedad de situaciones que pueden llevar a la intersexualidad.

No obstante, no puede olvidarse que el término hermafroditismo se usó hasta finales del siglo XX para nombrar esta forma de ambigüedad, y que fue usado por los primeros clínicos que se ocuparon de casos que hoy identificaríamos como transexualidad. Así por ejemplo Krafft-Ebing hablaba de términos como hermafroditismo psicosexual, y de metamorfosis sexual paranoica (Millot, 1984, p. 17). Igualmente, el trabajo clásico de Stoller (1968), que se comentará más

adelante señala como uno de sus hallazgos importantes el poder hacer una clara clínica diferencial entre el hermafroditismo (intersexualidad) y los casos de transexualidad. De hecho, la definición que plantea este autor señala como el hermafroditismo es excluyente del diagnóstico de transexualidad (o transexualismo como se nombraba en el siglo XX). Para Stoller (1968), el primero era claramente de origen biológico, mientras que a la transexualidad le asignaba una psicogénesis basada en el vínculo feminizante con la madre

El mito tiene interés para nuestra investigación no solo porque da cuenta del modo en el que la cultura de la Grecia antigua concebía los fenómenos de ambigüedad sexual, sino porque igualmente alude en la última parte del mito, a la feminización de todo hombre que se bañaran en esas aguas. De este modo quizá aquella cultura pudo entender no solo la experiencia intersexual, sino también el que un hombre pudiera devenir mujer.

Tiresias: El adivino Tiresias, según cuenta Ovidio (2008), nacido hombre, se convirtió en mujer durante un periodo de siete años al separar a dos serpientes que copulaban. Tiresias recupera su sexo masculino cuando nuevamente encuentra a las serpientes en cópula y vuelve a separarlas. En una disputa entre Zeus y Hera respecto de quién gozaba más en el sexo si hombres o mujeres, acuden a Tiresias que tendría el saber sobre ambas experiencias. Este resolvió el dilema declarando «De diez partes un hombre solamente goza de una». Hera enojada le castiga quitándole la visión, y Zeus en compensación le da el don de la adivinación. El castigo de Hera llama la atención, pues Tiresias ha develado algo que al parecer se ha de mantener oculto: el enigma sobre el goce femenino. El develar esta desproporción entre los sexos, a Tiresias le costará su visión, siendo a partir de ahí conocido como el in-vidente, el adivino ciego. Quizá pueda establecerse un nexo entre

la des-proporción entre los sexos develada por Tiresias y la tesis lacaniana de una no-proporción entre los sexos, o más precisamente entre los goces sexuales: el Uno fálico y el Otro goce³.

El andrógino: En el texto de Platón titulado *El Banquete*, donde distintos oradores se reúnen para hablar de Eros, surge en la intervención de Aristófanes la alusión a un curioso ser, el Andrógino, de forma redondeada el cual poseía

[...] La espalda a los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho [...] Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna pues también la luna participa de uno y de otro. Preciosamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores (Platón, 1988, p. 223).

Estos seres sin diferencia sexual y completos detonaron la furia de los dioses quienes, enterados de sus pretensiones de combatirlos, decidieron dividirlos a la mitad. Zeus toma la vocería y dice:

Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos. de nuevo, dijo, los cortaré

³ Esto será retomado en el Capítulo 3 Los aportes de Lacan sobre la función fálica y la sexuación

en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna (Platón, 1988, p. 224)

Esta intervención de Zeus fue diezmando la población de estas mitades separadas, pues al no encontrar a su otra mitad, se desolaban. El mismo Zeus se compadece de ellos y reubica su sexo, que había quedado a sus espaldas y su reproducción implicaba enterrar los genitales y parir en la tierra como las cigarras. La reubicación de los genitales permitió que

[...] Mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que, si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida (Platón, 1988, p. 225).

Aristófanes prosigue en su discurso señalando cómo a partir de ese momento se produce cierta organización de las modalidades de encuentro entre los sexos

En consecuencia, cuantos hombres son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres y de este género proceden también las lesbianas. Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza (Platón, 1988, p. 226).

Puede observarse cómo a través de estos mitos, el mundo griego podía organizar las prácticas sexuales, así como explicar la diversidad sexual, en una concepción no necesariamente binaria sobre los sexos y tampoco restringida a la anatomía como destino. Un orden simbólico establecido por un Padre, Zeus, que reglaba para los mortales las modalidades de goce admitido, bien que él y algunos otros dioses estuvieran excluidos de dicha regulación.

El conocimiento de estos mitos no fue ajeno a Freud, quien encontró en ellos alusiones a sus teorizaciones sobre la sexualidad humana. En una elaboración en torno a lo insoportable de la castración materna, alude a cómo la mitología tanto egipcia como griega hablaba de estas representaciones de la ambigüedad sexual

La mitología puede informarnos de que la figura andrógina, la reunión de caracteres sexuales masculinos y femeninos, no era exclusiva de Mut; la tenían asimismo otras divinidades, como Isis y Hathor, pero estas quizá sólo en la medida en que también poseían naturaleza materna y estaban fusionadas con Mut. Nos enseña, además, que otras divinidades de los egipcios, como Neith de Sais, desde la que se desarrolló más tarde la Atenea de los griegos, fueron concebidas en su origen como andróginas, es decir, hermafroditas, y que esto mismo era válido para los dioses griegos, en particular los del círculo de Dioniso, pero también para Afrodita, limitada más tarde al carácter de diosa femenina del amor. Y acaso la mitología intentó después explicarnos que el falo adosado al cuerpo femenino estaba destinado a significar la fuerza creadora primordial de la naturaleza, y que todas estas figuras divinas hermafroditas expresan la idea de que sólo la reunión de macho y hembra es capaz de proporcionar una figuración digna de la perfección divina. Pero ninguna de estas puntualizaciones nos aclara el enigma psicológico de que a la fantasía de los seres humanos no le escandalice dotar del signo de la fuerza viril, lo opuesto a la

maternidad, a una figura en que supuestamente se corporizaría la esencia de la madre (Freud, 1909, p. 88).

Otras mitologías como la egipcia, tal como lo señala Freud, también aluden en ella a seres que tienen los dos sexos o transitan entre ellos. Lo cual da cuenta de que la interrogación por la diferencia sexual, así como por decirse de uno u otro sexo acompañan a la humanidad desde épocas remotas. Así mismo, Freud mantiene la interrogación sobre las razones por las cuales se mantiene en lo psíquico la idea de la ambigüedad, del borramiento de la diferencia sexual, es decir de los intentos de borrar la castración.

Sin duda podrían encontrarse aún más referencias a las distintas mitologías concernientes a estos asuntos de la diferencia sexual, pero tal indagación excede el propósito de nuestra indagación, y el sentido de traerlos acá ya está cumplido, como era el de poner en evidencia cómo la pregunta por la diversidad sexual y por cómo un hombre deviene mujer, no es un tema restringido a la contemporaneidad. Pasaremos a recoger algunos testimonios realizados por la antropología, donde se puede evidenciar cómo algunos pueblos han tratado el tema de la ambigüedad sexual y en especial la transexualidad

1.1.2 Antropológicos

La pretensión en este apartado es recopilar algunos testimonios que, gracias a estudios antropológicos, se conocen respecto a pueblos no occidentalizados, los cuales recogen tradiciones e interpretaciones en torno a la ambigüedad sexual y al tránsito entre los sexos.

1.1.2.1 Hijras

En la India encontramos a las Hijras, una tradición que se remonta a una época mítica de 20.000 años atrás. Una de las versiones de su origen relata que el dios Krishna se transforma en

mujer para dar consuelo a un joven guerrero de nombre Aravan, quien se lamentaba por tener que morir en la batalla sin haber estado con una mujer. Las hijras se nombran como de un tercer sexo, no se identifican como homosexuales o transexuales, algunas son intersexuales y otras se han mutilado los genitales masculinos como parte de un ritual. Ambas condiciones las convierte en infértiles y por tanto pasibles de sacralización. Si no pueden procrear la tradición las ubica como poseedoras de poderes místicos en relación con la fecundidad. Ellas podrían facilitar la fertilidad de una pareja o bien maldecirla en determinadas circunstancias. (Cobos, 2018)

La misma religión hindú, muestra una tendencia a no normativizar los sexos; así muchos de sus dioses son en ocasiones masculinos o femeninos, es decir sin un sexo definido. Las Hijras ocuparon un lugar importante en la cultura hindú hasta la llegada del Imperio Británico, cuando fueron relegadas y apartadas de la sociedad, pues estas prácticas no eran bien vistas por la moral de sus colonizadores. Luego de la salida de los ingleses en la segunda mitad del siglo XX, las Hijras han, poco a poco, vuelto a encontrar un lugar en la sociedad.

1.1.2.1 Inuits

El término Inuit se aplica genéricamente a los habitantes de la zona ártica de Norte América, bien que hay distintas tribus. No obstante, comparten un rasgo muy interesante en cuanto a la asignación del sexo de los recién nacidos. El feto para los Inuits es muy sensible llegando incluso a poder cambiar de sexo como respuesta a alguna alteración de su entorno (Bilbao & Nicholls, 2019). Entre las razones que esta cultura aduce para el cambio de sexo al nacer, está el parto en presentación podálica o de nalgas. También puede ser una alteración en el ritual del parto, pues la partera debe tocar el pubis del recién nacido para verificar su sexo de nacimiento y no perderlo de vista mientras lo aseá pues puede cambiar de sexo, así mismo puede suceder que alguien interrumpa el ritual del parto y gracias a la sensibilidad del feto este mute de sexo. Otra forma de que esta

transformación suceda es debido a que en una familia haya demasiados hijos de un mismo sexo, los padres pueden criar a su nuevo hijo según el sexo que equilibre la composición familiar. Igualmente, al llegar a la pubertad alguien de sexo masculino que fue criado como mujer puede tornarse hombre o una mujer criada como varón, luego de su primera menstruación puede empezar a vestir ropas femeninas y seguir su vida como mujer.

1.1.2.3 Buguis

Quienes habitan en la región de Sulaswesi en Indonesia donde se dan hasta cinco géneros distintos: makkunrai (mujer femenina), oroani (hombre masculino), calalai (hombre femenino), calabai (mujer masculina), los bissu, identidades mixtas y no permanentes (Techeira, 2014). En esta comunidad el género no está determinado por la anatomía, sino por los modos de comportarse de cada individuo, así como por sus intereses

1.1.2.4 Rarámuris

De la región de Chihuahua México, quienes admiten un tercer género, los denominados *nawikis*, los cuales pueden existir “mes a mes”, esto es, que su identidad de género varía en función de los ciclos lunares, que además también regulan los ciclos menstruales de las mujeres. Algunas *nawkis* biológicamente femeninas viven en pareja con otra mujer, uniones estables que perduran en el tiempo de forma considerable (Gómez, 2010).

Podríamos seguir reseñando otras comunidades en las que también se pueden encontrar diferentes teorías para explicar las diversidades sexuales, pero ello excede el enfoque de la presente investigación. Lo que es importante resaltar es cómo en estas comunidades hay un intento de comprensión de los modos en que un sujeto puede transitar entre los sexos acorde a la “moral sexual cultural” que les es propia a su sistema de creencias y donde lo que en occidente se llamaría

transexualidad/transgenerismo, no es motivo de censura social, sino que en la mayoría de estas comunidades tiene una función social.

1.2 El ámbito médico-psiquiátrico

Reuniremos bajo este apartado algunas referencias con las que el saber médico-psiquiátrico ha abordado la transexualidad particularmente desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Este es un aspecto sin duda importante, pues de una parte fue el discurso médico el que en principio acuña el término de transexualismo hacia mediados del siglo XX y sin duda la medicina ha tenido su cuota en la forma en que hoy se presenta la transexualidad, pues es ella quien ha ofertado los procedimientos para realizar el tránsito entre los sexos, a través de hormonoterapia y cirugías. Se podrá evidenciar igualmente en este apartado cómo el activismo de los grupos LGBTIQ+ ha abogado por la despatologización psiquiátrica, simultáneamente con la promoción de los procedimientos médicos para el tránsito anhelado.

1.2.1 Los sexólogos contemporáneos de Freud

Para la cultura occidental, marcada en el siglo XIX por la moral victoriana, muchas prácticas sexuales, diferentes a la cópula entre hombre y mujer y que buscara como finalidad a la reproducción, eran consideradas degeneraciones o aberraciones de lo humano. Estas prácticas de la sexualidad fueron acuñadas bajo el nombre de perversiones con un tinte claramente moralista por parte de los primeros sexólogos que abordaron el tema, entre los que cabe destacar a Richard Von Krafft-Ebing quien en 1886 publicó su célebre texto *Psicopathia Sexualis*, a partir del estudio de varios casos recogidos en hospitales, cárceles y manicomios, los cuales publicó con descripciones minuciosas. Bautizó distintas conductas sexuales tales como fetichismo, sadismo y masoquismo e intentó explicar las desviaciones sexuales a partir de elementos de la herencia y la masturbación (Krafft-Ebing, 1894).

Krafft- Ebing, ubicaba lo que hoy denominamos transexualidad como un fenómeno clínico integrante de uno de los grados de la inversión sexual (como se conocía en aquella época a la homosexualidad), el cual podía ir desde un hermafroditismo psicosexual, hasta la metamorfosis sexual paranoica (Milot, 1984, p. 17).

Así por ejemplo dentro de esa clasificación por grados de la homosexualidad adquirida, Krafft-Ebing ubica varios cuadros que llaman la atención en relación con la transexualidad. Allí se encuentra en el segundo grado la Eviración y *Defeminización*, los cuales hacen referencia a la transformación de la personalidad del hombre en mujer y

El paciente experimenta un profundo cambio de carácter, particularmente en sus sentimientos e inclinaciones, que se convierten en los de una mujer. Después de esto, él también se siente mujer durante el acto sexual, sólo desea la indulgencia sexual pasiva y, en determinadas circunstancias, se hunde hasta el nivel de una prostituta (Krafft-Ebing, 1894, p. 197).

Y en el grado tres y cuatro ubica la metamorfosis sexual paranoica, la cual define como

Una última etapa posible en este proceso de enfermedad es la ilusión de una transformación del sexo. Surge sobre la base de la neurastenia sexual que se ha convertido en neurastenia universal, lo que resulta en una enfermedad mental la paranoia. (Krafft-Ebing, 1894, p. 216).

Cabe recordar que para la época del trabajo de Krafft-Ebing, la diferencia entre psicosis y neurosis no es tan precisa y más bien marcan una continuidad según el grado de enajenación. No obstante, muchos de los casos reportados por este psiquiatra en torno a estas transformaciones y la certeza de pertenecer a otro sexo pueden ubicarse como psicosis. Así mismo, es evidente que al no existir la categoría de transexualismo, la cual surgirá medio siglo más tarde, todas estas

manifestaciones de lo que hoy se consideraría bajo el espectro de sexualidad diversa (LGBTIQ+) estaban inmersas en el ámbito de la homosexualidad o inversión, la cual no solo tenía una connotación moral negativa, sino que además era un delito perseguido penalmente, de allí que muchos de los casos descritos en el texto de este autor hayan sido recogidos en cárceles.

De otra parte, Magnus Hirschfeld, en su defensa sobre la homosexualidad, introduce una diferencia entre esta y el travestismo, incluyendo allí al posterior transexualismo bajo el término de “transexual psíquico” (Castel, 2001) bien que fue pionero en la búsqueda de realizar las intervenciones en el sentido buscado por estos pacientes (Alby, 1956), así por ejemplo es a partir de sus investigaciones con su grupo que surgen las primeras propuestas de intervención quirúrgica con poco éxito. Uno de sus alumnos será quien realice la cirugía de reasignación genital al pintor Einar Wegener conocido como Lili Elbe y quien tras repetidas intervenciones fallece por una complicación posoperatoria en su afán de que le fuera implantado un útero para poder completar su transformación en mujer.

En contrapartida con Hirschfeld, se encuentra Havelock Ellis, quien llamó a la transexualidad como “eonismo” y la describió como una “inversión sexo-estética” que conducía a una persona a sentirse como persona del sexo opuesto y la diferenció de la “inversión sexual” que significaba un impulso sexual, orgánico e innato, hacia el mismo sexo. (Romi, 2017).

Las tesis de estos sexólogos, sumadas al descubrimiento entre los años 20 y 30 de la teoría hormonal, al igual que los desarrollos de la cirugía plástica a partir de la Gran guerra, que permitieron pensar el sexo como determinado por las hormonas de una parte y la posibilidad de implantar ovarios extraído de histéricas, o reconstruir penes mutilados en las batallas, hace que no se considere asunto de psiquiatras y menos de psicoanalistas el fenómeno transexual. De tal suerte que la respuesta a la demanda por una cirugía que resolviera el sentimiento de pertenecer a un sexo

distinto al anatómico es resuelta por las tesis de un estatuto hormonal que rige la vivencia mental, siendo así innecesario interrogar la demanda en cuanto tal, pues la prueba está en la convicción subjetiva del paciente de hacerse operar (Castel, 2001)

1.2.2 La Psychopathia transexualis de Cauldwell

Un poco más adelante en el siglo XX, Cauldwell médico sexólogo e investigador en 1949 será quien irá a dar forma al concepto de transexualidad. Particularmente no será a partir de mujeres transexuales estadísticamente más comunes, sino a partir de un caso de una joven mujer que buscaba desesperadamente ser un hombre y procuraba que se le hiciese una cirugía en la que le extirparan los senos, los ovarios, le cerraran la vagina y le hicieran un pene (Cauldwell, 2001). En esta parte del siglo XX, aún no se realizaban con éxito quirúrgico este tipo de intervenciones y menos aun las que apuntaban a una transición de mujer a hombre. Cauldwell (2001), acuña el término de *Psychopathia Transexualis*, para la descripción de este caso, y el cual no duda en enfatizar como un estado de enfermedad mental atribuible a condiciones hereditarias y a un ambiente infantil desfavorable, en el que, al no alcanzar el desarrollo biológico y sexual adecuado, se da una condición psicológica que él nombra como deficitaria. Para este autor, esta condición psicológica sería la enfermedad, la psicopatía.

1.2.3 Un error de la naturaleza: Alby

Lacan cita recurrentemente en las pocas veces que se refiere a la transexualidad, el trabajo del psiquiatra Jean Alby quien realiza su tesis doctoral sobre el transexualismo, en 1956. La tesis de Alby es contemporánea de las primeras cirugías exitosas en términos médicos, realizadas a transexuales y lideradas por los trabajos del endocrinólogo Harry Benjamin, en Estados Unidos y de Christian Hamburger cirujano en Dinamarca. Cauldwell unos años antes ya le había dado carta de ciudadanía a la transexualidad separándola claramente de la homosexualidad y del travestismo

Alby (1956), habla en su texto de la demanda de los transexuales considerando su caso por parte de aquellos como un *error de la naturaleza*. Esta expresión que Alby recoge de sus pacientes evoca otra que aparece en los trabajos de un abanderado de la causa homosexual y quien es citado por Freud en el primero de sus Tres ensayos de teoría sexual, nos referimos a Karl Ulrichs y sus tesis sobre el uranismo donde consigna la frase “*anima muliebris virili corpore inclusa*” Un alma de mujer encerrada en un cuerpo de hombre (Freud, 1905/1976, p. 130). Frase que como señala Alby es retomada, y aún hoy lo es, por muchos transexuales, lo que para ellos señala un evidente error de la naturaleza y que por ende la técnica médica podría y debería corregir.

El estudio de Alby se basa en cuatro casos que atiende en un hospital, tres de mujeres transexuales y uno de un hombre transexual. En ellos señala la certeza de estos pacientes de pertenecer a un sexo distinto del que su anatomía señalaba, en los tres primeros casos describe el rechazo a las manifestaciones de la virilidad, con fantasías de mutilación, incluso con actos automutilatorios, así como la interpretación delirante de algunas otras manifestaciones como las poluciones nocturnas las cuales era descritas por estos pacientes como alguna secreción femenina, no obstante había la insistencia de retirar quirúrgicamente el órgano repudiado: “todo estaría mucho mejor si “esto” me fuera quitado; yo me sentiría por fin apropiado” (Alby, 1956, p. 3) . En los casos describe que la experiencia de ser mujer aparecía ya en la infancia de estos sujetos y en aquellos que reprimieron estas ideas llevando una vida heterosexual adoptaban una posición pasiva en los encuentros sexuales en los que fantaseaban que “invertían el sexo de su partenaire, y se imaginan ser penetrados como una mujer y sentir las sensaciones orgásmicas de éstas” (Alby, 1956, p. 4), no obstante esta vía heterosexual no prosperaba, pues se imponía una repulsa al contacto sexual con una mujer. Luego de esta fase, nos dice Alby (1956), surge un periodo de travestismo, seguido del deseo de transformación. Este autor realiza una discusión entre la posición del

transexual y la del homosexual. Señala que, si bien es observable que haya habido unas experiencias homosexuales, en ellas “se niegan entonces a aceptar una realización homosexual mientras no se transformen en mujeres y recusan con indignación la etiqueta de homosexual” (Alby, 1956, p. 5). Así mismo, traza una línea divisoria entre el travestismo y la transexualidad; a su observación el travesti procura un reconocimiento de su imagen femenina, sin renunciar a la pertenencia a su sexo de nacimiento, mientras que para el transexual “es necesario satisfacer un deseo avasallador de cambiar todo el estado sexual al mismo tiempo que se instala en él el sentimiento de ser una mujer en un cuerpo de hombre; no se trata más de un juego, él se siente y se quiere mujer.” (Alby, 1956, p. 6)

Una vez señaladas estas diferencias clínicas, Alby se interroga por si es posible ubicar a estos sujetos como neuróticos, perversos o psicóticos. Para él hay elementos claros de cada estructura. De la neurosis Alby (1956), encuentra aspectos como “la inhibición, la pasividad, los síntomas histéricos, la ansiedad, ciertas tendencias compulsivas” (p. 7). De la perversión encuentra que, si esta se relaciona con el “sentido de una satisfacción sexual según un modo regresivo o arcaico con el asentimiento del yo del sujeto, se puede admitir el transexualismo como una perversión.” (p. 7) Pero enseguida aclara que la semiología presentada por los sujetos de su estudio no puede reducirse a eso, pues otra serie de fenómenos clínicos como la certeza de pertenecer a otro sexo, las ideas de transformación corporal así como “la molestia y el rechazo experimentados en un lugar de su cuerpo los emparentan con los hipocondríacos y la reivindicación con los paranoicos” y por ende en mayor cercanía con la hipótesis de la psicosis. Lo anterior lleva a concluir a Alby (1956), que “El aspecto perverso, neurótico o psicótico, puede ser prevalente según los sujetos y el momento considerado de su historia” (p. 8).

Respecto de la génesis de la transexualidad, Alby desdeña las hipótesis biológicas, y describe aspectos del ambiente familiar que encontró los sujetos de su estudio, padres ausentes que no sirvieron de modelos identificatorios, madres feminizantes y sobreprotectoras, pero concluye que estas estructuras familiares también son comunes en muchos homosexuales sin que sea posible entonces explicar la especificidad de cómo unos devendrían homosexuales y otros transexuales. La fórmula padre ausente, madre sobreprotectora es bastante frecuente en los psiquiatras de orientación dinámica como parece haber sido Alby y es heredera de los trabajos de la escuela inglesa de psicoanálisis.

1.2.4 La feminidad primordial: Stoller

Debemos al psicoanalista y psiquiatra Robert Stoller el primer estudio riguroso sobre el transexualismo. En su trabajo *Sexo y género* de 1968 introduce la noción de género la cual define como: “un término que tiene connotaciones psicológicas y culturales más que biológicas; si los términos adecuados para el sexo son varón y hembra, los correspondientes al género son masculino y femenino y estos últimos pueden ser bastante independientes del sexo biológico”. (Stoller, 1968, p. 187) de donde seguirán los denominados estudios de género y la corriente Queer. Si bien es el endocrinólogo Harry Benjamin quien acuña el término de transexualismo, es Stoller quien en realidad lo desarrolla clínicamente y lo definió como

La convicción de un sujeto biológicamente normal, de pertenecer al otro sexo; en el adulto a esta creencia le acompaña en nuestros días, la demanda de intervención quirúrgica y endocrinológica para modificar la apariencia anatómica en el sentido del otro sexo. (Stoller, 1968; como se citó en Lafuente, 2016, p. 89).

Stoller separó el transexualismo del hermafroditismo, así como de la homosexualidad y el travestismo. Siguiendo la orientación psicoanalítica de las relaciones objetales, señaló que en

muchos transexuales influía la relación simbiótica con la madre, en la que se produciría una identificación muy fuerte a esta (Lafuente, 2016). Así mismo, para Stoller (1968), la mayoría de sus pacientes transexuales no era tan evidente la relación entre transexualismo y psicosis, a pesar de que intuía que algunas psicosis se desencadenaban luego de la cirugía de reasignación de sexo. El descartar la psicosis como diagnóstico inicial lo basaba en la observación según la cual la mayoría de estos sujetos mantenían una integridad de su integración social.

A diferencia de Freud quien sostenía la idea de una bisexualidad constitucional, en Stoller se encuentra la idea de una identidad de género nuclear, la cual sería fruto de una combinatoria de aspectos entre los cuales resalta: Un empuje biológico a ser varón o hembra, la asignación de sexo por médicos y padres al nacer, la influencia de las actitudes de los padres, especialmente la madre en relación con la interpretación del sexo del bebé, el desarrollo del ego corporal en el que las sensaciones genitales permitirían al sujeto hacerse una idea de si es niño o niña. Para Stoller (1968), esta identidad nuclear es anterior al Edipo y la castración solo incidiría sobre ella, no creándola. La idea de una identidad de género nuclear implicaba además para Stoller la premisa de una feminidad primordial por ser la madre una parte del cuerpo propio, (que sigue la idea de la simbiosis), y establecería el fundamento para el sentido de feminidad de un bebé. Ello implicaría para la niña una vía más firme hacia la feminidad, mientras que para el niño sería un camino más complejo: el de la conquista de una masculinidad, toda vez que en su identidad de género nuclear estaría ya esta identificación-fusión con la madre, es decir con una mujer. Así entonces para Stoller, dependería de cómo la madre permita o no la separación de su hijo de esta fase inicial simbiótica, para que el niño en su vida adulta pueda llegar a tener o no perturbaciones en su masculinidad (Stoller, 1968, p. 35)

La idea de una feminidad primordial propuesta por Stoller basada en la noción de *imprinting* de la etología, es insuficiente pues si esta identificación primordial a la madre incidiera en esa modelación del psiquismo para que se asuma una identidad de género femenina por identificación, no contemplaría los casos en los que los bebés son criados por sus padres, así como los múltiples casos en los que mujeres criadas por madres rechazan su feminidad y no se establecen fácilmente en ella como presupuestaba Stoller a partir de esa feminidad primordial. Como puede evidenciarse esta propuesta es opuesta a la de Freud, para quien era a la niña a quien le correspondía hacer el tránsito más difícil hacia la feminidad toda vez que debía realizar el cambio de objeto (de la madre al padre), y afrontar el *penisneid*. Como se sabe, esta tesis de Freud fue el centro de las disputas de los movimientos feministas contra la teoría freudiana. De allí que las ideas de Stoller en parte hayan sido mejor acogidas por estos movimientos y hayan sido retomadas por los teóricos del género.

De otra parte, para Stoller la cirugía de reasignación genital no era la mejor opción para estos pacientes ya que el devenir luego del procedimiento no coincidía con las expectativas que se tenían, según observó muchos de los pacientes operados luego se suicidaban. A pesar de este dato fenomenológico no implica para Stoller una pregunta sobre su tesis con relación a la no coincidencia entre la imagen del cuerpo alcanzada y la identidad sexual como mujer, pues es evidente que el paso al acto suicida supone que las modificaciones corporales no resuelven el malestar con el sexo de los casos observados.

Dejaremos hasta acá la tesis de Stoller para señalar brevemente la referencia en la psiquiatría actual respecto del asunto que nos ocupa.

1.2.5 La transexualidad en los sistemas clasificatorios psiquiátricos

Dado que la transexualidad comienza su reconocimiento clínico en la segunda mitad del siglo XX, luego de los trabajos de Benjamin y Stoller no alcanza a ser considerado para los dos primeros manuales DSM de 1952 y 1968 respectivamente, En el DSM-III de 1980 aparece la categoría de Trastorno de la identidad de género y allí el transexualismo, cuyos criterios diagnósticos enfatizan el malestar con el sexo anatómico, un rechazo a los genitales propios y llama la atención que se señale como criterio que estas características no sean atribuibles a otro trastorno mental como la esquizofrenia (Asociación Americana de Psiquiatría, 1980).

Para el DSM-IV de 1994, el término transexualismo desaparece como tal y solo está la categoría de Trastorno de la identidad sexual, conservando la mayoría de los criterios de la versión anterior, pero no poniendo como excluyente la psicosis, incluso el manual se refiere a que “en casos muy raros coexisten la esquizofrenia y el trastorno de la identidad sexual” (Asociación Americana de Psiquiatría, 1995, p. 549).

Ya en el reciente DSM-V de 2013 el nombre usado es el de Disforia de género, los criterios son similares a la anterior edición, no obstante, incluyen la posibilidad de que el trastorno pueda estar asociado a condiciones biológicas como el trastorno adrenogenital congénito. Así mismo respecto a la relación con la psicosis señala que:

En ausencia de síntomas psicóticos, la insistencia de un sujeto con disforia de género de que él o ella es de otro sexo distinto no se considera un delirio. La esquizofrenia (u otros trastornos psicóticos) puede concurrir con la disforia de género (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014, p. 458).

La relación transexualidad-psicosis ya insinuada en los trabajos de Stoller no tuvo eco en la tercera edición del DSM cuando estaban más en auge los diagnósticos de esquizofrenia y aun se

hablaba en el sistema DSM de psicosis. Ahora en el DSM-V donde el concepto de psicosis casi desapareció, es llamativo que vuelva a insinuarse una conexión. Quizá estas dificultades en torno a esta relación transexualidad-psicosis se deba como señala la psicoanalista Geneviève Morel (2002), a que:

Con frecuencia los indicios de psicosis son muy tenues. Estos sujetos se presentan como normales, no ponen en entredicho el orden del mundo y a menudo abrigan los ideales más convencionales. Simplemente afirman que no nacieron con el sexo adecuado, que son el objeto de un error de la naturaleza y que siempre lo supieron (p. 185).

De otra parte, puede notarse en las variaciones del nombre del trastorno, cómo el énfasis se va colocando cada vez más en el asunto del género. Si bien podría inferirse en ello una cercanía con la idea del psicoanálisis según la cual la anatomía no es destino, la separación entre sexo anatómico y género que realiza la psiquiatría, en gran parte influenciada por los denominados estudios de género, responde a elaboraciones más sociológicas que psicoanalíticas. Así es evidente que el término transexual ha ido cayendo en desuso y ha sido reemplazado por el de transgéneros en los trabajos académicos de psiquiatras, sociólogos y filósofos más recientes y que comulgan con la teoría de los estudios de género; este nuevo término incluye no solo a los antiguos transexuales, sino también a aquellos que se definen indeterminado y en ocasiones a los travestistas. Que todo esto se vea reflejado en la última edición del DSM, señala cómo la psiquiatría es dócil a las presiones políticas y a los cambios sociales, como se hizo evidente con la desaparición de la homosexualidad en la tercera edición del Manual, dado todo el activismo que en ese sentido hubo durante los años 70, cuando ya se discutía la aparición de la nueva edición que viera la luz una década más tarde.

Ello puede constatarse respecto de lo que implica la identidad sexual para el DSM en su quinta edición. Allí se plantea una diferencia entre la disforia propiamente dicha y lo que denominan “Inconformidad con los roles sexuales”, donde se enfatiza en que:

La disforia de género debería distinguirse del simple inconformismo hacia la conducta sexual estereotipada por el gran deseo de ser de un sexo distinto al asignado y por la extensión y globalidad de las actividades e intereses variantes respecto al sexo primario. El diagnóstico no trata sólo de describir el inconformismo con la conducta sexual estereotipada (p. "marimacho" en las chicas, "mariquita" en los chicos, vestimenta ocasional del otro sexo en los hombres adultos). Dada la gran apertura de expresiones sexuales atípicas a través de todo el espectro transgénero, es importante que el diagnóstico clínico se limite a los sujetos cuyo malestar y deterioro cumplan criterios específicos (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014, p. 458)

Esta alusión al “espectro transgénero” indica cómo el ámbito psiquiátrico norteamericano, ha acogido el fenómeno social de la diversidad sexual que hoy conocemos y que para algunos puede recogerse bajo el significante “lo trans”.

En la actualidad varios países han acogido los estándares del cuidado en los pacientes con trastorno de identidad de género auspiciados por la Asociación Internacional para la Disforia de Género Harry Benjamin (HIBGDA), la cual señala un protocolo para la atención clínica en espacios multidisciplinarios que incluye psiquiatras, psicólogos, médicos y cirujanos, la guía incluye aspectos como el diagnóstico, la psicoterapia, la supervisión de la experiencia real de vida del paciente en el sexo al cual aspira a obtener, la terapia hormonal y la cirugía (Levine, Brown, & Coleman, 1999). El aspecto psicoterapéutico no aparece como obligatorio, bien que, en algunos países como Brasil y España, se exigen dos años de psicoterapia previos al tratamiento quirúrgico.

Esta intervención psicoterapéutica con mucha frecuencia deviene en un acto burocrático de unas cuantas sesiones durante el período especificado en el protocolo dado el alto número de pacientes en la lista de espera y que en la mayoría de las veces se limita a corroborar que la persona si viva efectivamente bajo las coordenadas sociales del género al que aspira a transicionar y que no haya síntomas psicóticos evidentes. El rechazo a ser psicopatologizados lleva a muchos de esto sujetos a buscar simplemente las credenciales y certificaciones necesarias para la realización de la cirugía, sin interrogar realmente su demanda

La tendencia en la psiquiatría actual es a despatologizar la transexualidad, recientemente la OMS anunció que en la nueva edición de su Clasificación Internacional de la Enfermedades (CIE-11), la cual fue dada a conocer en junio de 2018 (Organización Mundial de la Salud, 2018). Allí la transexualidad ya no será considerada un trastorno mental a partir de 2022⁴ y será agrupado bajo el término de Incongruencia de género dentro del apartado denominado “Condiciones relacionadas a la salud sexual” (Organización Mundial de la Salud, 2018), para poder garantizar la atención médica en los países cuyos sistemas de salud así lo requieran.

El rol de los profesionales de la salud mental en el ámbito de la diversidad sexual y en especial en lo tocante a la transexualidad y el transgenerismo, supone hoy más un acompañamiento, y un acto de notariado, que certifica que el sujeto es susceptible de recibir la terapia hormonal que ayude en su transición, sin interrogar la demanda so pena de ser acusado de transfobia.

1.3 La transexualidad: sexo, género y teoría Queer

Desde la segunda mitad del siglo XX, comenzaron a surgir, a partir de los movimientos feministas y algunas ideas de Michel Foucault, reflexiones académicas que apuntan a una

⁴ En 2022 entrará en vigor la nueva clasificación CIE-11. La misma fue ratificada en la conferencia de la OMS en mayo de 2019.

formalización teórica de la diversidad sexual, basada en la diferencia entre el sexo y el género. Teóricos como Judith Butler, Berenice Bento y Paul B. Preciado se encuentran entre sus exponentes, si bien hay muchos otros que se han ocupado del tema. Algunos ejes de las reflexiones de estos teóricos han servido para dar fuerza política a distintos grupos que abogan por la diversidad sexual, sus derechos en el ámbito civil y su lucha por la despatologización de sus modos de goce sexual. No obstante, en este apartado nos circunscribiremos a sus reflexiones en torno a la transexualidad.

La transexualidad es sin duda la forma en que más se encuentran en tensión las categorías de sexo y género, pues en ella se pone en evidencia la divergencia entre el sexo anatómico y el proceso identificador nombrado género por parte de estos autores, por ello se ha llegado a decir expresiones como las que ya se han comentado en apartados anteriores tales como un alma femenina atrapada en un cuerpo masculino o la también conocida como el error de la naturaleza. Los teóricos de género rechazan ambas frases, pues para ellos el género es performativo (Butler) y este va más allá de la anatomía. Estas construcciones sobre cómo debe ser el género masculino o femenino son para ellos desarrollos discursivos que ponen en evidencia a las sociedades heteronormativas en las que el deber ser es que un humano nacido varón se comporte como hombre y elija como pareja a una nacida hembra que se comporte como mujer.

Así lo señala Berenice Bento (2002), cuando afirma

Es en este sentido en el que llamo a la experiencia transexual como subversiva, pues desplaza las nociones de "real" y "ficticio". El cuerpo ya no es una ruta segura para posicionar los sujetos en el mundo polarizado de los géneros y la 'realidad de género', que construye nuestras miradas sobre el mundo, se fragiliza. El cuerpo transexual pone esta

verdad en un laberinto, pues ya no será posible tener un juicio sobre la anatomía estable partiendo de la ropa que cubre y articula el cuerpo. (p. 77)

Sin duda habremos de encontrar puntos de cercanía de estas tesis con el psicoanálisis, bien que en otras son bien distintos. Respecto a no poder definir que es ser hombre y que es ser mujer, se hayan puntos de coincidencia. Para los teóricos del género, al ser este una construcción, es susceptible de deconstruirse, no hay una fijeza, y por tanto no hay identidad respecto a lo que sería ser hombre o ser mujer. Así mismo en el psicoanálisis hombre y mujer son significantes, y la identidad sexual es siempre puesta en cuestión por parte del sujeto mismo.

Ahora bien, situada de modo superficial estas convergencias y divergencias entre la teoría de género y el psicoanálisis, es procedente hacer un sondeo en relación con la transexualidad y sus modalidades de abordaje por parte de este nuevo campo disciplinar y lo que ello puede aportar a una indagación psicoanalítica sobre el tema. No obstante, es importante situar como un antecedente de estos trabajos la elaboración sobre la sexualidad como hecho discursivo por parte de Michel Foucault.

1.3.1 El legado foucaultiano (sexualidad y voluntad de saber)

El pensador francés Michel Foucault (1926-1984), es una referencia recurrente en los trabajos sobre género y teoría Queer. Sin duda sus elaboraciones sobre la sexualidad y las nociones de biopolítica o del poder ejercido sobre los cuerpos, sirvieron de referencia para construir elaboraciones en torno a la diversidad sexual y los feminismos entre otros temas. El desarrollo de las investigaciones de Foucault en los años setenta del siglo XX, coincide con los movimientos por los derechos de los homosexuales y de las feministas. Movimientos que encontraron soporte académico en lo que se conoce como Estudios de Género. También es cierto que varios postulados foucaultianos han sido usados de modo forzado para sustentar posiciones, por ejemplo, en lo que

respecta a su idea de poder, el cual ha sido particularmente utilizado por varios teóricos de género en un sentido negativo “poder-sobre” y no en el contexto de entender el poder como algo inherente a los vínculos humanos (Sequeira, 2015)

La crítica de Foucault al psicoanálisis también fue heredada por muchos de sus seguidores y hoy teóricos del género como Judith Butler. Foucault señalaba al psicoanálisis de ser partícipe del dispositivo psiquiátrico de control y de silenciamiento de la locura. (Cossi & Dunker, 2017). Así mismo lo ubica como una práctica del discurso científico, “*scientia sexualis*” que hace pasar de la confesión sobre el sexo a su interpretación y, por ende, dicha verdad sobre el sexo puede ser ahora no solo develada sino sistematizada teóricamente y en consecuencia regulada o sometida a una normalización (Foucault, 1998, pág. 84). Ubicando estos procesos de normativización desde la revolución industrial de finales del siglo XVIII, así como de la instauración de los modelos científicos en el siglo XIX, de la mano con los modelos pedagógicos que procuraban un higienismo sobre el sexo, Foucault (1998), señala:

Cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No, sin embargo, en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso. (p. 88).

La referencia al psicoanálisis es clara y de este modo lo articula a formas de poder y control sobre el cuerpo y el sexo. En un doble movimiento, Foucault, reconoce al psicoanálisis haber puesto

el tema del sexo en un marco distinto al de la confesión en los ámbitos religiosos, pero al mismo tiempo concibe que al teorizar sobre la sexualidad, el psicoanálisis quedaría del lado de la psiquiatría quien patologiza la diversidad sexual. Igualmente, Foucault desconoce, los esfuerzos de Freud por señalar la pulsión sexual como indomeñable y que por ello no habría un deber ser que la oriente, más allá de lo que la moral sexual de cada época y sociedad determine como adecuado o no.

Esta lectura que del psicoanálisis hace el filósofo francés, endilgándole una función normalizadora y patologizante, muy ajena a los desarrollos freudianos y lacanianos, perdurará en muchos de sus discípulos y seguidores.

De su amplio trabajo sobre la historia de la sexualidad, los teóricos queer han retomado principalmente lo dicho en el primer tomo de esta obra que lleva por subtítulo *La voluntad de saber*. Para Foucault la voluntad de saber supone el desconocimiento, e implica en el fondo una relación fundamental con la verdad. La voluntad de saber se apoya también sobre el no reconocimiento de algo en este caso del sexo (Foucault, 1998, p. 70).

En este trabajo el autor usa el término de “sexualidades periféricas” (Foucault, 1998, p. 56) para referirse a aquellas expresiones de la sexualidad que eran consideradas contra natura a partir del siglo XVIII y que reunían no solo a las que hoy se nombrarían en el ámbito psiquiátrico como parafilias, sino también a toda práctica sexual que estuviera por fuera del orden establecido por el discurso de la época, el cual incluía no solo la moral cristiana, sino también el médico legista. Términos como "locura moral", "neurosis genital", “aberración del sentido genésico”, "degeneración" y "desequilibrio psíquico" (Foucault, 1998, p. 53) fueron las denominaciones comunes para situar estas prácticas contra natura. La homosexualidad y sus distintas formas cabrían por supuesto en este juzgamiento. En estas distintas expresiones de la homosexualidad de aquel

entonces podría incluirse la transexualidad, no acuñada hasta los años 50 del siglo XX. Esta podría ser recogida en aquel entonces bajo la denominación de hermafroditismo del alma, que el autor señala como uno de los modos de hablar de la homosexualidad. (Foucault, 1998, p. 57), y que recuerda la común expresión de un alma femenina atrapada en un cuerpo masculino.

En estas pesquisas, el filósofo francés se encuentra con un relato autobiográfico de un hermafrodita del siglo XIX, del cual también se conocen los informes de los médicos legistas que confirmaron que aquella piadosa institutriz de 22 años era en realidad un hombre con una genitalidad ambigua. Alexina Herculine Barbín (Foucault, 2007) fue descubierta luego de un fuerte dolor en la zona genital, que le llevó a consultar al médico de su pueblo quien sorprendido por los hallazgos en el examen clínico recomendó a la paciente que consultara con otros médicos en París que certificaron el hermafroditismo y recomendaron el cambio en el registro civil de su sexo. Lo interesante de este relato retomado por Foucault es la discusión por parte de los médicos sobre el sexo verdadero de Alexina.

En la modernidad, determinar el verdadero sexo de un humano implica una consideración no solo médica, sino moral y jurídica. Todo aquel humano en el cual no fuera posible identificar con exactitud su verdadero sexo era inmediatamente considerado un anormal, un mutante, o un degenerado y en casos como el de Alexina, era menester que legalmente se corrigiera su sexo y apareciera con su “sexo verdadero”. Así se desprende del informe del Dr. Tardieu, recogida en el libro de Foucault (2007), en el que trabaja la autobiografía de Alexina:

No dudo en publicarla casi entera, no queriendo dejar pasar la doble y preciosa enseñanza que encierra, de una parte, desde el punto de vista de la influencia que ejerce sobre las facultades afectivas y las disposiciones morales la malformación de los órganos sexuales, y, de otra, desde el punto de vista de la gravedad de las consecuencias individuales y

sociales que puede tener una constatación errónea del sexo del niño que acaba de nacer (p. 130).

Para este médico es claro que el carácter es determinado por la anatomía, bien que el mismo relato autobiográfico da cuenta de que al ser criada como mujer y ella identificarse a ese significante sobre su sexo, nunca nadie dudó de su feminidad. Ella misma lo pensó así, hasta cuando supo que su interés por una de sus compañeras de labores en la escuela para señoritas, con quien con frecuencia compartía el lecho, podrían tener otro sentido. No obstante, para la medicina de la época era evidente que la anatomía marcaba el carácter masculino o femenino. Así se desprende también del informe del Dr. Chesnet otro de los médicos legistas que examinó, *post mortem*, el cuerpo de Alexina, citado por Foucault (2007):

¿Es Alexina una mujer? Ella tiene una vulva, labios mayores, una uretra femenina, independiente de una especie de pene imperforado, el cual ¿no será un clítoris monstruosamente desarrollado? Existe una vagina, muy corta en verdad, muy estrecha, pero al fin y al cabo ¿qué es sino una vagina? Estos son atributos completamente femeninos: sí, pero Alexina no ha reglado jamás, todo el exterior de su cuerpo es el de un hombre, mis exploraciones no han podido encontrar la matriz. Sus gustos, sus inclinaciones, le atraen hacia las mujeres. Por la noche, sensaciones voluptuosas son seguidas de un derramamiento espermático, su ropa interior aparece manchada y almidonada. Para acabar, en fin, se encuentran al tacto unos cuerpos ovoides, un cordón de vasos espermáticos en un escroto dividido... He aquí los verdaderos testimonios del sexo; podemos concluir y decir: Alexina es un hombre, hermafrodita sin duda, pero con predominancia evidente del sexo masculino (p. 134).

La presencia de los testículos indica Corominas (1987), aun cuando uno de ellos no hubiese descendido nunca, hacen de estos dos pequeños testigos, los que testifican el verdadero sexo. Lo que recuerda la célebre leyenda sobre la confirmación del sexo de los Papas “*testículos habet*” o en ocasiones pronunciada como “*Duos habet et bene pendentes*”. Como se ve, tanto en la edad media como en la modernidad era importante la constatación del sexo verdadero, bien fuera por intereses políticos, morales o medicolegales.

Este deber ser del sexo, es ante el cual Foucault eleva sus críticas en sus diversos trabajos sobre la sexualidad, como también la anormalidad y dará paso a las elaboraciones de quienes fueron encontrando en su pensamiento, sustento a sus demandas políticas y sociales, y que fueron construyendo producciones teóricas importantes en la contemporaneidad en torno a las posturas sobre el género.

1.3.2 Géneros ininteligibles y no ininteligibles: la performatividad de los géneros en Judith Butler

La filósofa y activista contemporánea Judith Butler, es considerada una de las gestoras de la teoría queer a finales del siglo XX. Sus trabajos sobre la performatividad del género y del sexo le han valido ese lugar en la historia del pensamiento actual. Influenciada por las ideas de Foucault y Derrida desarrolla la noción de la performatividad, noción originalmente esbozada por John Austin en la década del 60 del siglo XX. Este definía la performatividad como aquella práctica discursiva que convierte en realidad o produce aquello que nombra.

Partiendo de ello, Butler propondrá que el género y así mismo el sexo son constructos sociales, hechos de discurso y que por tanto pueden ser igualmente deconstruidos.

Para ella, el género es una práctica discursiva, en el sentido foucaultiano, lo que implica que deviene en una práctica reguladora y que posee un objetivo determinado bien sea la hegemonía heterosexual, la reproducción de la especie o la reproducción del poder patriarcal.

Para Butler no hay una identidad de género preexistente, es una ficción reguladora por los entes de poder. Las nociones de sexo, de masculinidad y de feminidad como permanentes son constituidas como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género. De tal suerte que “un sentido importante de la reglamentación es que las personas son reguladas por el género y que este tipo de reglamentación funciona como una condición de inteligibilidad cultural para cualquier persona.” (Butler, 2006, p. 83). De este modo se entiende como una afrenta al proceso regulador del género cualquier desviación respecto de dicha norma establecida culturalmente. Butler (2006), trae como ejemplo la “corrección”⁵ quirúrgica de los niños nacidos con ambigüedad genital y cuya intersexualidad debe ser corregida para que pueda ubicarse dentro de la norma del género. En este punto de su tesis es evidente el eco de las elaboraciones ya señaladas por Foucault, respecto del poder sobre los cuerpos anormales.

Para Butler es evidente que no hay una continuidad, no hay un determinismo lineal entre sexualidad y género ya que este es internamente inestable, de ello dan muy buena cuenta las diversas formas de transgenerismo, donde confluyen dos máximas de la teoría Queer: una práctica sexual no determina el género de su practicante, y de otra parte que el género no puede reducirse a la heterosexualidad jerárquica, ya que las sexualidades queer pueden hacer variar el género (Butler, 2006, p. 86)

Si el género responde a una norma dada por un discurso, no habría en rigor géneros originales, no existiría ni hombre ni mujeres verdaderos, como tampoco los otros géneros que se han ido construyendo como hechos de discurso (Knudsen, 2007)

⁵ Las comillas son de Butler quien usa esta expresión de modo sarcástico

Esta norma del género permite, a Butler hablar de géneros ininteligibles, y los no ininteligibles. Los primeros responden a un deber ser dados por el discurso imperante en determinada cultura, la cual acoge como normales, por ejemplo, ser hombre y mujer, lo que fundaría las bases para la heterosexualidad como hecho cultural. De otra parte, toda disidencia respecto a esa norma será considerada como género no inteligible, donde estarían todas las diversas expresiones de género que engloba la sigla LGBTIQ+.

De un modo análogo al de Foucault con el caso de Herculine Barbine donde interroga lo relativo al sexo verdadero, Butler usa el caso del norteamericano David/Brenda Reimer para cuestionar si existe el género verdadero, el cual señalará como ininteligible o ininteligible según vaya o no de acuerdo a la norma establecida. El caso Reimer se hizo público pues fue objeto tanto de artículos científicos como los de John Money en las que lo postula como una conformación sobre sus teorías según las cuales el género era aprendido, como de sus detractores como Milton Diamond quien supone que hay un sexo biológico preestablecido y se impondrá aun en circunstancias adversas como las de David/Brenda Reimer. La infancia de David fue marcada por un trauma quirúrgico en un procedimiento de circuncisión, el cual termina con un daño importante en sus genitales. Los cirujanos deciden, dada la temprana edad del niño, hacer una cirugía de reasignación genital y David es educado como una niña. Toda su infancia y pubertad es sometido a un estricto seguimiento médico y psicológico bajo la batuta de Money, quien encontró en este caso la oportunidad de poner a prueba su teoría del género como algo adquirido, no obstante Brenda, comenzó a sentirse atraída por las mujeres y se identificaba más con los roles masculinos, bajo un alegato jurídico Brenda exigió recuperar su sexo de origen y volver a ser David (Reimer, 2000). Por esta razón aparecen los trabajos críticos del biólogo y sexólogo Milton Diamond quien

afirma que hay una primacía de lo biológico sobre el sexo, en este caso adscrito al cromosoma Y que se impone sobre los intentos de educar a David como una niña.

Lo anterior es tomado por Butler (2006), para ejemplificar lo que ella denomina una alegoría transexual y señalará las paradojas que este caso postula

Adonde trato de llegar contando esta historia y su apropiación en relación con la teoría de género es a sugerir que la historia como la conocemos no nos provee, de hecho, de evidencias para ninguna de las tesis y que puede haber otra forma de leer esta historia, una que ni confirma ni niega la teoría de la construcción social, una que ni afirma ni niega el esencialismo de género. Lo que espero señalar aquí es el marco disciplinario dentro del cual Brenda/David desarrolla un discurso de autoinformación y de autocompresión, ya que constituye la red de inteligibilidad mediante la cual su propia humanidad se cuestiona y se afirma a la vez. Cuando se considera qué se puede tener en cuenta como evidencia de la verdad del género, parece importante recordar que Brenda/David fue intensamente vigilado por equipos de psicólogos durante su niñez y su adolescencia, que varios equipos de doctores observaron su comportamiento, que algunos doctores les pidieron a ella y a su hermano que se desvistieran delante de ellos para comparar su desarrollo genital, que hubo un doctor que le pidió a Brenda que tomara parte en ejercicios coitales simulados con su hermano y que viera fotografías de órganos sexuales para que conociera y deseara la así llamada normalidad de los genitales no ambiguos. En definitiva, un dispositivo de saber se aplicó a la persona y al cuerpo de Brenda/David y que raramente, si se ha hecho alguna vez, se toma en consideración como algo a lo que David estaba en parte reaccionando cuando informaba sobre lo que sentía como su verdadero género. (p. 102)

Butler se sirve de este caso para enfatizar cómo los intentos por normalizar el género de David/Brenda con una “doble cirugía” de reasignación genital: la de la temprana infancia, de niño a niña y la de su juventud de niña a niño, fueron un fracaso y evidencian la forma en que un género ininteligible, pone en jaque lo inteligible del género mismo, David Reimer, sigue para la autora, “posicionándose en algún lugar entre la norma y su fracaso” (Butler, 2006, p. 112).

Es de anotar que al igual que Herculine Barbine, David Reimer termina suicidándose en 2004, evento que la propia Butler no deja de comentar, resaltando la conclusión de su reflexión sobre este caso: “No está claro si su género fue el problema o si fue el «tratamiento» lo que le provocó un sufrimiento pertinaz. Evidentemente, las normas que rigen lo que es una vida humana respetable, reconocible y sostenible no apoyaron su existencia de una forma continuada y sólida” (Butler, 2006, pág. 112)

Las tesis de Butler, así como las de Foucault son pues el basamento para las múltiples elaboraciones que han realizado teóricos Queer en torno a la diversidad sexual y en particular en relación con la sexualidad trans, significativo que hoy reúne tanto a transexuales como transgeneristas. Diferencias que iremos detallando a lo largo de la exposición.

1.3.3 Rechazo al binarismo: Una epistemología de la diferencia sexual

En una conferencia pronunciada en noviembre del 2019 ante un amplio grupo de psicoanalistas pertenecientes a la Escuela de la Causa Freudiana⁶, una reconocida institución psicoanalítica europea, que se había reunido en torno al tema “Mujeres en Psicoanálisis” el filósofo Paul B. Preciado inquirió a su selecto público en torno a lo que él denomina la epistemología de la diferencia sexual, a la que destaca como binaria y heteronormativa (Preciado, 2019).

⁶ Agrupación afiliada a la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP)

Preciado es uno de los teóricos de género de mayor relevancia en la actualidad, particularmente en Europa donde es profesor en Barcelona y París VIII. Fue alumno de Derrida. Nacido como Beatriz, este pensador español se define hoy como “No soy hombre, mujer, heterosexual, homosexual. Soy un disidente del sistema sexo-género. ¡Lo que soy, qué más da, lo importante es cómo puedo ser libre!” (Montañez, 2019). Su tránsito de mujer a hombre está documentado en algunos de sus textos, habiendo iniciado por autoadministrarse testosterona y luego pasando por algunas cirugías, pero al parecer no se realiza la CRG. Al cabo de estas transformaciones señala que pasó de ser una “feminista radical a trans anti-identidad, ya que la identidad de género y la raza son un invento del patriarcado colonial desde el siglo XV, que sigue defendiendo el antiguo régimen que piensa de forma binaria. Nuestra tarea no debe ser de identificación, sino de desidentificación frente a las políticas heteropatriarcales, en las que si una mujer no accede a la maternidad es una paria” (Montañez, 2019)

Quizá uno de sus libros que más refleja su pensamiento es *Manifiesto contrasexual*, señala que hombre y mujer son construcciones políticas de los cuerpos que buscan domesticarlos. Este contrato contra-sexual implica que “renuncian no solo a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente sino también a los beneficios que podrían obtener de una naturalización de los efectos sociales, económicos y jurídicos de sus prácticas significantes” (Preciado, 2002, p. 18). En este declara su filiación a las tesis de Michel Foucault y Judith Butler, y reafirma que

La contra-sexualidad es también una teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología, y considera que los diferentes elementos del sistema sexo/género denominados «hombre», «mujer», «homosexual», «heterosexual», «transexual», así como sus prácticas e identidades sexuales no son sino máquinas,

productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, flujos de energía y de información, interrupciones e interruptores, llaves, leyes de circulación, fronteras, constreñimientos, diseños, lógicas, equipos, formatos, accidentes, detritos, mecanismos, usos, desvíos... (Preciado, 2002, p. 19)

En la vía de conceptualizar estas formas de poder sobre el cuerpo y su forma contestaria de proponer su posición transidentitaria, escribirá de modo autobiográfica su *Testo Yonqui*, allí relata su experiencia con la testosterona, la cual se autoadministra

No tomo testosterona para convertirme en un hombre, ni siquiera para transexualizar mi cuerpo, simplemente para traicionar lo que la sociedad ha querido hacer de mí, para escribir, para follar, para sentir una forma pospornográfica de placer, para añadir una prótesis molecular a mi identidad transgénero low-tech hecha de dildos, textos e imágenes en movimiento, para vengar tu muerte. [...] No quiero el género femenino que me fue asignado en el nacimiento. No quiero tampoco el género masculino que la medicina transexual me promete y que el Estado me acabará otorgando si me porto bien. No quiero (Preciado, 2008, p. 21).

Esta experiencia no solo con la testosterona, sino también con otras sustancias, llevan a Beatriz Preciado (Su cambio de nombre es a partir de 2015) a plantear:

O me declaro transexual, o me declaro drogadicta y psicótica. En el estado actual de las cosas parece más prudente declararse transexual y dejar que la medicina crea que puede una cura satisfactoria a mi “trastorno de identidad de género”. En este caso tendré que aceptar que he nacido en un cuerpo con el que no me identifico, declarar aborrecer mi bio-cuerpo, mi sexo, mi forma de acceder al orgasmo. Va a ser necesario reescribir mi historia,

modificar cualquier elemento que pertenezca a la narración femenina (Preciado, 2008, p. 193).

Como puede advertirse en estos extractos de algunos de sus textos, su posición es bastante vehemente, incluso contestataria respecto de lo que para él es el orden establecido y las formas del poder. Rangos estos últimos en lo que muchos de quienes influyeron en su formación, incluyen al psicoanálisis.

Por tanto, introducimos los cuestionamientos al psicoanálisis por parte de Paul Preciado, pues reúnen bastante bien la crítica que desde la teoría Queer se le realiza a la concepción que de la sexualidad tiene el psicoanálisis y que dadas las particularidades de los movimientos en pro de una diversidad sexual obligan al psicoanálisis a plantearse la pregunta de si sus postulados están a la altura de la subjetividad de la época.

En esta conferencia de 2019, que luego saldrá publicada bajo el título *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas* (Preciado, 2020), es donde mejor pueden ubicarse los interrogantes planteados al psicoanálisis por Paul Preciado, los cuales pueden englobarse en tres ejes:

La crítica a la noción de diferencia sexual utilizada por el psicoanálisis a la que Preciado denomina una epistemología política del cuerpo que no es ni natural, ni simbólica y por tanto es histórica y cambiante (Preciado, 2019). Concordamos en que no es natural, dado que para el psicoanálisis la sexualidad humana no está regida por un instinto biológico, sino que es desnaturalizada por el lenguaje. Ahora, respecto a no ser simbólica, habría que considerar cuál es la noción de simbólico con la que se orienta este autor.

De otra parte, ¿habría que pensar si la forma en que el psicoanálisis, al menos con Lacan, plantea el asunto de la diferencia sexual es transhistórica o debería revisarse en función de las

particularidades de cada época? Para el psicoanálisis el plantear que esta es un hecho de estructura, es decir que está sujeto a la estructura del lenguaje que desnaturaliza al instinto animal, no parecería supeditado a los cambios históricos. Ello sin desconocer que las envolturas formales de la expresión de la sexualidad humana van tomando los ropajes de cada época, y que los cuerpos son sometidos a una *corporrección* que implica una fábrica de cuerpos socializados “que puedan vivir con los otros, que señala lo que se puede mostrar de los cuerpos, decir sobre ellos, y hacer con ellos” (Soler, 2019). Sin duda los cuerpos que se llevan hoy en nombre de la diversidad sexual responden tan bien a esas formas del lazo social contemporáneo, a esos significantes amo que promueven el derecho al goce.

En ese sentido histórico, Preciado plantea los dos siguientes ejes. El segundo lo ubica del lado de la ciencia que, según él, destituye con sus datos morfológicos, cromosómicos etc. la idea de una sexuación binaria para los humanos. Quizá el ejemplo más importante sea aquí en el de la intersexualidad, entendida hoy como una alteración en los cromosomas sexuales, o bien como una alteración en la sensibilidad a ciertas hormonas entre otras causas biológicas. El tercer punto lo refiere a la mutación que dicha epistemología habrá de tener en los próximos años a partir de fenómenos presentes hoy en el encuentro de los cuerpos, las nuevas formas de familia, la multiplicidad de géneros, las nuevas nominaciones etc.

Preciado (2019), denomina epistemología de la diferencia sexual, aquella que proviene del discurso sobre el sexo que ha tenido la medicina desde el siglo XVIII cuando esta desarrolló su saber en torno a la anatomía femenina, más tarde las hormonas sexuales, los cromosomas sexuales etc. Esto permitió a la medicina ubicar el binario hombre-mujer, y por ende proponer, a partir de mediados del siglo pasado, por ejemplo, la reasignación sexual de intersexuales y transexuales en la vía de consolidar dicho binario. Por ello él sostiene que ser trans es un acto político que intenta

oponerse a ese modelamiento binario de los cuerpos basado en dicha epistemología (Borraz, Requena, 2019).

Al igual que Foucault, Preciado (2019), inscribe al psicoanálisis en ese discurso médico y por ende lo hace objeto de su crítica. Llegando incluso a señalar que el dispositivo analítico procura “inventar una tecnología, un conjunto de prácticas discursivas y terapéuticas que permiten normalizar las posiciones de hombres y mujeres, y sus identificaciones sexuales y coloniales dominantes (...).” (p. 6). Como sabemos, lejos está el psicoanálisis, incluso desde tiempos de Freud de proponer terapias de reconversión de la orientación sexual, como claramente lo señalaba en una carta de 1935 en respuesta a una madre de un joven que le consultó por la homosexualidad de su hijo:

La homosexualidad no es, ciertamente una ventaja; pero tampoco es algo de lo que haya que avergonzarse. No es un vicio, ni una degradación, no puede ser calificada como una enfermedad [...] Cuando usted me pregunta si yo puedo hacer algo por su hijo, entiendo que usted quiere preguntarme si yo puedo suprimir la homosexualidad y poner en su sitio la heterosexualidad normal. [...] Lo que el psicoanálisis puede hacer por su hijo no va exactamente por ahí. Va por ese otro camino: si su hijo está angustiado o neurótico o atormentado por ciertos conflictos, o si se siente inhibido en su vida social, el análisis podrá aportarle equilibrio y paz mental y hacer de él una persona consciente de lo que es y de cómo es, siga siendo homosexual o no (Freud, 1935)

Como se desprende de esta cita, Freud (1920/1976), no apunta a una heteronormatividad, ya antes en referencia al caso de la joven homosexual había señalado cómo anatomía, posición masculina o femenina y elección de objeto no guardaban una relación lineal, y que por el contrario

podían darse múltiples combinatorias. De hecho, Freud puede ubicarse claramente como antecesor de muchos postulados de la teoría Queer, los cuales esta se niega a reconocer.

Pero retomemos los señalamientos de Preciado, quien en su argumentación, ubica como hito histórico el período que va de los años 40 a 60 del siglo XX donde dice se produce una crisis de esa epistemología dados los avances de la ciencia, hecho que coincide con el desarrollo de la endocrinología y los avances en las técnicas quirúrgicas que permitieron las primeras cirugías de reasignación genital en transexuales, así como los primeros movimientos en pro de la despatologización de la homosexualidad, junto con los trabajos de John Money en torno al concepto de género.

Reconoce en Lacan un intento de ir un poco más allá pero que a su juicio, termina produciendo un meta-sistema que, aunque no se basa en lo anatómico, termina en

Un sistema de diferencias que no escapa –desafortunadamente– al binarismo sexual y a la genealogía patriarcal del nombre.... Mi hipótesis es que Lacan no logró des-hacerse del binarismo sexual, a causa de su fijación/apego político al patriarcado heterosexual. (Preciado, 2019, p. 7)

Preciado considera que esta mutación de la epistemología de la diferencia sexual es equiparable al cambio de paradigma que implicó el paso de la teoría geocentrista a la tesis copernicana del heliocentrismo. Por ello insta a los más de mil psicoanalistas presentes en el evento de la Escuela de la Causa Freudiana ante los que habla al modo de un informe a la academia al mejor estilo kafkiano, a que asuman una postura política “ustedes tienen una enorme responsabilidad. Ustedes tienen... y tienen que saberlo... en qué lado quieren colocarse. Si quieren permanecer del lado de este discurso patriarcal y colonial, y reafirmar la universalidad de la diferencia sexual y de la reproducción sexual, heterosexual; o entrar, con nosotros, los mutantes de

este mundo, en un proceso crítico de invención de una nueva epistemología. Permitiendo la redistribución de la soberanía, el reconocimiento de otras formas de subjetividad política” (Preciado, 2019, p. 8).

Estas declaraciones de Preciado han suscitado una serie de respuestas por parte de los analistas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), las cuales se encuentran recogidas en varias publicaciones y llevaron a una de las figuras más representativas de dicha institución psicoanalítica como es Jacques Alain Miller para declarar al 2021 como el año “trans”. De estas elaboraciones hemos extraído algunas ideas que serán comentadas más adelante, en el apartado “El año Trans propuesto por la AMP”

1.3.4 Teoría Queer y Psicoanálisis

En los últimos años, particularmente en lo que va corrido del siglo XXI se han producido algunos acercamientos entre los estudios Queer y el psicoanálisis. Este movimiento ha sido más por parte de algunos psicoanalistas que apoyados en las formalizaciones lacanianas sobre la sexuación y el goce femenino señalado como suplementario, han intentado desmontar algunas de las críticas tradicionales que desde la teoría de género y en particular desde los estudios Queer señalan al psicoanálisis como patriarcal, heteronormativo y binario.

Hubo una cercanía inicial desde la propia Judith Butler quien con su crítica a las teorías feministas de los años 70 y con su acercamiento a las tesis de Lacan de esos mismos años produjo un interesante movimiento. Se señala así que este Lacan que separa la sexuación de la anatomía, al afirmar que un sujeto, cualquiera sea su sexo anatómico de nacimiento, puede gozar al modo fálico (lado hombre de las fórmulas de la sexuación) o bien al modo no-todo fálico (lado mujer de dichas fórmulas), se aproxima a la idea de Butler de deconstrucción del sistema sexo/género donde también se separa la anatomía de la expresión de género. Y donde el goce no-todo fálico, el goce

femenino, va más allá de las apuestas reivindicatorias de igualdad de los movimientos feministas de aquellos años. Si la pretensión de Butler era la de deconstruir la heteronormatividad, esta encuentra eco en estas últimas tesis lacanianas (Voruz, 2010).

También encontramos reflexiones como la de Tim Dean quien señala cómo los antecedentes de la teoría queer deben buscarse desde Freud mismo, así como en aspectos de la enseñanza de Lacan los cuales también se acercan bastante a algunos postulados de dicha teoría

Lacan murió antes de que existiera la teoría queer, aunque seguramente se habría comprometido con este nuevo discurso, como lo hizo con tantos otros, si hubiera vivido para saberlo. Su crítica psicoanalítica de la psicología del yo y de la adaptación a las normas sociales tiene mucho en común con la crítica política de la teoría queer de los procesos sociales de normalización. Aunque la teoría queer remite su genealogía intelectual a Michel Foucault, ella en verdad comienza con Freud, específicamente con sus teorías de la perversidad polimorfa, la sexualidad infantil y el inconsciente. El “retorno a Freud” de Lacan implicó redescubrir todo aquello que es más extraño y refractario acerca de la subjetividad humana. Esto desde una perspectiva angloamericana, hace aparecer al psicoanálisis de Lacan bastante queer [...] el psicoanálisis lacaniano puede aportar municiones que vienen al pelo para la crítica queer de la heteronormatividad⁷ (Dean, 2003)

No es posible constatar si Lacan hubiera adherido o no a la teoría Queer como propone Dean, no obstante si es claro que el psicoanálisis desde Freud mismo revolucionó el campo de la sexualidad humana desnaturalizándola e inscribiéndola en los vericuetos del lenguaje, tanto como hecho de discurso (la moral sexual correspondiente a cada época) como al modo particular en que

⁷ Traducción libre hecha por nosotros.

cada sujeto se articula a la lengua, donde habrá de vérselas con lo real del sexo, con la disforia generalizada que supone la no proporción sexual, tesis lacaniana por excelencia.

No obstante, algunos autores Queer más radicales señalan que la partición lacaniana entre un goce fálico y un goce no-todo fálico sigue siendo binario y falocéntrico. La teoría Queer propone una apuesta por la diversidad sexual que rehúsa cualquier normatividad o intento de clasificación con base a alguna ley, en este caso ley fálica. (Pombo, 2018), por su parte el psicoanálisis, en particular en los últimos desarrollos de Lacan a partir de los años 70, señala la referencia fálica como un organizador de la sexualidad, pero el énfasis está puesto en indagar por aquello que está más allá de lo fálico, el punto enigmático del goce femenino nominado como como opaco, como radicalmente Otro y que no configura un binario con el goce fálico, no hacen pareja y de allí la tesis del no hay relación/proporción sexual

La mayoría de los teóricos queer además de postular una deconstrucción del género, se basan en que este es fruto de las identificaciones. Mientras que, desde los postulados psicoanalíticos incluso desde el mismo Freud, se hace evidente que las identificaciones sexuales no son suficientes para dar cuenta de la posición sexuada de un sujeto, pues implica también la función fálica y la elección de goce sexual.

De otra parte, algunos psicoanalistas lacanianos han tendido puentes entre la teoría Queer y el psicoanálisis. Así por ejemplo Juan Carlos Pérez Jiménez, psicoanalista español realiza un trabajo conciliatorio entre ambos campos teóricos: el del género correspondiente al modelo Queer y el del goce correspondiente al psicoanálisis. En su lectura de las fórmulas de la sexuación propuestas por Lacan, señala

En este ingente esfuerzo de codificación en forma de *mathemas* de lo más complejo e irrepresentable de la vida humana, Lacan deja, a propósito y como no podría ser de otra

forma, muchos agujeros y vacíos en forma de negaciones y denegaciones. Su "no todo" fálico como expresión de la exclusión del acceso a un tener, en contra de lo que puede parecer en primera instancia resulta ser una vía de escape, una puerta abierta hacia formas más libres de amar y de ser (Pérez, 2013, p. 40).

Esta conclusión en torno a poder ejercer formas más libres de amar y de ser, es la vía por la que seguirá la reflexión de este autor, para quien la propuesta lacaniana de un goce separado del género como identificación, permite incluir a sujetos antes marginados y excluidos, ser ciudadanos de pleno derecho. Esto es cierto en la medida en que el psicoanálisis no es una propuesta moralizante, y no excluye de su oferta de escucha a ningún sujeto sin importar su experiencia de goce sexual. No obstante, el psicoanálisis en esta oferta de escucha promueve la interrogación justamente sobre la modalidad de goce de cada uno, lo cual, insistimos, no implica un juzgamiento, pero sí supone una puesta en cuestión de las vías y modos en que cada sujeto se las ve con el goce.

En la perspectiva de Pérez (2013), encontramos una tesis que ubica al transexual como aquel que añora un lugar del lado femenino de la sexuación, toda vez que el "todo fálico" aparece como devaluado y donde el no-todo fálico promete ser más fecundo para el amor y el ser. Igualmente propone un acercamiento posible entre ambos campos teóricos a partir del "enriquecimiento mutuo de ambas posiciones, pues mientras que el psicoanálisis precisa una apertura a lo político, la teoría queer puede ganar calado incorporando la profundidad de la mirada subjetiva" (Pérez, 2013, p. 51).

Este analista español, no plantea una teoría propia respecto a la transexualidad. Su posición se basa en una crítica a la tesis de Robert Stoller (Stoller, 1968), apoyado fundamentalmente en la crítica que de aquel realiza Geneviève Morel (Morel, 2002). Así mismo fustiga la asociación realizada por Catherine Millot (Millot, *Exsexo: Ensayo sobre el transexualismo*, 1984) entre

transexualidad y psicosis. Todo esto lleva al autor a sostener una fuerte crítica a los psicoanalistas que mantuvieron esta relación, no muy lejana de la que antaño también se sostuvo por parte de algunos analistas entre homosexualidad y psicosis y/o perversión.

Pérez Jiménez (2013), plantea una posición bastante crítica respecto a la cirugía de reasignación genital en transexuales. Señala los habituales riesgos del procedimiento en sí, pero su énfasis lo ubica en cómo muchas mujeres transexuales se ven presionadas socialmente a hacer coincidir su género con su anatomía, en esto coincide con postulados de autores eminentemente queer como Paul B. Preciado, para quienes una sociedad más abierta a la diversidad sexual y menos orientada por principios heteronormativos admitiría nuevas formas de llevar el cuerpo sexuado. En este mismo sentido Pérez (2013), señala:

El empuje a la mujer anatómica pierde beligerancia y la trans puede habitar un territorio menos dictatorial, incorporando incluso aspectos masculinos, como una verdadera mujer moderna, algo que ha tardado en resultar concebible para las personas trans. De hecho, una nueva generación de transexuales, educadas en este nuevo paradigma social, ni siquiera exige el reconocimiento de sí mismas como mujeres, no reclaman para sí la definición de “mujer” y aseguran que habitan un territorio fronterizo que defienden con el orgullo de quien se reconoce como conquistadora de un nuevo espacio (p. 93).

Este último aspecto es coincidente con cierta mutación del fenómeno trans que se ve en la actualidad, donde las modificaciones en las legislaciones de los Estados, permitiendo el reconocimiento civil de la diversidad de géneros, ha producido el efecto de que muchas mujeres transexuales, desistan del procedimiento quirúrgico y les baste con el reconocimiento del Otro de la ley en su nombre y género femenino. Es de resaltar cómo el uso de la expresión “empuje a la

mujer anatómica” es una clara alusión de este autor a la expresión de Lacan *empuje-a-la-mujer*⁸, la cual alude en principio a una referencia al caso del presidente Schreber, en su proceso delirante de transformación en mujer, a la que inicialmente denominó como pendiente transexual o goce transexualista (Lacan, 1956/1984), lo cual llevó a muchos psicoanalistas que siguieron su enseñanza a hacer de esto una generalización “todo transexual es psicótico”, idea que ha sido uno de los ejes del debate en torno a la transexualidad en el ámbito del psicoanálisis y que como ya se señaló es uno de los aspectos que Pérez Jiménez más critica a los psicoanalistas.

Volviendo a la crítica de este analista español a la presión social de la que son objeto muchos transexuales, este señala una coincidencia entre esta situación y otras presiones sociales que llevan a mujeres y hombres a la búsqueda de la imagen acorde a los ideales de época por medio de cirugías cosméticas.

Esta actitud poliquirúrgica es un síntoma compartido sobre todo con algunas mujeres biológicas que han sido o son particularmente hermosas, y que se resisten con uñas y dientes (y pómulos y labios y pechos ...) a renunciar a las insignias de la belleza. Y también por otras personas que depositan la esperanza de alcanzar una nueva identidad o despojarse de atributos identitarios de los que reniegan, a través de la mesa de operaciones. (Pérez, 2013, p. 98)

Este señalamiento puede ser un índice interesante a tener en cuenta toda vez que la demanda de la modificación quirúrgica de la imagen del cuerpo puede estar también influenciada por los ideales sociales y no sólo por que haya un rechazo de los órganos de nacimiento, lo cual supone de nuevo interrogar la premisa del “todo transexual es psicótico”.

⁸ El *efecto-empuje-a-la-mujer* será abordado en el capítulo “La transexualidad y su relación con lo femenino”

Como se colige de la anterior reseña, Pérez Jiménez aboga no solo por la despatologización de la transexualidad, sino que también pone en cuestión la CRG para todos, al mismo tiempo que propone algunos puntos de encuentro entre el psicoanálisis y la teoría queer.

De otra parte, en su abordaje de la obra de Lacan, la psicoanalista argentina radicada en Estados Unidos, Patricia Gherovici, resalta aspectos que podrían poner en conexión psicoanálisis y la teoría Queer. Ella señala la importancia que en Lacan se trate más de modos de gozar que de géneros

De hecho, nos hemos ocupado más de una vez del modelo de sexuación de Lacan y hemos visto que identifica al "hombre" y la "mujer" como posiciones según inscripciones en el lenguaje; en última instancia, no corresponden a dos géneros, sino a diferentes modos de goce. Estos dos lados son heterogéneos y no complementarios: el modelo de diferencia sexual elaborado por la teoría lacaniana propone un modo de ser que no está todo sujeto a la premisa fálica y no todo determinado por la castración (Gherovici, 2010, p. 246).

Esto le permite a la autora sostener que el psicoanálisis no es binario, y tender así un puente con los postulados de la Teoría Queer. Así mismo, se sirve de otras elaboraciones lacanianas para insistir en esta conexidad entre uno y otro campo. Por ejemplo, respecto del cuerpo señala que, si el cuerpo es ante todo una experiencia de cuerpo, no es inmutable, y que este es sensible a los significantes que lo marcan, el psicoanálisis estaría más que a la altura para comprender mejor la transexualidad. Por ello propone que el psicoanálisis debe realinearse con la época en la que es evidente una sexualidad desnormativizada, al menos respecto de las normas que la rigieron en el siglo anterior, en la cual se inscribieron muchos psicoanalistas que concibieron la diversidad sexual como patológica. Gherovici señala que es comprensible entonces que, siendo señalados como una situación patológica, los transexuales rechazaron al psicoanálisis. (Gherovici, 2018)

La propuesta de un diálogo entre psicoanálisis y Teoría Queer es sin duda interesante y puede proveer aclaraciones de prejuicios de uno y otro lado que han estado presentes particularmente en los últimos años cuando ha habido mayor presencia del fenómeno trans en lo social. Consideramos que la lectura que del psicoanálisis se ha realizado por autores como Foucault, Butler, Preciado, los cuales son referentes en la teorización Queer, han acarreado prejuicios sobre el psicoanálisis desconociendo que el develamiento freudiano sobre la sexualidad al considerarla como estructuralmente perversa, es decir, extraviada respecto cualquier idea de un innatismo que supusiera un deber ser respecto de ella, es un antecedente de la teoría Queer misma. Las elaboraciones lacanianas de los años 70 en torno a la sexuación (no hay relación/proporción entre los sexos, La mujer no existe como categoría universal, el reconocimiento de otro goce no-todo fálico etc.) reafirman aún más lo singular y lo poco “patriarcal” que es la concepción de la sexualidad para el psicoanálisis.

Seguramente ha habido psicoanalistas heteronormativos, y que han considerado la diversidad sexual como patológica, pero eso habla de ellos como sujetos más que de la teoría. Sin duda la historia de los debates en torno a si los homosexuales podían o no ser analistas es fiel reflejo de dichos prejuicios, más allá de que el mismo Freud hubiera señalado que la homosexualidad no era ninguna patología (Freud, 1935) en si misma aún a contrapelo de las legislaciones europeas de la época que la consideraban delito. Así mismo el debate en relación con el diagnóstico de psicosis para todo transexual postulado por diversos analistas, incluso lacanianos, cuando Lacan mismo habló de la cara o pendiente transexual de la psicosis, pero no hizo la afirmación inversa que llevara a construir ese universal de todo transexual es psicótico.

No obstante, lo anterior, no acordamos con la propuesta de algunos analistas que se inscriben en esta conexión entre psicoanálisis y Teoría Queer, de plantear una atención con perspectiva de

género, lo cual supone que su escucha se orientaría por esta conjunción entre estos dos discursos y que suponen que así podrían disponerse mejor a escuchar a sujetos con sexualidad diversa. No obstante, el psicoanálisis postula que un sujeto no es hombre o mujer, u homosexual, o trans. El sujeto, el *parlêtre*, es atravesado por el lenguaje, por la falta fundamental que implica el ser hablado, más allá de su anatomía, identificaciones o elección de goce sexual, en ese sentido un analista, ubicado como tal en el dispositivo, habrá de disponerse a escuchar, a leer el decir que trae un sujeto sobre su malestar, sobre su forma de afrontar lo real del sexo.

3. El fenómeno de la transexualidad en el campo del psicoanálisis

El psicoanálisis se inaugura como tal al introducir el asunto de la sexualidad en el ámbito de las afecciones neuróticas. La tesis de un encuentro traumático con la sexualidad como etiología de la neurosis fue novedoso y subversivo para la moral sexual cultural de su época. Los tres ensayos de teoría sexual (Freud, 1905/1976) el cual fue revisado y corregido en sucesivas ediciones mientras se construía el edificio teórico del psicoanálisis, señala ampliamente los avatares de una sexualidad no regida por el instinto. No obstante, la carta de ciudadanía de la transexualidad es posterior a la muerte de Freud, por tanto, no es posible encontrar en su obra una referencia explícita a ella. Esto no implica que todas sus elaboraciones en torno a la elección sexuada, más allá de la anatomía carezcan de valor. Todo lo contrario, estas hallarán lugar en un momento posterior de la argumentación.

De otra parte, en la enseñanza de Lacan, siempre atento a los debates de su época, recogió el término y conoció de los trabajos tanto de Alby como de Stoller. No obstante, las referencias a la transexualidad son bastante escasas tanto en sus escritos como en los seminarios, no por ello dejan de ser importantes, pues se constituyen en punto de referencia para los autores posteriores que en el campo del psicoanálisis se han ocupado de la transexualidad.

3.1 Las referencias de Lacan

En las pocas veces que se refiere a la transexualidad lo hace siempre en el contexto bien de la psicosis, bien en el de la sexualidad. Pero en todas ellas se puede percibir un nexo entre transexualidad y psicosis.

La primera referencia es en su texto clásico sobre la psicosis en los *Escritos*. Allí a propósito del caso Schreber señala:

Creemos que esta determinación simbólica se demuestra en la forma en que la estructura imaginaria viene a restaurarse. En este estadio, esta presenta dos aspectos que Freud mismo distinguió. El primero es el de una práctica transexualista, en modo alguno indigna de ser comparada con la "perversión" cuyos rasgos han precisado desde entonces numerosas observaciones.

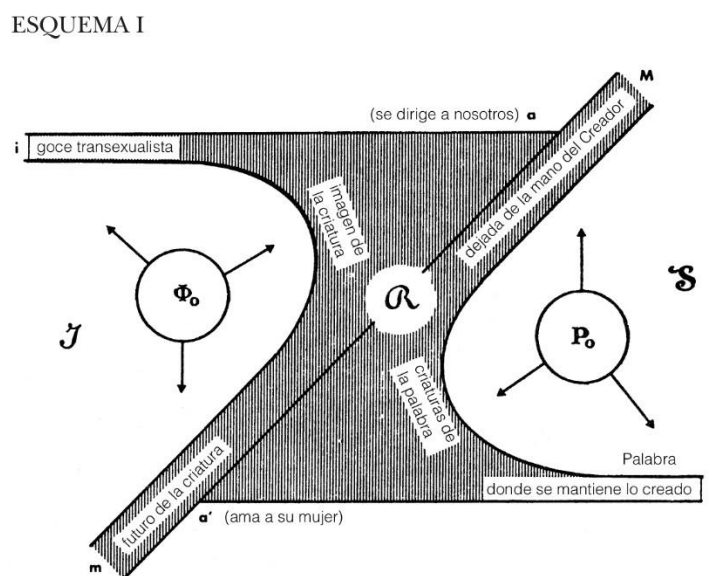
Más aún, debemos señalar lo que la estructura que destacamos aquí puede tener de esclarecedor sobre la insistencia tan singular que muestran los sujetos de estas observaciones en obtener para sus exigencias más radicalmente rectificantes la autorización, y aun si puede decirse las manos-en-la-masa, de su padre. (Lacan, 1956/1984, p. 543)

Allí tenemos dos aspectos que vale la pena señalar. El primero es que Lacan nombra el transexualismo como una práctica, que si bien puede tener alguna semejanza con la perversión no la afilia a esta estructura. Si bien no lo dice allí explícitamente, es muy probable que haga referencia a la clínica diferencial que habría que hacer entre travestismo y transexualidad, pues es común que muchas transexuales se travista, ello no implica que sea una desmentida de la castración, hecho más propio de la estructura perversa. El otro aspecto para resaltar en la cita de Lacan es cuando se refiere a las "numerosas observaciones" haciendo allí un llamado al trabajo de reciente aparición para la época de Jean-Marc Alby sobre el transexualismo, el cual es anterior al de Stoller. Este psiquiatra francés también relaciona el transexualismo con la psicosis. De otra parte, Lacan señala cómo los transexuales buscan la rectificación, bien sea quirúrgica u hormonal, como un llamado al padre, en este caso encarnado por el médico, que vendría a poner la cosas en su lugar.

Un elemento adicional que habría que reseñar en este texto clásico de la enseñanza de Lacan es la referencia al goce transexualista que aparece en el esquema I, mas no es desarrollado en el texto mismo.

Figura 1

Esquema I



Nota: Lacan (1956/1984, p. 546)

Este esquema es un intento intuitivo de explicar la psicosis del presidente Schreber. Allí puede observarse como el goce transexualista es ubicado en uno de los lados de la hipérbola trazada y la cual al modo de una asíntota no se encuentra con la horizontal superior del esquema. Este aspecto no comentado del esquema ha hecho curso en distintos autores que hablan allí de un pendiente transexual en toda psicosis. En nuestra lectura encontramos más pertinente poner en relación este aspecto del esquema con la noción de efecto-empuje-a-la-mujer que será expuesta por Lacan en su texto del *Atolondradicho* de 1972, el cual es una puesta al día de su lectura del caso

Schreber contando ya con las distintas elaboraciones que supusieron esos casi 20 años de distancia entre un texto y otro⁹

En el texto *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, vuelve a asociar la transexualidad con la psicosis, proponiéndolo como el delirio del transexual masculino. Allí viene hablando de la homosexualidad femenina y afirma: “Falta sacar la lección de la naturalidad con que semejantes mujeres proclaman su calidad de hombres, para oponerla al estilo de delirio del transexualista masculino.” (Lacan, 1960/1984, p. 698). En este pasaje viene hablando del caso de Freud sobre la joven homosexual y de cómo el interés de las mujeres homosexuales apunta siempre a la pregunta por la feminidad y que por ende aquellas que se ubican como hombres también se interrogan por la opacidad del goce femenino. Lo femenino enigmático, alteridad radical interroga a todo *parlêtre* por lo que cada quien responde con sus recursos a ello, algunos responden con el rechazo, la violencia, la discriminación, en últimas por el horror que suscita esa alteridad radical, otros pueden fascinarse con ella tanto en el amor como en la identificación, por ende es lícito hacerse acá la pregunta ¿si los hombres que procuran el hacerse mujer están movidos también por esa interrogación más allá de si se trata de un delirio o no?.

Años más tarde en el seminario 18 a propósito del trabajo de Robert Stoller (1968), dice: “Una de las cosas más sorprendentes es a falta de toda guía que elude completamente la [fase] psicótica de esos casos, como jamás escuchó hablar de la forclusión lacaniana, esto explica muy rápidamente y muy fácilmente la forma de esos casos, pero ¡qué importa!” (Lacan, 1971/2011, p. 30). Se infiere en el reclamo de Lacan que aquellos casos expuestos por Stoller serían de psicosis, puesto que con la noción de forclusión podrían explicarse.

⁹ Se hará un desarrollo más amplio de la noción empuje-a-la-mujer en el capítulo La transexualidad y su relación con lo femenino

La referencia quizá más trascendental que encontramos en la enseñanza de Lacan respecto de la transexualidad es en el seminario 19. Allí en la primera lección desarrolla la noción de la pequeña diferencia, la cual, alude a la que hay entre el órgano y el falo para lograr marcar ya no naturalmente sino como un efecto de discurso, del decir del Otro a qué sexo se pertenece, surgiendo así el falo como significante de esa pequeña diferencia. Puntualiza que para acceder al otro sexo se debe pagar un precio, el de la pequeña diferencia que se escenifica en lo real a través del órgano peniano, y afirma seguidamente que dicho órgano sólo se instrumentaliza a partir del significante. En ese contexto señala:

El transexual no lo quiere en calidad de significante, y no así en calidad de órgano. En eso padece un error, que es justamente el error común. Su pasión, la del transexual, es la locura de querer liberarse de ese error, el error común que no ve que el significante es el goce y que el falo no es más que su significado. El transexual ya no quiere ser significado falo por el discurso sexual, que, lo enuncio, es imposible. Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real (Lacan, 1971/2012, p. 17).

Si bien allí Lacan no nombra al transexual directamente como psicótico, si nombra su pasión como una locura, que no es lo mismo, al querer liberarse del *error común* causado por natura, buscando la cirugía. Dicho *error común* más que a un error de la naturaleza, se debe a que el transexual no toma el órgano como falo, no cuenta con el significante fálico para hacer del órgano un instrumento en su vínculo con el Otro sexo. Según esto el transexual quedaría como un fuera de sexo, no pudiendo inscribir su goce como fálico y por ende sin un referente para la sexuación, es decir para la inscripción de su goce sexual. Si es esta posición del sujeto respecto de su goce sexual la que está excluida, todo indicaría que la cirugía, en tanto intervención en lo real, no garantizaría

una mejor ubicación del sujeto toda vez que se trata de un fallo en lo simbólico que una intervención en lo real no vendría a suplir. De allí podría nuevamente señalarse la pregunta por la conveniencia de animar a un sujeto a este tipo de intervención sin dimensionar las consecuencias de esta. La búsqueda de la extirpación del órgano que en la mayoría de los sujetos supone su instrumentalización como falo, da cuenta del rechazo de este significante para inscribirse en el discurso sexual (Aflalo, 2021).

Una última referencia de Lacan (1976), al tema de la transexualidad la encontramos en una de sus presentaciones clínicas en el Hospital Sainte Anne el 27 de febrero de 1975. Se trata de un joven de 22 años registrado en estas presentaciones como el Señor H, quien insiste en requerir de una cirugía de feminización de rostro y en ocasiones también plantea la necesidad de una cirugía de reasignación genital, o de lo contrario se suicidaría. Luego de la entrevista Lacan realiza unos comentarios en los que nuevamente alude a la tesis de Alby (1956), y de lo poco que puede esperarse de una disuasión en torno a realizarse la cirugía, pues estas ideas al instalarse desde la infancia, es muy poco lo que el psicoanálisis puede ofrecer allí. Y respecto a los resultados esperables de la cirugía de reasignación genital señala: “Como ha manifestado, no disfrutará ni con un hombre ni con una mujer. No obtendrá más satisfacción que la que ha obtenido hasta ahora.” (Lacan, 1976, p. 125)¹⁰

Puede evidenciarse en estas referencias en la enseñanza de Lacan que, si bien sugiere una articulación entre transexualidad y psicosis, esto no lleva a la conclusión universalizante de todo transexual es psicótico.

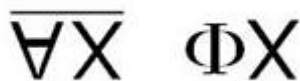
¹⁰ Este caso será comentado más ampliamente en el desarrollo del capítulo La transexualidad y su relación con lo femenino.

3.2 La transexualidad como manifestación del efecto *empuje-a-la-mujer*

Esta tesis es sostenida por Colette Soler (2016), para quien hay una clara relación entre la transexualidad y la psicosis. En su conferencia titulada *El empuje-a-la-mujer*, parte de la pregunta si este efecto se produce en todas las psicosis (p. 12). Su respuesta al final de esta conferencia es afirmativa y propone a la transexualidad como uno de los intentos de solución al problema que plantea el *empuje-a-la-mujer* efecto que se produce en la psicosis al no contar con el significante fálico que permita la inscripción del goce sexual del sujeto del lado hombre o mujer de las fórmulas de la sexuación, y que, si estuviera, acotaría el empuje al goce femenino tal como sucede en los neuróticos. Otras opciones que propone la autora como solución al *empuje-a-la-mujer* son los modos schreberianos, la megalomanía, o incluso Joyce. Respecto al transexual señala que presenta una certeza de que “hay un error en la anatomía (en la imagen) y en su estado civil” (Soler, 2016, pág. 22), siendo la cirugía de reasignación de sexo un intento de rectificación de dichos errores. Para ella las CRG, tienden al fracaso ya que “los sujetos que se hacen operar para suprimir el órgano pene después testimonian que no tienen ni el goce del pene, ni el goce femenino, pero tienen una identificación a la mujer en la realidad” (Soler, 2016, p. 22). Soler señala igualmente que no se debe alentar en un psicótico la solución vía la mujer pues, así como en el caso Schreber, esta no le sirvió como suplencia, al parecer tampoco lo sería en el caso del transexual.

3.3 La transexualidad como *sinthome*

Catherine Millot es la psicoanalista que sustenta esta tesis, que también pone al transexual en el ámbito de la psicosis. Si bien oscila entre aseverar que la transexualidad podría ser un síntoma



que puede presentarse en cualquier estructura, si se considera por ejemplo el pedido de CRG o cuando existe la indefinición respecto del propio sexo (Milot, 1984, p. 21); o bien definir a la transexualidad en sentido estricto (convicción de haber nacido en el cuerpo equivocado y demanda de transformación) como un “intento de paliar la carencia del Nombre del Padre, es decir, poner un límite, un alto, constituir un suspenso a la función fálica. El síntoma transexual funcionaría como suplencia del Nombre del Padre, en tanto que el transexual tiende a encarnar La mujer” (Milot, 1984, p. 34). En esta última referencia es más marcada su filiación a la hipótesis de la psicosis, no obstante, sigue nombrando a la transexualidad como síntoma. Esta encarnación de La mujer es contraria a ~~La~~ mujer, es decir, a la señalada por Lacan a partir de las fórmulas de la sexuación como No-toda

Como se puede observar, Milot propone el síntoma transexual como suplencia. Veamos cómo sostiene esta idea.

Para ello, se sirve del nudo Borromeo, pero en su versión de cuatro anillos, en la que el cuarto sería el Nombre del Padre, que anudaría a R.S.I. conservando la propiedad que, si se suelta uno, se sueltan todos. Ahora bien, cuando no se inscribe el Nombre del Padre, este cuarto redondel podría ser suplido por otro significante que amarre el nudo. Para Milot, el síntoma transexual, podría ejercer como suplencia en este sentido:

(...) A falta de anudamiento por medio del Nombre del Padre, R.S.I., estarían libres de no estar anudados por un cuarto, que consiste en la identificación del sujeto a La Mujer. Pero ese cuarto solo mantiene unidos a lo Imaginario y a lo Simbólico. Lo Real en cambio no queda anudado, y la demanda del transexual consiste en reclamar que en ese punto se produzca la corrección que habría de ajustar lo Real al nudo I y S. (Milot, 1984, p. 37)

En esta afirmación se lee cómo Imaginario y Simbólico quedan anudados por el amarre que la identificación a La Mujer como uno de los Nombres del Padre, produce, pero lo Real sigue desanudado. Podría inferirse de los postulados de Millot que la CRG vendría a constituir este nuevo anudamiento.

Para Millot, este modo de anudamiento sería análogo al que Lacan lee en Joyce, evitando así el desencadenamiento psicótico. Llama la atención que la autora utilice aquí síntoma (*symptôme*), en lugar de *sinthome*, como correspondería a este momento de la enseñanza de Lacan en la que trabaja el nudo Borromeo y hace su elucidación en torno a Joyce. Lacan diferencia el uso de la expresión síntoma para referirse a la neurosis, mientras que el *sinthome* lo reserva para ese particular modo de anudamiento de los registros con un cuarto a modo de suplencia. El *sinthome*, permitiría un cierto funcionamiento del psicótico sin desencadenamiento¹¹.

Ahora bien, resulta interesante que Millot proponga al síntoma (o *sinthome*) transexual como una suplencia, contraria a la idea de Colette Soler para quien, interpretando lo dicho por Lacan en el *Atolondradicho*, el *empuje-a-la-mujer*, sería el problema y no la solución, es decir que lo que provoca este efecto, no sería una suplencia, si acaso una estabilización como lo señala a propósito de Schreber (Soler, 2016, p. 21), y que por ende no sería recomendable auspiciar la vía de la feminización remarcada por la CRG. Más adelante veremos que otros autores proponen también una idea contraria a Millot.

¹¹ A partir de este punto se ha cotejado con la versión original del texto en francés, pensando inicialmente que podía deberse a un problema de traducción. Sin embargo, en la edición francesa (Millot, Catherine. *Horsexe*. Point Hors Ligne. París. 1983), también aparece como “*symptôme*” y no *sinthome*. Hecha la aclaración se mantendrá el uso que la autora propone, aunque en la discusión se hará referencia al *sinthome*

Francisco Estévez, psicoanalista español, también propone la vía de entender a la transexualidad como un *sinthome*. Para él, la transexualidad es claramente una psicosis, que particularmente genera vínculo social. Esto lo explica a partir de una falla en la sexuación, en la cual el transexual

Rehúsa así, la correlación entre goce y falo que propone el discurso sexual (...) al rechazar el sometimiento al significante fálico se ve obligado a inventar otro modo de abrochar el goce. Lo hace mediante un *sinthome*, no necesariamente delirante, que anuda real, simbólico e imaginario (Estévez, 2006, p. 167).

La propuesta de Estévez plantea la transexualidad como un *sinthome*, es decir, una suplencia que logra hacer que este particular psicótico funcione en ocasiones al modo neurótico amparado aún más por el discurso social y jurídico que hoy acompaña a los movimientos “trans”. Se distancia de Catherine Millot, para quien la suplencia se lograría con la CRG, y no con la transexualidad misma planteado como *sinthome*. De allí se deduce su posición respecto a las CRG, las cuales propone como pasajes al acto, en cambio Estevez (2006), plantea una apuesta desde la ética analítica “el tratamiento de lo quirúrgico por lo simbólico” (p. 168), que parafrasea al de Lacan, y que abre la opción del uno por uno, bien que en algunos casos, señala, haya que consentir con una posición decidida por parte del sujeto a realizarse algunas transformaciones quizá no tan radicales como la cirugía de reasignación genital.

Laure Westphal, quien realiza su trabajo clínico en París, propone igualmente la transexualidad como una forma de suplencia en la psicosis. Algunos aspectos para destacar de su propuesta señalan cómo en la queja clásica transexual “soy una mujer presa en el cuerpo de un hombre” prima la realidad subjetiva sobre la anatómica, por ende el pedido es el de transformar el cuerpo para hacerlo coincidir con la experiencia subjetiva de extrañeza, ante lo cual el travestismo

no es suficiente, la ropa de mujer debe vestir un cuerpo de mujer (Westphal, 2015). Plantea una clínica diferencial entre la feminización en algunas psicosis, como la Schreber y el modo en el que se expresa la forclusión del significante fálico en algunos transexuales, que para ella sería en el segundo tiempo de la sexuación, es decir, que el transexual recusa que haya un ordenamiento fálico de la anatomía que marca la diferencia de los sexos. Como efecto de ello, el pene, no asumido como falo, se vuelve amenazante, en tanto que el discurso sexual no alcanza a dar trámite a la invasión pulsional. De allí que muchos transexuales lleguen al punto de la automutilación.

En este punto la autora se plantea si justamente, eso que muchos analistas señalan, incluido Lacan, del rechazo del pene en lugar del significante, no sería un modo de resolver el problema del

$$\exists X \quad \overline{\Phi X}$$

goce sexual, demasiado real, en el caso de estos sujetos en virtud de la no inscripción del significante fálico (Westphal, 2015, p. 16), de ello se derivaría el empuje-a-la-mujer que implicaría un intento de inscripción del lado mujer de las fórmulas de la sexuación, pero sin ninguna regulación fálica. En este punto puede señalarse una posición distinta a la de Millot, quien también postula la transexualidad como suplencia, y a la vez inscribe el goce del transexual en el lado hombre de las fórmulas en el lugar de la excepción,

sustentada en la tesis de que la Mujer es uno de los nombres del Padre. En cambio, para Westphal, la inscripción del lado mujer de las fórmulas y el empuje-a-la-mujer consecuente de ello señalan cómo, el convertirse en mujer, es la mayor ilustración de los efectos de la forclusión en la psicosis (Westphal, 2015, p. 17), hecho verificable tanto en el presidente Schreber como en algunos transexuales.

Así pues, Westphal (2015), propone como “en la psicosis, calificar el goce como femenino, sería una manera de interpretarlo, a través de la sexuación. Incluso, escoger el significante “mujer” permite la búsqueda existencial de hacer de la transexualidad una salida para el empuje a la mujer” (p. 19). Acá puede observarse igualmente una posición distinta a la de Colette Soler, para quien el empuje-a-la-mujer sería el problema y propone desestimular la salida por la feminización.

Para Westphal la salida por esta vía puede constituirse en *sinthome*, a partir de buscar un destino excepcional (ser La Mujer que no existe), volviendo soportable el goce deslocalizado.

3.4 El transexual, una psicosis no desencadenada

Otro de los grandes trabajos en el ámbito del psicoanálisis dedicado al tema de la transexualidad es el de Geneviève Morel, con su texto *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*, de cuyo título, se infiere ya cuál es su posición respecto del tema de la transexualidad. Esta autora dedica su trabajo a las dificultades que supone para el humano la inscripción del goce sexual respecto a la referencia fálica como ordenador de dicho goce. Para Morel, quien propone tres tiempos de la sexuación, el transexual sería un psicótico, con síntomas tenues sin poner en entredicho el orden del mundo; no obstante, advierte: “Pero la locura del transexual consiste en que quiere forzar lo real del tiempo uno mediante la cirugía: corregir la anatomía, siendo así que el problema está en la unión de lo real y lo simbólico, donde se articulan goce y lenguaje” (Morel, 2002, pág. 186). No obstante, insiste todo el tiempo en la importancia de poder reconocer la estructura psicótica en los transexuales, para estar advertidos de que el desencadenamiento puede surgir en cualquier momento a pesar de lo compensado que parezca el sujeto.

Para Morel, siguiendo a Lacan, el *error común* en el transexual es confundir el órgano peniano con el significante fálico, rechazando este último y por ende no pudiendo inscribir su goce

en ninguno de los lugares de las fórmulas de la sexuación. Al no estar su goce regulado por el significante fálico este se presenta como demasiado real y sin ninguna referencia simbólica.

Así mismo, en muchos pasajes de su texto nombra al transexual como psicótico, pero al mismo tiempo diferenciándolo de un delirio como el del presidente Schreber quien como se sabe no optó por la opción quirúrgica, bien que no la había en su época, pero no llegó a la mutilación como otros, si no que planteó la posibilidad de la emasculación como algo que sucedería al final de los tiempos y en todo caso de producirse, Dios mismo repondría los órganos. En cambio, los transexuales en palabras de Morel (2002),

No logran inventar una construcción para interpretar el goce del órgano. Por esa razón, quieren suprimir de raíz la propia zona erógena, fuente pulsional angustiante. Esto se confirma por el hecho de que, a menudo, la operación no se exige en absoluto con la esperanza de experimentar el goce sexual del otro sexo, sino por razones de "ser" (p. 187).

No se aspira al goce sexual del Otro sexo, pues, aunque enigmático, el goce femenino también está regulado, acotado al menos, por el goce fálico. Para Morel, la búsqueda de la eliminación quirúrgica del órgano sería la consecuencia de la forclusión del significante fálico.

Morel critica la opción quirúrgica en los transexuales toda vez que esta, dado que no podrá armonizar lo real con lo simbólico, podría llevar a una deslocalización mayor del goce por todo el cuerpo como en la hipocondría, o bien localizadas en otras zonas erógenas al modo de la esquizofrenia, o desencadenado un delirio posquirúrgico en la paranoia (Morel, 2002). El autor llega incluso a señalar como un problema ético de la medicina el que responda a tal demanda de reasignación de sexo, cuando esto supone un imposible ya que la cirugía no permitirá al sujeto ubicar su goce sexual acotado por el significante fálico. El cual no puede inscribirse a partir del acto quirúrgico.

3.5 El transexual: Desembarazarse del falo

Esta propuesta la encontramos en Moustapha Safouan, quien en su texto de título *Estudios sobre el Edipo* y a partir del comentario del trabajo de Stoller *Sexo y Género*, fija su aporte a la comprensión psicoanalítica de la transexualidad. Inicialmente plantea una clínica diferencial entre el travestismo que ubica como perversión y de otra parte la transexualidad. Propone que mientras el travesti impone a lo real la forma de su fantasma imaginando lo real, el transexual realiza lo imaginario (Safouan, 1986, p. 79). Safouan, critica duramente a Stoller aunque como Lacan, reivindica la buena descripción de los casos y de su entorno familiar. Apoya la idea de la psicosis en la transexualidad. Anota además un rasgo que para él caracterizaría al transexual como es el que “allí donde el neurótico sacrificaría su deseo para salvaguardar el falo, el transexual se ve obligado a desembarazarse de su falo para dejarle el terreno libre a su deseo” (Safouan, 1986, p. 90). Afirma además que el transexual podría encontrar un objeto que lo refleje en tanto está fijado a ser el objeto de la madre, quizá por ello la casuística muestra que luego de la cirugía, algunos transexuales no constituyen pareja con un hombre si no con una mujer.

Así entonces de las tesis de Safouan puede inferirse que estaría inclinado a la CRG en la medida que el sacrificio real del falo podría permitirle zafar un poco del lugar en que lo ha ubicado la madre.

En una perspectiva similar podemos ubicar las reflexiones de otro psicoanalista lacaniano de esa misma generación como es Joel Dör. Si bien no afirma que todo transexual sea psicótico, si señala su proximidad con dicha estructura.

Al no tener el transexual acceso al significante fálico, la cuestión de su identidad sexual queda imperativamente limitada al plano de la anatomía. Es, pues, cautivo de la dimensión del ser y de allí esta proximidad con los procesos psicóticos. (Dör, 1995, p. 163)

De allí que afirme que en el transexual “se trata menos de ser una mujer, que la mujer” (Dör, 1995, p. 164). En relación con que no se trataría tanto de la imagen o la apariencia como en el caso del travestismo, sino un asunto con el ser. De allí que en muchos casos la corrección quirúrgica de la anatomía no resuelve la angustia, salvo que le ayuda a constituir una imagen que puede ser sancionada por el Otro como femenina, más eso no calmaría la angustia y podría incluso, según este autor, producir desencadenamientos y pasos al acto suicidas y concluye “Dicho de otra manera, la cirugía aparece como una medida a lo sumo paliativa, pero no curativa de un trastorno que es esencialmente psicopatológico” (Dör, 1995, p. 166).

Esta vía de la proximidad entre transexualidad y psicosis puede observarse igualmente en aquellos autores que relacionan la apuesta transexual con el hacer existir La mujer.

3.6 El transexual: intentando hacer existir La mujer

Doris Rinaldi, analista brasilera, en su trabajo *O corpo estranho*, nombra la transexualidad como un fenómeno que se aproxima a la estructura psicótica, enfatiza que la certeza de estos sujetos de pertenecer al otro sexo es lo que sugiere la proximidad con la psicosis (Rinaldi, 2011, p. 445). No obstante, las explicaciones teóricas que expone son las referidas a la psicosis, al igual que otros autores ya citados. Veamos: “La ausencia del significante fundamental, que es el Nombre del Padre, el sujeto no puede dar significación de virilidad a su pene, llevando a este a ocupar el lugar de apéndice del cuerpo, apenas un pedazo de carne” (Rinaldi, 2011, p. 445).

El interés que despierta este trabajo para la presente investigación son sus claras referencias a las CRG, bastante frecuentes en Brasil y cubiertas por el Sistema Universal de Salud (SUS). La

CRG supone para Rinaldi, al contrario de hacer inscribir la castración en lo real del cuerpo, busca hacer existir La Mujer, el transexual se transforma en la verdadera Mujer en el sacrificio de su propio cuerpo. El órgano que no sirve de instrumento de goce, ya que no está articulado al significante, aparece como un sobrante, una excrescencia que al ser retirada quirúrgicamente daría el soporte imaginario para recubrir lo real del sexo. Buscando ser La mujer, la que no existe, intenta hacer existir la relación sexual que también es un imposible lógico. Allí la autora se interroga por las consecuencias de estos procedimientos quirúrgicos al tomar al pie de la letra los pedidos de cambio de sexo, auspiciados como se dijo por la salud pública y legitimados por la ciencia (Rinaldi, 2011, p. 447). Ella convoca a los analistas a pensar el asunto.

3.7 Cuestionando la premisa de la psicosis para el transexual

Henry Frignet, analista francés, en su obra *El transexualismo*, intenta demostrar que existirían transexuales no psicóticos a los que nombra como transexualistas. Frignet separa la identidad sexual de la sexuación, bien que considera que ambos procesos intervienen en el fenómeno transexual. La identidad sexual es definida por este autor como:

Aquello que, en lo real, asegura a un sujeto su pertenencia a un conjunto: el de las mujeres o el de los hombres (...) La identidad sexual real también se deduce de la pertenencia de todo ser hablante al orden simbólico (Frignet, 2003, pp. 102-103).

Para Frignet, la constitución del significante fálico vía la identificación al padre constituye la esencia de la identidad sexual, y el modo en que este es transmitido vía la inscripción del significante del Nombre del Padre. El fracaso de este proceso implica la psicosis, y es lo que se verificaría en el transexual, no obstante, Frignet señala que no todos los psicóticos son transexuales, bien que en ellos sería evidente “la forclusión de la identidad sexual” (Frignet, 2003, p. 107). Ahora

bien, queda la pregunta sobre ¿cuál sería la especificidad del transexual, que, siendo psicótico, no es fácil diagnosticarlo como tal, y que presentan una fenomenología muy similar entre ellos: la certeza y el pedido de cirugía?

Veamos el paso siguiente, en la propuesta de Frignet, para que un sujeto pueda definir su posición sexuada, a saber, la sexuación. En el sujeto neurótico, luego de asegurada la identidad sexuada, habría que inscribir su modalidad de goce sexual de lado hombre o mujer, independientemente de su sexo anatómico (y de su identidad sexual) (Frignet, 2003, p. 108). En el transexual habría igualmente una imposibilidad de ubicar su goce en las fórmulas y por tanto confunde sexuación con identidad sexual ambas fallidas para él.

Así entonces el transexual sería un “fuera de sexo”. No obstante, Frignet establece una diferencia entre el transexual, en el cual hay una dificultad a nivel de la identidad sexual, en tanto hay una forclusión del significante fálico y por ende sería un psicótico; del transexualista en quien no se daría dicha forclusión y por ende su dificultad no estaría dada a nivel de la identidad sexual, sino en el de la sexuación y por ello más proclive a perderse en el ruido social de los movimientos “trans” (Frignet, 2003, p. 113)

En un intento de señalar la especificidad clínica de la transexualidad, Frignet indica cómo en el transexual hay dos elementos de estructura que hay que considerar: el problema de la identidad y el referido a lo sexual. La forma en que el primero se manifiesta en la transexualidad, lo diferencia de otras formas clínicas donde hay dificultades con la identidad como algunos estados disociativos, confusionales o delirantes. Y de otra parte lo sexual asociado a la identidad lo diferencia del travestismo, la homosexualidad, o el fetichismo (Frignet, 2003, p. 118). A pesar de que sus manifestaciones psicóticas no sean francamente delirantes, es menester del clínico ahondar en algunas particularidades de la estructura para develarla.

En lo concerniente a la identidad, el transexual no tiene otra elección que remitirse a la fragilidad de identificaciones ya no simbólicas, sino exclusivamente regidas por lo imaginario; en él será lo imaginario del cuerpo, es decir, el de la apariencia (Frignet, 2003, p. 119).

En el transexualista, la identidad sexual estaría consolidada, sin embargo, el transexualista presenta una oscilación la

Cual aludirá principalmente a una insatisfacción básica con respecto al lugar que podría ocupar por su sexuación, pues en lo concerniente a esta no hay nada resuelto. Oscila por consiguiente entre una posición masculina y una posición femenina tan incierta e inestable la una como la otra. Y ello hasta el momento en que el encuentro con tal o cual, se trate entonces de la transferencia hacia un *partenaire* amoroso o una identificación factible gracias al juego de las propuestas de los medios, selle su demanda en lo que de allí en más se convierte en una reivindicación. (Frignet, 2003, p. 120)

Se aprecia en lo anterior cómo para Frignet, el transexualista está más determinado por las referencias a su entorno social, aunque fenomenológicamente se presente de un modo semejante al transexual, el punto de diferencia clínico estaría en la identidad sexual, fuera de dudas en el primero, imposible de inscripción en el segundo. No obstante, el transexualista sostenido en el discurso de algunos movimientos sociales que reivindican lo “trans” puede llegar a demandar la cirugía como solución a sus frágiles identificaciones imaginarias, con consecuencias incalculables, toda vez que en principio no debería confundir el órgano con el significante fálico, pues cuenta con él. Quizá por ello algunos se detengan en los cambios producidos por el tratamiento hormonal y el cambio de su identidad en el registro civil.

Para concluir las referencias al trabajo de Frignet se señalará que, mientras no duda de señalar la filiación a la psicosis del transexual, respecto del que nombra como transexualista, no propone ubicarlo en una estructura determinada.

Gimena Sozzi Uboldi, psicoanalista que realiza su práctica en Argentina, hace un recorrido por las referencias freudianas al presidente Schreber, así como por los clásicos pasajes de la obra de Lacan referidos al “error común” en el transexual de confundir el goce del órgano con el significante fálico. La autora afirma que con Lacan el transexual sería un psicótico fuera de discurso y de la ley fálica. Ello provoca que el órgano peniano resulte intrusivo, sobrante, con un goce imposible de localizar, por tanto, se recurre a la CRG para corregir este error común. Así mismo señala cómo el discurso de la época ofrece una serie de S1 en el movimiento Queer y en los grupos LGBTIQ+. Que intentan paliar el imposible que supone el *no hay relación sexual*. En este sentido se plantea la pregunta sobre el efecto de las tecnociencias ofreciendo el sueño de hacer posible lo imposible. Ahora bien, en el ámbito de la actualidad del fenómeno trans, no sería posible una generalización tal como la que se deduce de lo expuesto por Lacan. El contexto de la época, el de la declinación del Nombre del padre, el de la promoción del derecho al goce, implica interrogar en cada caso qué función cumple el fenómeno transexual en la estructura subjetiva y en el marco de la civilización actual (Sozzi, 2014)

Rafael Kalaf Cossi analista en Brasil, objeta la tesis de que todo transexual es psicótico por dos vías, la de una falla en la libidinización del órgano genital en el estadio del espejo, sin que implicara la desintegración propia del psicótico, sino más bien una respuesta a la mirada del Otro simbólico (Cossi, 2014, p. 13) produciéndose así una desmentida de la percepción (*Verleugnung*) o más precisamente una desmentida de las consecuencias de dicha percepción (Cossi, 2014, pág.

15). Así para este autor en la transexualidad, se puede conjeturar que la percepción del cuerpo del sujeto es aceptada, pero desautorizada impidiendo las consecuencias metafóricas de tal percepción

Por su parte el psicoanalista argentino Mariano Daquino critica la posición de los analistas que circunscriben la transexualidad a la psicosis y en su lugar propone una lógica del no-todo transexual es psicótico (Daquino, 2016, p. 77). Basa su crítica en una interpretación de las fórmulas de la sexuación limitadas a un nivel de correlación y correspondencia anatómica lado macho, lado hembra. Siendo que Lacan habla del modo de goce según la posición sexuada, siendo esta el modo de responder a la castración y modo de hacer con lo real de la sexualidad, es decir con la imposibilidad de escribir la relación sexual o complementariedad de los sexos (Daquino, 2016, p. 74). A partir de la pregunta por ¿cómo abordar la transexualidad desde el psicoanálisis sin quedar capturados por categorías nosográficas que podrían resultar en la expulsión de estos sujetos del dispositivo analítico? (Daquino, 2016, p. 76), propone, además de una clínica del uno por uno, donde cada quien pueda ser, una concepción de la transexualidad como otro modo de responder a la castración “y de hacer con lo real, con la imposibilidad de escribir la relación sexual y poder pasar de “la transexualidad” en tanto universal, a cada sujeto transexual, al uno por uno, en tanto singular” (Daquino, 2016, p. 77)

En un trabajo de reciente aparición los analistas brasileños Marco Antonio Coutinho y Natalia Travassos, proponen la transexualidad ya no como una manifestación de la psicosis, si no como una forma contemporánea de la histeria. Para sostener esta tesis recuerdan la pregunta de la histeria por su identidad sexual, “¿qué soy? ¿hombre o mujer?” como equivalente a la pregunta del transexual por su identidad sexuada. Su argumentación retoma la posición histórica caracterizada por demandar del Amo una respuesta a su insatisfacción a sabiendas que este no tiene como responder, y si más bien certificar la insatisfacción de su deseo, y cómo de modo análogo el Otro

de la medicina no tiene cómo responder a la pregunta por lo real de la diferencia sexual, aun con la terapia hormonal y la cirugía, no hay modo de resolver esto. Así, para los autores, la frecuente insatisfacción de muchos transexuales luego de la cirugía sería una evidencia más de su posición histórica insatisfecha eternamente en su deseo (Coutinho, Travassos, 2017, p. 318).

No obstante, parece inapropiado equiparar la interrogación propia de la posición histórica respecto a cuál sexo pertenece, con la certeza habitual del transexual de pertenecer al Otro sexo. Aunque es rescatable el llamado de atención de los autores a no dejar de interrogar la demanda de un sujeto a realizarse la cirugía, pues por sus consecuencias, generalmente irreversibles sobre el organismo, hay que ser cautos de que el pedido no sea fruto del “contagio psíquico”, de la identificación como lo testimonian las grandes epidemias de histeria de siglos pasados.

En un sentido similar se pronuncian el grupo de autores argentinos liderados por Fabian Schejtman, cuando resaltan “la importancia actual del contagio histórico y la identificación a un rasgo como fuente de algunas posiciones transexuales.” (Schejtman, *et al.* 2017, p. 752)

Resumiendo, podemos señalar dos perspectivas importantes luego de la revisión de la literatura psicoanalítica respecto de la transexualidad:

De un lado en lo referente a la estructura. Allí surgen tres elementos a considerar, de una parte, la forclusión que ubica a la transexualidad como psicosis, bien que, para algunos, en los que se encuentran los inmediatos seguidores de Lacan, se trataría de una suplencia y para otros algo más cercano al sinthome. Ahora bien, en lo que va corrido del siglo XXI, se encuentran dos nuevos enfoques: una que implica pensar la transexualidad como desmentida y una más reciente que lo ubica como más cercano a la pregunta histórica por el goce femenino.

La otra perspectiva plantea la transexualidad como fenómeno social fundamentado por la forclusión de la castración propia del discurso capitalista, rasgo que encuentran un modo particular

de manifestación en la diversidad sexual característica de nuestra época, en la cual parece se ha pasado de la diferencia sexual a la ambigüedad sexual (Teixeira, 2006)

Ya en su seminario de 1972, Lacan advertía de cómo el discurso capitalista tenía este como uno de sus rasgos distintivo:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la Verwefung, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. Ven eso, eh? no es poca cosa! (Lacan, 1972/2011, p. 88).

Y esto por supuesto incide en la subjetividad de una época como la nuestra donde prolifera sujetos que parecen atrapados en el polimorfismo perverso de la infancia (Dufour, 2007).

Para el caso específico de la transexualidad, este puede ser considerado un síntoma actual en la medida en que da cuenta de cómo se articula el derecho de cada uno a su goce particular, bajo la forma del derecho de cada uno de escoger su sexo (Teixeira, 2006), con las ofertas de la tecnociencia a través de la cirugía de reasignación genital, la terapia hormonal, así como otras cirugías cosméticas de feminización (rostro, glúteos, senos, etc.). Sin estas prestaciones del discurso de la ciencia, no existiría la transexualidad como hoy la conocemos.

De todo el recorrido anterior, el cual será siempre insuficiente, se desprende una falta de unidad en el campo del psicoanálisis lacaniano en lo referente al fenómeno transexual, pues si bien el nombrarlo psicótico no es una adscripción a una patología, el hecho de decir que todo transexual es psicótico implicaría que la transexualidad debería ser considerada un índice patognomónico de esta estructura, casi al modo de una alucinación o un delirio. Y ante la diseminación del fenómeno transexual habría que concluir, si se mantiene la hipótesis de la psicosis, que asistimos a una

pandemia de transexualismo y por ende de psicosis. De otra parte, la militancia por parte de analistas en movimientos LGBTIQ+ los lleva a la afirmación de que los transexuales no son psicóticos, otro universal, negativo en este caso. Ambos universales se convierten en prejuicios que sesgan la escucha. Estas consideraciones, riñen con la premisa del psicoanálisis de considerar los casos en el uno por uno, que la fórmula del no-todos psicóticos respeta y donde aparecen intentos de explicación en construcción. Incluso fenómenos más recientes como la opción de buscar el cambio de sexo en el registro civil, no ya como complemento de la cirugía, si no como meta en sí misma, generan nuevos interrogantes.

La exploración de un campo disciplinar en el marco de una investigación supone no solo una selección de fuentes siempre arbitraria, sino también incompleta pues si bien la producción psicoanalítica referida al fenómeno de la transexualidad no era copiosa en el siglo XX, se puede decir todo lo contrario en el siglo XXI y en particular en los últimos diez años. En esa perspectiva decidimos incluir el más reciente debate propuesto por una de las instituciones psicoanalíticas lacanianas de más amplio reconocimiento.

3.8 El año “Trans”, propuesto por la AMP

Jacques Alain Miller propuso a los analistas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) una apuesta por interrogar “Lo trans” y declara al año 2021 como el “año Trans”. Estas discusiones han sido recogidas en diversos trabajos que sería demasiado extenso reseñar.¹² No obstante algunas ideas pueden ser extractadas las cuales representan bien el contexto de la discusión.

¹² El lector interesado puede consultar los números del 927 al 932 de Lacan Quotidien <https://www.wapol.org/fr/global/Template.asp?Archivo=Lacan-Quotidien.html>

Dos hitos marcan este interés en la AMP. El primero es la conferencia dictada por Paul B. Preciado a finales de 2019 donde presenta un manifiesto del movimiento *Queer* y de la teoría de género a los analistas de la Escuela de la Causa Freudiana, lo cual desata una serie de elaboraciones quizá un poco acalladas por la pandemia del año siguiente. El otro hito tiene que ver con el libro de Eric Marty, titulado “*El sexo de los modernos*”, el cual suscita un diálogo a manera de entrevista entre dicho autor y JA Miller. Quizá sería ingenuo pensar que son estos dos hitos los únicos que conllevan el desarrollo del interés por el asunto de lo trans y de las nuevas formas que la sexualidad ha encontrado en lo social en lo que va del siglo XXI. Sin duda el debate en varios países sobre los matrimonios entre parejas del mismo sexo y la adopción de niños por parte de estas parejas también causó el interés de los analistas, así como las últimas legislaciones que se han ido dando en diferentes países en torno la identidad de género, ha planteado a los psicoanalistas la pregunta por el cómo todos estos cambios en lo social interrogan la teoría y práctica psicoanalítica. Algunos han tomado posición en este debate considerando que algo hay que decir desde el psicoanálisis en estos asuntos sociales y políticos que tanto ruido provocan en la actualidad.

Dentro de los distintos aspectos que este grupo de psicoanalistas han abordado a propósito de este asunto, elegimos como uno de los puntos más relevantes el de la diferenciación que establecen entre la transexualidad y el transgenerismo.

El verdadero transexual no tiene ningún refinamiento. El *gender fluid* es muy poco para él. Cree firmemente en la diferencia de los sexos y en los estereotipos inmóviles de la clase que, a sus ojos, lo acompañan. Clama por pasar al otro lado, por modificar sus características sexuales secundarias, incluso primarias, y no duda en movilizar para ello a Mister Bisturí y a Milady Hormona. Cuando no está muy seguro de los hechos, todo depende de las personas con las que hable y de los profesionales que se presenten. Hoy en

día no faltan los psiquiatras a los que les encanta hacer el papel de empujadores del crimen, incluso con niños muy pequeños (Miller, Marty, 2021, p. 7).

La idea de que habría un “verdadero transexual” que se diferenciaría entre el amplio espectro del transgenerismo por el hecho de no creer en la fluidez del género, máxima tesis de quienes se definen como transgéneros. Este “verdadero transexual”, tampoco rechaza el binarismo, una de las principales banderas políticas del movimiento *Queer*. El “verdadero transexual” es binario al límite, para él solo se puede ser hombre o mujer, y que en su caso sucedió que nació con la anatomía equivocada, por un error de la naturaleza que se puede corregir médica (hormonoterapia) y quirúrgicamente.

En una perspectiva más clínica encontramos algunas elaboraciones de Jean Claude Maleval quien en distintas ocasiones ha abordado el tema de estas nuevas formas de presentación de la pregunta por la identidad sexual. Aspectos como la angustia, la certeza, y la imagen del cuerpo, son para él índices clínicos que pueden orientar al analista en la escucha de estos sujetos bien se presenten como transgéneros o como transexuales.

Para Maleval (2021), hay

Que discernir que el punto de partida de la angustia no es idéntico: el transexual rechaza una imagen que le horroriza. Al no habitar éste, expresa un déficit de identidad. Además, se le ha impuesto una certeza en cuanto al posible tratamiento de su intenso dolor. Por otro lado, el transgénero desea mejorar una imagen que asume, no se queja de su base identitaria, y tiene la sensación de dominar un proceso que le lleva a variar voluntariamente su género.

Esta forma diferente de vérselas con la imagen del cuerpo es un aspecto bien importante, pues denota cómo el transgénero se mantiene en este tránsito entre los géneros, paradójicamente reafirmando de un modo muy peculiar la tesis eminentemente psicoanalítica según la cual hombre

y mujer son semblantes y que por ende no se sabe muy bien a ciencia cierta qué es lo uno o lo otro, tal como es señalado por Lacan (1971/2012), en el seminario 19

El hombre, la mujer: a esto llamamos valores sexuales. Que al comienzo estén el hombre y la mujer es ante todo asunto de lenguaje. Esta es la tesis de la que parto hoy. [...] Dicho esto, no sabemos qué son el hombre y la mujer. Durante un tiempo se consideró que esta bipolaridad de valores sostenía suficientemente, suturaba, lo tocante al sexo (p. 38).

Por su parte el transexual al parecer si tiene certeza de los que estos significantes son y lo lleva con frecuencia al extremo de la modificación medico quirúrgica de su imagen del cuerpo, pues rechaza vehementemente la anatomía con la que ha nacido.

En definitiva, un acercamiento cuidadoso a las palabras de estos sujetos lleva a discernir diferencias en la percepción de su identidad, en el origen de la iniciativa trans-identitaria y en la intensidad del sufrimiento psicológico, mientras que la clínica conductual de los DSM opera su confusa amalgama en la disforia de género. [...] Si sólo nos centramos en los comportamientos más evidentes, el transexualismo aparece como la forma extrema de la disforia de género y del enfoque transgénero; si tenemos en cuenta las palabras de los sujetos, se revela, por el contrario, el transexualismo como un tipo clínico bien caracterizado y no asimilable a una de las variedades del transgenerismo. (Maleval, 2021).

Otro de los psicoanalistas que ha participado de este debate suscitado por la conferencia de Preciado es el psicoanalista español Miquel Bassols quien ha publicado un texto titulado: *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente, Sobre un informe de Paul B. Preciado dirigido a los psicoanalistas*. Allí Bassols destaca aspectos bien interesantes que le suscitan los argumentos de los postulados de la teoría Queer. Quizá sea la acusación según la cual el psicoanálisis es binarismo y heteronormativo, que con mayor fuerza se escucha desde aquella orilla.

La propuesta de Bassols es la de mostrar cómo a partir de las elaboraciones lacanianas sobre el objeto ha pensado como a-sexual no cabe la idea de un binarismo. Este supondría una conexión entre un significante S1 y un S2, un encuentro entre los sexos. No obstante, el encuentro con el otro sexo no implica eso. No hay reciprocidad significativa en el encuentro de los cuerpos en el goce sexual. De lo que yo gozo del cuerpo del otro, no es lo mismo que el otro goza de mi cuerpo (Bassols, 2021, p. 29). Lo que nos lleva a situar el foco en el asunto del objeto a, nombrado aquí como a-sexual para enfatizar en su carácter ambiguo, no esencialista, no determinado por ninguna anatomía o preferencia sexual consciente. Este objeto es contingente, lo que interesa al psicoanálisis son las condiciones de esa elección del objeto sea cual sea la anatomía o género del sujeto y de su *parteneire*.

Es un objeto más bien trans, queer, incluso si damos a este término el sentido de torcido, fuera de toda norma. Es también un objeto translingüístico, hay quien lo ha estudiado en el cruce y traducción de lenguas como el objeto que pasa en silencio de una a otra. Es también un objeto transidentitario (Bassols, 2021, p. 34).

El autor recuerda el protocolo en tres fases que habitualmente se realiza para quienes optan por la opción de realizar una transición: En la fase uno estaría la terapia hormonal, en la fase dos estaría la conocida como “test de vida real” en la cual se verifica si quien se postula para la CRG es capaz de vivir, habitualmente un año, en el rol de género al que aspira, ello implica vestimenta e interacciones sociales fungiendo como mujer. La tercera fase implica ya la cirugía de reasignación genital, la cual es en términos médicos, habitualmente irreversible. Bassols señala en este punto una equiparación entre lo irreversible del procedimiento con la noción de acto en psicoanálisis donde no es posible echar para atrás, hay una modificación en la que el sujeto no es mismo antes que después de dicho acto. Enfatiza allí en una notoria diferencia entre quien se

nombra como transgénero, en el sentido en el que habitualmente puede transitar entre los géneros, más no es así en el transexual que hace el paso por la CRG. (Bassols, 2021, p. 40).

Bassols señala cual puede ser una enseñanza que aporte lo trans al psicoanálisis en función de cómo algunos de estos casos pueden señalar lo relativo al goce del cuerpo como algo radicalmente Otro. Un Otro sin Otro posible donde ubicar la diferencia. Una alteridad radical (Bassols, 2021). Si bien es cierto que el goce del cuerpo es un real válido para todo *parlêtre*, es en estas modalidades de lo trans, donde podría verificarse más directamente este aspecto, dado que el experimentar el cuerpo como extraño se vivencia en mayor medida en la experiencia transexual. El Uno del goce del cuerpo produce que el cuerpo sea extranjero para el sujeto, con el cual nunca acaba de identificarse, es, insiste, la presencia de la alteridad más radical, le referida a este Uno del goce, otra forma de nombrar el goce femenino, más allá de la articulación fálica, esa sí binaria.

Ser otro para uno mismo, esta es una de las definiciones que Lacan dio de la posición de -lo femenino- en cada ser humano, una posición que habite en él como lo más extranjero de sí mismo. (Bassols, 2021, p. 46).

Bassols (2021), sugiere para el analista ante el fenómeno trans, ubicarse a prudente distancia “Ni tecno-profeta fascinado ni bio-catastrofista apocalíptico, el lugar del psicoanalista confronta a cada sujeto con la diferencia absoluta de su cuerpo de goce” (p. 46) (Bassols, 2021, pág. 46). Invitación interesante, pero que no deja de ser compleja toda vez que, como hemos señalado, la apuesta política del movimiento LGBTIQ+ es la de poder realizar la transición sin ningún cuestionamiento sobre la decisión. Resta al psicoanálisis poder transmitir la idea que interrogar no implica juzgar desde una perspectiva moral, ni tampoco a nombre de ninguna norma o poder, lo que se interroga es el malestar con el sexo, inherente a lo real que implica este, tanto para la mujer

transexual, como para quien se identifique como cisgénero o cualquier otra variante del género. La disforia con el sexo es generalizad apara todo *parlêtre*.

4. Diferencia sexual y sexuación: Un recorrido de Freud a Lacan

El campo teórico clínico del psicoanálisis en el que se inscribe esta investigación se orienta por los postulados de Freud y de Lacan, es por ello necesario indagar en algunos aspectos de la vasta obra y enseñanza de ambos, los elementos conceptuales con los que puede abordarse el fenómeno de la transexualidad contemporánea

4.1 La diferencia sexual según Freud

El fenómeno de la transexualidad interroga desde distintos frentes la teoría que sobre la sexualidad ha construido el psicoanálisis, particularmente en lo que respecta al ¿qué hace que un sujeto asuma una posición sexuada como hombre o mujer, más allá de su anatomía? Es por ello menester revisar los intentos que ha realizado el psicoanálisis para dar cuenta de esta lógica.

No hay registro que Freud se hubiera ocupado de este tipo de casos, de allí que se proponga indagar en la obra freudiana por las vías con las que intentó dar respuesta a lo que hace de un sujeto hombre o mujer, más allá de su realidad anatómica. La noción que Freud elige inicialmente para abordar el problema es la de la bisexualidad, nombrada de distintos modos: constitucional, originaria etc., pero a la cual va dándole como fruto de su elaboración el carácter de psíquica.

4.1.1 De la bisexualidad biológica a la bisexualidad psíquica

Wilhem Fliess: La propuesta del otorrino de asociar los ciclos femeninos de 28 días y los masculinos de 23 surgen de su idea de una bisexualidad constitucional. En síntesis, la propuesta de Fliess consistía en señalar que lo viviente estaría constituido por las dos tendencias y que masculino sería aquel que hizo pasar lo femenino a estado latente y femenino el que logró hacer que lo masculino se adormeciera (Assoun, 2006, p. 26). Para este médico, adepto a la numerología, y las proporciones, habría una bilateralidad también asociada a lo sexual, siendo que el lado derecho correspondería al sexo anatómico y el izquierdo a su contrario, de tal suerte que algunos

individuos entorpecidos (*gelinkt*), con predominio izquierdo son los más idóneos para evidenciar la presencia del otro sexo en ellos. Así, un hombre *entorpecido*, más sesgado a la izquierda, sería más femenino, del mismo modo una mujer entorpecida, sesgada a la izquierda sería más masculina que otras mujeres (Assoun, 2006, p. 27).

Como es sabido el fuerte y complejo vínculo de Fliess con Freud, permitió que intercambiaran ideas sobre este punto, entre muchos otros. No obstante, como se verá poco a poco Freud fue elaborando una teoría de la bisexualidad que tomará distancia de las particulares ideas del que fuera su amigo.

4.1.2 Los desarrollos freudianos sobre la bisexualidad

En las primeras elaboraciones de esta noción aparece el vínculo cercano que Freud sostuviera con Wilhem Fliess. En la carta del 4 de enero de 1898, Freud alude a la dificultad que le provoca seguir a Fliess en su tesis de la bilateralidad, asociada como se señaló a la de bisexualidad. No obstante, Freud muestra su simpatía por la noción de bisexualidad y de cómo esta sería el resorte de la represión.

Me resulta muy interesante que te afecte a tal punto mi actitud de rechazo frente a la interpretación de la zurdería. Me esforzaré por ser objetivo, pues bien sé cuán difícil es. Tal como yo los veo, los hechos son los siguientes. Yo me precipité literalmente sobre tu acentuación de la bisexualidad, idea tuya que cuento entre mis temas más importantes, desde el día de la «defensa». Si yo tuviera una aversión basada en motivos personales, porque yo mismo soy un poco neurótico, debería referirse ciertamente a la bisexualidad, ya que la consideramos responsable de la tendencia a la represión. En cambio, me parece que sólo pongo objeciones a tu identificación de la bisexualidad con la bilateralidad que planteas como un postulado esencial. (Freud, 1950/1984).

Igual entusiasmo muestra en agosto de 1899 cuando le expresa cómo su teoría de la bisexualidad le ha obligado a pensar todo vínculo sexual como algo que se realiza entre cuatro individuos (Freud, 1950/1984).

En enero de 1901 le cuenta a su amigo sobre la aplicación de la tesis de la bisexualidad a la clínica que se halla realizando.

Puede ser que «Sueños e histeria» no te decepcione. Lo principal de ese trabajo es, una vez más, lo psicológico, la utilización de los sueños y algunas particularidades de las ideas inconscientes. Sólo contiene atisbos de lo orgánico, en particular de las zonas erógenas y de la bisexualidad. Con todo, queda mencionado y reconocido, dejándolo preparado para su consideración detallada en otra ocasión. Trátase de una histeria con tos nerviosa y afonía, síntomas que pueden obedecer al carácter de esta «chupadora»; en sus procesos ideacionales en pugna, el principal papel lo desempeña la oposición entre una inclinación hacia el hombre y otra hacia la mujer (Freud, 1950/1984).

Puede observarse aquí como Freud cuenta a la bisexualidad del lado de la biología, pero señala cómo esta disposición constitucional se evidencia en el trabajo analítico con esta histérica, que a todas luces hace referencia a Dora, y su doble inclinación hacia el hombre y hacia la mujer, lo cual no deja de llamar la atención, pues se insiste en que Freud obvió en el análisis de Dora la corriente homosexual que habría sobre la señora K.

En una siguiente comunicación del 7 de agosto de 1901, cuando ya la relación entre ambos anunciaba su ruptura dice:

No es posible ocultar el hecho de que nos hemos distanciado mucho. Aquí y allá se evidencia ya el alejamiento... Tu capacidad de penetración ha tocado aquí a un límite; tomas

partido contra mí y me enrostras algo que invalida todos mis esfuerzos: «El adivinador de pensamiento sólo adivina en los demás sus propios pensamientos.» (Freud, 1950/1984)

Freud (1950/1984), anuncia que escribirá un trabajo dedicado a la bisexualidad

[...] Mi próximo trabajo se llamará La bisexualidad humana, abordará el problema en su raíz y dirá la última palabra que me sea dado decir sobre el tema: la última y la más profunda. Por el momento sólo cuento con una cosa: con el principio fundamental que desde hace algún tiempo vengo cimentando en la idea de que la represión -mi problema central- sólo es posible merced a una reacción entre dos corrientes sexuales. Tardaré alrededor de medio año en reunir el material y espero comprobar que su elaboración ya es ahora factible. Luego, empero, necesitaré mantener contigo una larga y seria discusión. La idea misma es tuya. Recordarás que ya hace años, cuando todavía eras rinólogo y cirujano, te dije que la solución radicaría en la sexualidad, y que tú me corregiste años después, señalándome, que residía en la bisexualidad. Compruebo ahora que tenías razón. Así, quizá deba tomar prestadas aún otras cosas de ti; quizá mi escrupulosidad hasta me obligue a rogarte que suscribas conmigo el trabajo, con lo que la parte anatómico-biológica, bastante magra en mis manos, alcanzaría, sin duda, una conveniente expansión. Yo me pondría por objetivo el aspecto psíquico de la bisexualidad y la explicación de la faz neurótica. He aquí, pues, el proyecto inmediato para el futuro; un proyecto que, según espero, volverá a unirnos satisfactoriamente también en asuntos científicos.

Este proyecto de elaboración en conjunto y que podría acercar nuevamente a los dos amigos, nunca se llevó a cabo. Puede notarse allí el asentimiento por parte de Freud no solo a la relevancia de la tesis de Fliess, sino también a la idea de aquel según la cual la bisexualidad sería la explicación de la represión, tesis que luego refutará. No obstante, Freud se interesará más por las consecuencias

psíquicas de la tesis de la bisexualidad que por su articulación biológica como era la pretensión de Fliess. Como se demostrará más adelante.

Será importante entonces ocuparnos de un rastreo de esta noción en la obra de Freud, más allá del aporte inicial que le hiciera Fliess.

En la interpretación de los sueños, Freud mantiene la idea según la cual los síntomas neuróticos provienen de la represión de deseos sexuales, los cuales encuentran un nuevo empuje bien “a consecuencia de influencias desfavorables sobre la vida sexual” o “bien a consecuencia de la constitución sexual que se configura desde la bisexualidad originaria” (Freud, 1900/1976)

Se sabe que aquello que Freud nombró como originario o bien constitucional (adjetivo que también utiliza para referirse a la bisexualidad) hace parte de lo que nombró en su momento como series complementarias. Esta primera serie constitucional se emparenta con la biología, pero tiene efectos sobre el psiquismo, lo cual muestra cierta ambigüedad respecto de su discusión con Fliess, pues a este le criticaba su biologismo respecto de la bisexualidad, siendo el interés de Freud ocuparse de las consecuencias psíquicas de esta noción.

Esta concepción biologicista sobre la bisexualidad se mantiene en el epílogo del caso Dora donde afirma:

En cuanto a lo que hoy puede afirmarse acerca de la «solicitud somática», los gérmenes infantiles de la perversión, las zonas erógenas y la disposición (constitucional) a la bisexualidad, tampoco lo he consignado en este ensayo; sólo he puesto de relieve los lugares en que el análisis tropieza con estos fundamentos orgánicos de los síntomas (Freud, 1905/1976, p. 99).

Quizá uno de los mejores desarrollos iniciales de esta noción se encuentre en el primero de los Tres ensayos de teoría sexual, allí al referirse a la homosexualidad o inversión que era el término

en uso en aquel entonces, Freud se desprende un poco de su referencia a Fliess y en cambio cita a Lydston, Kiernan y Chevalier como antecesores del término. Lo cual no dejará de ser foco de agrias disputas entre los dos amigos de antaño, en la polémica sobre la paternidad del término a la que se agregarán los nombres de Weininger, Swoboda e incluso Hirschfeld (Assandri, 2015)

Acá Freud, se sirve de los hechos biológicos que el hermafroditismo evidencia para señalar cómo ello puede servir para entender el desarrollo sexual de los individuos normales en los que se puede verificar una “disposición originariamente bisexual que, en el curso del desarrollo, se va alterando hasta llegar a la monosexualidad con mínimos restos del sexo atrofiado” (Freud, 1905/1976, p. 129), la cual era la tesis de Fliess.

Y si bien le resulta tentadora la idea de hacer el traslado del hermafroditismo biológico a uno psíquico para dar cuenta de la homosexualidad cuando afirma que “No es lícito concebir tan estrechas las relaciones entre la hibridez psíquica supuesta y la hibridez anatómica comprobable” (Freud, 1905/1976, p. 129). Señala que esto no es sostenible y separa la homosexualidad de su referencia al hermafroditismo somático. Es de resaltar que la hibridez constatable en la anatomía, la plantea apenas como supuesta en lo psíquico, con lo cual gana en independencia el valor de una futura teoría de la bisexualidad en lo referente a lo psíquico deslindada de la biología como ya se anunciaba desde los últimos años de la correspondencia con Fliess.

Freud, insiste en lo inoficioso de intentar transponer el problema biológico al psíquico para dar cuenta de la homosexualidad. Insiste en extraer las consecuencias psíquicas de la teoría de la bisexualidad al punto que al parecer introduce un forzamiento a la frase de Karl-Heinrich Ulrichs, *anima muliebris virili corpore inclusa* («un alma femenina atrapada en un cuerpo masculino»),

retomada por Freud como «Un cerebro femenino en un cuerpo masculino»¹³ (Freud, 1905/1976, p. 130). Ulrichs, abogado alemán famoso por su defensa de los derechos homosexuales, publicó una serie de ensayos denominados *Estudios sobre el misterio del amor masculino*, donde acuña el término uranismo aludiendo al origen de una versión de Afrodita: Afrodita urania, la cual surge de la espuma del agua donde Cronos arrojó los testículos de su padre Urano una vez lo castró. Este mito griego sirve a Ulrichs para introducir el dualismo, ya común en el cristianismo, entre cuerpo y alma, de allí su uso particular para dar cuenta de la homosexualidad de un alma femenina atrapada en un cuerpo masculino (Assandri, 2015)

En notas agregadas en ediciones posteriores de los *Tres ensayos*, Freud (1905/1976), insiste en señalar “que la mayoría de los autores que reconducen la inversión a la bisexualidad no consideran vigente este factor sólo en los invertidos, sino en todos los que han pasado a ser normales, y en consecuencia conciben la inversión como una perturbación del desarrollo”. De este modo Freud mantiene su idea de una bisexualidad psíquica válida para todo sujeto, y no sólo como una hipótesis plausible para dar cuenta de la homosexualidad.

Un apunte adicional que merece ser mencionado en relación con esta presencia simultánea a nivel psíquico de lo masculino y lo femenino, es la que señala Freud más adelante al referirse a otra pareja de opuestos como lo son sadismo y masoquismo, señalando que, con mucha frecuencia ambos coexisten en el mismo individuo. Así entonces lo activo (sadismo y masculino) se presentan acompañados de su par pasivo (masoquismo, femenino) (Freud, 1905/1976).

¹³ “weibliches Gehirn im männlichen Körper.”. Freud usaba con frecuencia el término “alma” (seele) como para que no advirtiera que a lo que Ulrichs hacía referencia era justamente a un alma femenina y no a un cerebro (weibliches). Resulta cuando menos paradójico que Freud intentando resaltar el carácter psíquico de la bisexualidad, biologicé suavemente el asunto introduciendo el término cerebro, cuando es evidente que la intención de Ulrichs es otra.

En el tercero de los ensayos sobre la sexualidad que se viene comentando, el dedicado a *la metamorfosis de la pubertad*, nuevamente retoma el asunto de las diferencias entre masculino y femenino, allí afirma que la separación entre ambos caracteres se da en definitiva en la pubertad. Freud, si bien ya no es ingenuo respecto de que la sexualidad comenzara solo en la pubertad, tal como lo pensaba Breuer, y su entorno en el siglo XIX, no deja de darle importancia a este momento de la vida y señalar, por ejemplo, que la elección de objeto se da en dos tiempos, uno primero en la infancia, y uno segundo y definitivo en la pubertad, intermediados por la latencia. Sin embargo, a pesar de hablar de una separación tajante o de una elección definitiva del objeto, insiste en el carácter masculino de la libido “ya se presente en el hombre o en la mujer, y prescindiendo de que su objeto sea el hombre o la mujer” (Freud, 1905/1976, p. 200). Esto mismo es observable en una nota al pie de este mismo texto agregada en 1915 donde afirma aun su dificultad para diferenciar lo masculino de lo femenino. Allí recurre a una triada para dar cuenta de esta dificultad: actividad-pasividad, un aspecto biológico, y una consideración sociológica. No obstante, afirma que es el primer aspecto el que interesa al psicoanálisis, y que los otros dos más bien confirman la duplicidad que entre lo masculino y lo femenino puede haber en cada individuo, con lo cual refuerza su idea de una bisexualidad constitucional (Freud, 1905/1976).

En trabajos posteriores Freud criticará esta asociación entre pasivo y femenino y activo y masculino, pero lo que es importante aquí es evidenciar los esfuerzos de Freud por encontrar apoyos en la clínica para sostener la idea de una bisexualidad psíquica

En un trabajo de 1908 titulado *Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, Freud hace un uso explícito de la teoría de la bisexualidad psíquica para intentar dar cuenta de algunos síntomas histéricos que comportan en su génesis fantasías de tipo heterosexual tanto como homosexual. Así mismo, señala cómo en las prácticas masturbatorias puede evidenciarse esta

doble referencia en la fantasía del masturbador de aspectos de uno y otro sexo (Freud, 1908/1976). Es decir, que a nivel de la fantasía puede efectuarse una u otra identificación, dándole así mayor realce al aspecto psíquico de la bisexualidad y menos al biológico heredado de Fliess.

Diez años más tarde, en el artículo dedicado al caso del hombre de los lobos, Freud se aleja aún más de la concepción de Fliess respecto de la bisexualidad. Como se recordará, entre ambos, habían propuesto a la bisexualidad como aquello que estaría a la base de la represión. En relación de las mociones homosexuales que encuentra en su paciente señala:

De las dos mociones sexuales contrapuestas, una es acorde con el yo, en tanto que la otra ultraja al interés narcisista; por eso cae bajo la represión. También en este caso es el yo quien pone en obra la represión en favor de una de esas aspiraciones sexuales. En otros casos no existe tal conflicto entre masculinidad y feminidad; sólo hay una aspiración sexual que demanda reconocimiento, pero choca {verstossen} contra ciertos poderes del yo y por eso mismo es repelida {verstossen}. Es que con mucho mayor frecuencia que conflictos dentro de la sexualidad misma hallamos los otros, que se producen entre la sexualidad y las tendencias morales del yo. En nuestro caso falta un conflicto moral de esa índole. Destacar la bisexualidad como motivo de la represión sería entonces demasiado limitado; en cambio, el conflicto entre el yo y el querer-alcanzar sexual (libido) recubre todos los hechos (Freud, 1918/1976, p. 100)

Así entonces ahora Freud privilegia el conflicto entre el yo y el empuje libidinal como resorte de la represión y no ya a la bisexualidad. No obstante, esta noción sigue siendo de suma importancia en su reflexión.

Ello se hace evidente, por ejemplo, en el análisis que hace de la joven homosexual. Allí la nombra como “la universal bisexualidad del ser humano” para dar cuenta de cómo en su inclinación

por la dama, en ella había una búsqueda de características de su hermano. “Por consiguiente, el objeto en definitiva elegido, no correspondía sólo a su ideal de mujer, sino también a su ideal de hombre; reunía la satisfacción de las dos orientaciones del deseo, la homosexual y la heterosexual” (Freud, 1920/1976, p. 150). De tal suerte que esta observación le sirve a Freud para aunarla a otras de homosexuales donde también en el *parteneire* del mismo sexo se busca algo del objeto heterosexual. Hecho que para él reafirma la disposición bisexual de los humanos, señalando que la libido de los humanos oscila a través de la vida entre ambos objetos, tanto el masculino como el femenino.

Al final de este trabajo, Freud (1920/1976), vuelve a reflexionar sobre la homosexualidad y nuevamente critica la idea de Ulrichs, sin nombrarlo, al afirmar

Por tanto, el misterio de la homosexualidad en modo alguno es tan simple como se propende a imaginarlo en el uso popular: Un alma femenina, forzada por eso a amar al varón, instalada para desdicha en un cuerpo masculino; o un alma viril, atraída irresistiblemente por la mujer, desterrada para su desgracia a un cuerpo femenino (p. 163).

Para él en cambio, sería más procedente plantear el asunto a partir de tres series a saber: Caracteres sexuales somáticos (hermafroditismo físico), Carácter sexual psíquico (Actitud masculina o femenina), Tipo de elección de objeto. Así entonces para Freud el carácter sexual psíquico y la elección de objeto pueden marchar por caminos diversos. De tal suerte que la labor del psicoanálisis es la de dilucidar los mecanismos psíquicos por los cuales un sujeto hace determinada elección de objeto.

Este aspecto será desarrollado en su texto *El yo y el ello*, allí señala cómo a partir de las identificaciones con el padre y/o la madre en el complejo de Edipo y la intervención de la bisexualidad en su dimensión psíquica, se definen las elecciones de objeto. Para Freud, el complejo

de Edipo en su versión más común implica su aspecto positivo (inclinación por el progenitor del sexo contrario y hostilidad hacia el del mismo sexo) como el aspecto negativo (inclinación por el padre del mismo sexo y rechazo del progenitor del sexo opuesto), configurando con ello lo que dio en llamar el Edipo completo. Esta ambigua particularidad del Edipo es explicada por Freud a partir de la disposición bisexual. De este modo podrían instalarse la “identificación-padre” que retendrá el “objeto-madre del complejo positivo” y, al mismo tiempo, “el objeto-padre del complejo invertido”; una situación semejante es dable para la “identificación-madre”. (Freud, 1923/1976, p. 35). Produciéndose así elecciones de objeto tanto homosexual como heterosexual.

En la conferencia 33 sobre la feminidad, Freud retoma nuevamente la incidencia de la bisexualidad sobre las elecciones de objeto. Y desecha la asociación que durante un buen tiempo sostuvo en la que masculino correspondería a lo activo y pasivo a lo femenino, no sin antes enfatizar que de la tesis de la bisexualidad podrá extraerse “la conclusión de que aquello que constituye la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender”. (Freud, 1933/1976, p. 106).

Ser hombre o mujer son para Freud una construcción psíquica que parte de una bisexualidad originaria, que también puede ser nombrada hecho de estructura y en el que en un hombre o en una mujer pueden hallarse elementos del otro sexo. Así mismo, consideró que el decirse hombre o mujer es fruto de un proceso psíquico que pasa por las identificaciones y la elección de objeto, pero ello no es posible sin el encuentro de la diferencia sexual, uno de los nombres que en el psicoanálisis se le da a la castración. De tal suerte que el asumirse como hombre o mujer son consecuencias psíquicas del confrontarse con la diferencia sexual, por supuesto también lo serían el hacerlo como homosexual, bisexual, travesti, transgénero o transexual.

4.1.3 La apuesta freudiana para explicar la elección sexual

Como ya se anunciaba en el apartado anterior dedicado a la noción de la bisexualidad, hay otras vías por las que Freud intenta dar cuenta de la elección sexuada de los humanos a saber: la identificación, la elección de objeto y la castración.

Retomemos para ello la cita extraída del caso de la joven homosexual ya señalada más arriba y donde acudiendo a su experiencia clínica plantea que

Un hombre con cualidades predominantemente viriles, y que exhiba también el tipo masculino de vida amorosa, puede, con todo eso, ser un invertido con relación al objeto, amar sólo a hombres, no a mujeres. Un hombre en cuyo carácter prevalezcan de manera llamativa las cualidades femeninas, y aun que se porte en el amor como una mujer, en virtud de esa actitud femenina debería estar destinado al varón como objeto de amor; no obstante, muy a pesar de eso, puede ser heterosexual y no mostrar hacia el objeto una inversión mayor que una persona normal media. Lo mismo vale para las mujeres; tampoco en ellas carácter sexual y elección de objeto coinciden en una relación fija. [...] Más bien se trata de tres series de caracteres: Caracteres sexuales somáticos (hermafroditismo físico), Carácter sexual psíquico (Actitud masculina o femenina), Tipo de elección de objeto (Freud, 1920/1976, p. 163)

Esta observación derivada de la clínica confirma cómo los tres aspectos pueden estar perfectamente separados o entremezclado de modos diversos. Freud insiste que estos datos, no solo controvierten la idea de un tercer sexo “que la naturaleza habría creado por travieso capricho”, pues al no haber conexión preestablecida entre lo anatómico, el carácter sexual y la elección de objeto lo que surge es la diversidad de combinatorias y no un tercer sexo creado por alguna contingencia de la naturaleza, quizá por ello Lacan años más tarde habrá de oponer al “error de la

naturaleza” resaltado por Alby en los casos de transexualidad estudiados, por el “error común” referido a la función fálica como se señaló con anterioridad¹⁴.

La relevancia de lo anatómico, como determinante de la sexuación, cederá su paso a las consecuencias psíquicas asumidas por el humano de portar tal o cual disposición genital, esto será comandado en la teorización freudiana, por el Edipo y la castración como organizadores de la sexualidad humana y donde a partir de las identificaciones que allí se logren construir podría devenir la elección de objeto sexual.

Intentaremos desarrollar brevemente cada uno de estos tres ejes señalados por Freud en la cita que comentamos:

¿La anatomía es el destino?: La referencia a una elección en la sexualidad nos anoticia de la separación de la sexualidad humana del campo de la biología, pues no hay en el humano ningún instinto que oriente a la consecución de la pareja sexual como suele suceder en la mayoría de los animales sexuados. En lugar de instinto, en los humanos la sexualidad se encuentra regida por la pulsión, entendida en su dimensión de desnaturalización ya que somos seres parlantes, es decir afectados por el lenguaje. Mientras que el instinto puede entenderse en la biología como un patrón fijo, heredado y poco modificable de comportamiento, la pulsión en cambio supone unos avatares: no trae aparejado o predefinido un objeto, el cual se encuentra irremediabilmente perdido, el empuje de la pulsión es constante o perentorio, y las modalidades de satisfacción son siempre parciales y autónomas, es decir que no depende de la voluntad del sujeto y por tanto es indomeñable.

¹⁴ Esto se discutió en el apartado 2.2.3 Un error de la naturaleza: Alby

Así entonces, no basta con poseer tal dotación cromosómica, hormonal y fenotípica para que ella sugiera al *parteneire* que tenga los cromosomas, hormonas y fenotipo correspondiente. En contraste, se observa con frecuencia que, un humano se puede percibir como insuficientemente dotado, o bien atraído por alguien con sus mismas características, o por un individuo de otra especie, incluso hasta estar convencido que dichas características no son las que debería poseer y que ello se debe al comúnmente llamado “error de la naturaleza”.

De lo anterior se podrá concluir que para el psicoanálisis la anatomía no es destino, afirmación que requiere una aclaración. En Freud encontramos una expresión en apariencia contraria cuando parafrasea a Napoleón a quien se le atribuye haber dicho: “la geografía es el destino” aludiendo a cómo el destino de un pueblo está amarrado a las condiciones de su suelo. La paráfrasis freudiana señala que la anatomía es el destino (Freud, 1924/1976), en referencia a que portar tal o cual anatomía supone un trabajo psíquico para el sujeto, respecto a su elección sexuada. La anatomía es destino puede ser parcialmente afirmada, con Freud, si se piensa en que la realidad anatómica supone un trabajo psíquico para un niño en relación con el temor a perderlo (angustia de castración) y para la niña la envidia por no tenerlo (*penisneid*). Pero como se hace allí evidente, el destino no viene predeterminado *per se* por poseer tal o cual anatomía, sino que dicho devenir depende del trabajo psíquico.

La elección del sexo: Como se ha venido insistiendo ser hombre o mujer, no se corresponde con lo masculino o lo femenino, ni con lo activo o lo pasivo, ni con poseer tal o cual dotación anatómica. Para Freud, el llamarse uno u otra, implica el paso por el Edipo y la castración y lo que de ello resulte en relación con la elección del objeto y las identificaciones. Para el fundador del psicoanálisis siempre fue más accesible la intelección del proceso en los varones, resumiendo este en la serie “organización fálica, complejo de Edipo, amenaza de castración, formación del superyó

y período de latencia.” (Freud, 1924/1976, p. 185). Donde a partir de la primacía fálica de la organización genital infantil a partir de la presencia o ausencia del pene devenido en falo como representante de dicha alternancia, introduciendo así la angustia de castración que terminará por resolver el Edipo tanto en su versión positiva donde se dan la elección de objeto por la madre y la identificación al padre, como en su versión negativa donde prima una posición pasiva frente al padre y se le toma como objeto. La angustia de castración resuelve dicho complejo en la medida en que la valoración narcisista del falo hará declinar las aspiraciones hacia uno u otro objeto libidinal, bien por el temor a la pérdida como represalia o a la pérdida como condición para el caso del Edipo negativo (Freud, 1924/1976, p. 184), Este proceso desembocará en la formación del superyó como heredero del complejo de Edipo y la represión de las tendencias libidinales en juego en él, llevarán al niño a un periodo de latencia.

Ahora bien, para el caso de las mujeres, a Freud siempre le fue difícil dar respuesta, y esta le fue aún más esquiva en la medida en que avanzaba en su teorización. De allí que las ideas expuestas en estos textos a los que aquí aludimos todos ellos escritos entre 1924 y 1925, son nuevamente retomadas y revisadas en las elaboraciones de la década del 30, donde, como se verá, el problema no es resuelto a satisfacción para Freud mismo.

En su trabajo sobre la sexualidad femenina, señala dos momentos de esta en la mujer. A partir de la bisexualidad constitucional plantea un primer momento de la sexualidad de esta caracterizada como masculina a partir del goce masturbatorio con el clítoris, equivalente al pene del varón, luego habrá de darse un tránsito hacia la satisfacción vaginal la cual considera propiamente femenina; no obstante, señala que “la función del clítoris viril se continúa en la posterior vida sexual de la mujer de una manera muy cambiante y que por cierto no se ha comprendido satisfactoriamente” (Freud, 1931/1976, p. 230), por ende este rasgo masculino de su

sexualidad puede perdurar en el tiempo, y podría constituir, según Freud, uno de los elementos del denominado “enigma de lo femenino” (Freud, 1933/1976, p. 121).

En este punto de su elaboración señala tres orientaciones del desarrollo del complejo de castración en la mujer: Universal extrañamiento respecto a la sexualidad, lo que implica una renuncia a la sexualidad. Una autoafirmación que lleva al complejo de masculinidad. Y una tercera vía que supone como la femenina y que desemboca en el Edipo orientado hacia el padre. Lo dicho hasta aquí no es más que una reiteración de lo ya elaborado en los años anteriores, aspecto que ya se comentó más arriba.

Ahora bien, ¿qué es lo que resulta novedoso en este momento de sus construcciones?

En estos textos del final de sus extensa obra, no sólo reconoce la dificultad en su comprensión que implica lo femenino, sino que también renuncia a pensar la sexualidad femenina con el modelo edípico pensado principalmente para la sexualidad del varón, como lo señala acertadamente Marina Recalde “Para comprender a las mujeres ya no alcanza con el Edipo -tal como lo pensaba al principio-, sino que hay que tener en cuenta el vínculo con la madre, núcleo de la neurosis de las mujeres, anterior al complejo de Edipo” (Recalde, 2011, p. 107)..

Este hecho que se resalta en el trabajo de 1931 surge como una sorpresa, incluso para el mismo Freud quien lo cataloga como algo “semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoicomicénica tras la griega” (Freud, 1931/1976, p. 228). Es decir, hay una ruptura del paradigma que hasta acá traía en la vía de explicar la sexualidad femenina bajo el modelo de la masculina. Así entonces los vínculos pre-edípicos de la niña con la madre serán el nuevo eje de reflexión de Freud para avanzar en su intento de comprensión de la sexualidad femenina. La hostilidad hacia la madre que pudiera pensarse a partir de su rivalidad con ella en el amor del padre, como propone la lógica edípica, encuentra ahora un antecedente mucho más

interesante y que resuena en la clínica analítica. Ese primer objeto de amor que debería ser la madre rápidamente deviene también odiado. Y como dirá más adelante: “En suma, llegamos al convencimiento de que no se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la ligazón-madre preedípica” (Freud, 1933/1976, p. 111).

El análisis del vínculo pre-edípico madre-niña deja traslucir no solo los aspectos de hostilidad ya señalados, sino también la posibilidad de que, en los cuidados maternos en las maniobras del aseo, por ejemplo, la madre haya sido quien incitara las primeras excitaciones sexuales y que por ende las fantasías de seducción narradas por muchas mujeres respecto de su infancia correspondieran a esta estimulación por parte de la madre.

La equivalencia de la elección sexuada entre varones y hembras que Freud sostuviera durante tanto tiempo deviene ahora formulada en la pregunta: “Pues bien; el psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir qué es la mujer -una tarea de solución casi imposible para él-, sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual” (Freud, 1933/1976, p. 108)

Una pregunta que ahora tiene resaltada como premisa la constitución bisexual de los humanos, ya no dependiente de la anatomía, sino de la posición de un sujeto respecto a ella. La diferencia sexual anatómica es un soporte imaginario, mas no se trata de una condición biológica que determine el destino del sujeto sexuado. Hay un referente simbólico, el falo, que se instaura a partir de dicho imaginario que implica consecuencias psíquicas de tenerlo o no tenerlo. De tal suerte que la diferencia anatómica de los sexos implica este entramado entre lo imaginario del cuerpo, y lo simbólico de la inscripción de la diferencia.

4.2 Los aportes de Lacan sobre la función fálica y la sexuación

El retorno a Freud propuesto por Lacan supone una revisión de los conceptos elaborados por el fundador del psicoanálisis. Las teorizaciones sobre el Edipo y la castración no son la excepción y ello lo hace a partir de elevar el falo al estatuto de significante, con lo cual, como se verá más adelante, dará una comprensión estructural al problema que plantea la sexualidad humana. Lo que ya se anticipaba en el texto freudiano que se expuso en el capítulo precedente, respecto a la separación del referente anatómico, a la hora de entender la diferencia sexual, cobra mayor relevancia al introducir las referencias imaginarias y simbólicas del falo.

4.2.1 La primacía fálica

Si bien, quien da mayor trascendencia al concepto de falo es Lacan, no quiere decir que este no se encuentre en Freud. Allí figura como símbolo de la ausencia de pene en la mujer y particularmente en la madre; así entonces para Freud la diferencia sexual se inscribe a partir de la castración como presencia o ausencia, de la cual el falo es su símbolo.

Cuando Lacan introduce en su enseñanza el concepto de falo, lo realiza a partir de este como referente simbólico, diferenciándolo de lo imaginario y por ende acabando con la confusión que reinaba con el órgano pene (Bruno & Guillen, 2012)

En su trabajo de 1958 titulado “La significación del falo” plantea lo esencial del primer tramo de su enseñanza sobre la función fálica. Para Lacan el falo no es una fantasía, tampoco un objeto parcial y menos aún un órgano. Señalando con esto su posición del lado de Freud en la denominada querrela del falo, la cual se dio entre Freud y algunos cercanos a su entorno como Karen Horney, Melanie Klein, Ernest Jones entre otros. Esta disputa señalaba la discusión en torno a la sexualidad femenina y si hubiera una libido femenina, o bien una existencia precoz de una representación de la vagina etc. Lacan salda este asunto afirmando que el falo no es nada de aquellas cosas, que el

falo es un significante, pero uno que tiene una función especial la cual implica “que es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado” (Lacan, 1958/2009, p. 657).

Desde el comienzo del texto Lacan (1958/2009), sitúa tres funciones fundamentales del falo siendo referidas estas a

La instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo, ni siquiera responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su partenaire en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas. (p. 653)

Sabemos que el sujeto no tiene sexo, identificarse como hombre o mujer es justamente eso, una identificación y no un esencialismo. No obstante, puede identificarse con el tipo ideal de su sexo, que como se verá más adelante no es la misma noción que Lacan propondrá en torno a la elección de goce en los años 70. El esfuerzo de Lacan aquí va en la vía de separar la sexualidad de cualquier idea de desarrollo biológico, pues las tres funciones hablan de posiciones del sujeto frente a su sexo, frente al *partenaire*, y frente a la paternidad fruto del encuentro sexual. (Ravinovich, 1995)

Para Lacan, el hecho decisivo de la castración no es el tener o no tener el falo, sino el enterarse que el Otro materno no lo tiene. Ubica allí que sin que esa condición se dé, no podría explicarse ni la fobia como hecho clínico o el *penisneid* como hecho estructural. El falo queda acá inscrito como falta. Así entonces en la comedia de los sexos puede surgir un parecer que sustituya al tener, enmascarando la falta en el Otro.

Así, por ejemplo, una mujer podrá ser el falo, “es decir el significante del deseo del Otro” rechazando de ese modo, señala Lacan, “una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada”¹⁵(Lacan, 1958/2009, p. 661).

Las relaciones entre los sexos estarán sometidas entonces al falo como función: tener o ser, no ya tenerlo o no tenerlo como en la propuesta freudiana.

No deja de llamar la atención cómo acá Lacan enseña que la apuesta de una mujer por encarnar el falo la lleva a alejarse de sus propios atributos femeninos, es decir, de lo más singular que como mujer tendría, aquello no articulado por la función fálica. Lo cual habrá de desarrollar mejor unos años más tarde, con el despliegue de las fórmulas de la sexuación.

Es notorio el esfuerzo de Lacan por ir dilucidando los enigmas de la sexualidad femenina, e ir un poco más allá de Freud en este problema. Con respecto a la función del falo para una mujer, señala que pueden converger dos vertientes: de un lado el falo que ostenta, pero del cual queda privada (dar lo que no tiene) y de otra parte un deseo que encuentra en el falo el significante de dicha falta (Lacan, 1958/2009, p. 661).

Respecto del hombre, Lacan reconoce a Freud el haber podido situar lo esencial de lo que se juega en torno al encuentro con una mujer, en sus trabajos sobre la psicología del amor, que incluye: *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910), *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912) y *El tabú de la virginidad* (1918). Textos que, según Lacan, “Freud los situó en las junturas mismas a las que pertenecen bajo la rúbrica de un rebajamiento (*Erniedrigung*) específico de la vida amorosa” (Lacan, 1958/2009, p. 662)..

¹⁵ Lo relativo a la mascarada femenina será desarrollado en el capítulo La transexualidad y su relación con lo femenino

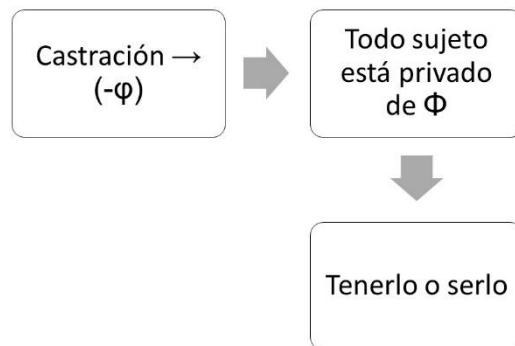
Para Lacan, el hombre se dirige a una mujer orientada por el falo en tanto no lo tiene, al mismo tiempo su propio deseo del falo podrá orientarlo hacia “otra mujer” que pueda representar su vinculación al falo en una serie que puede ir desde la virgen hasta la prostituta. De esto deduce Lacan que el hombre tolere menos la impotencia que lo que la mujer tolera la frigidez (Lacan, 1958/2009)

Ya en este texto se pregunta la razón por la que el hombre debe asumir su sexo a través de una amenaza o privación (Lacan, 1958/2009)

Unos años antes en su seminario del año 1956-1957 titulado *La relación de objeto*, Lacan había planteado a partir del Edipo freudiano, tres categorías de la falta de objeto: Castración, privación y frustración. Para explicarlas y diferenciarlas plantea la naturaleza del objeto y el agente de dicha falta con base en los registros imaginario, simbólico y real. De tal suerte que se tendría a la castración como deuda simbólica, a la privación como agujero real y a la frustración como daño imaginario; así mismo nos dirá que el objeto de la castración es imaginario, el de la privación lo señala como simbólico y el de la frustración como real (Lacan, 1956/2008).

La función fálica, la cual, implica tenerlo o serlo, ello como efecto de un proceso en el que la operación de la castración se realiza sobre el falo como objeto imaginario ($-\phi$), de allí se desprende la privación donde todo sujeto está privado de (Φ), del falo como simbólico, implica para el sujeto tenerlo o serlo (Bruno & Guillen, 2012), siendo esto una anticipación de lo que Lacan desarrollará más adelante como sexuación propiamente dicha

Figura 2

La función fálica

Nota fuente propia

En el seminario dedicado a las Formaciones del Inconsciente, el cual es contemporáneo del texto que se viene comentando, Lacan señala muy bien la estrategia histérica en la mascarada. Allí expone cómo el falo no es el objeto del deseo, sino el significante del deseo, en la medida en que apunta a lo que falta, es decir al deseo de Otro como falta. En esa lógica habrá de inscribirse esta estrategia de la histeria en la que se oculta tras la máscara, y ¿qué es lo que se oculta?, pues justamente el falo en tanto falta: “En cuanto mujer, se hace máscara. Se hace máscara precisamente para, detrás de esa máscara, ser el falo”. (Lacan, 1958/1999, p. 388).

De este modo encontramos cómo el falo se constituye en el organizador de la sexualidad en este momento de la enseñanza de Lacan. Lo que dará en llamar lo *norme-mâle*. Lo cual será desarrollado a continuación.

4.2.2 La norma macho es lo nor-male

Para el psicoanálisis y en especial a partir de la enseñanza de Lacan, la noción de lo que es normal no es de uso. Desde Freud se conoce que lo que es considerado normal y en especial en lo referente a la sexualidad, depende de cada época y cultura, en lo que este dio en llamar *La moral sexual cultural* (Freud, 1908/1976). Asistimos en nuestra época a un choque al interior de la moral

sexual correspondiente al mundo occidental del siglo XXI. En efecto, se presenta simultáneamente un apogeo de la diversidad sexual consentida por cambios en las legislaciones de los Estados que permiten un reconocimiento de derechos y por ende una carta de ciudadanía para manifestar en el ámbito de la cultura distintas orientaciones e identificaciones sexuales; de otra parte hay un movimiento reaccionario que propugna por un desconocimiento de la diversidad, lo cual se nota particularmente en relación con la oposición a la adopción por parejas monoparentales, las aspiraciones políticas de personas trans entre otras. Esta reacción proviene de sectores más conservadores de la sociedad, así como de grupos religiosos de origen cristiano.

Toda dialéctica entre aquello considerado normal o anormal supone que alguien en algún lugar ha fijado una norma, un modo de medida o contrastación entre aquello que será considerado como normal y aquello que no. Esta norma, es fijada por cada cultura en unas coordenadas temporales, de tal suerte que la normalidad de tal o cual comportamiento no es ni transcultural, ni transhistórica. Esto es particularmente verificable para el comportamiento sexual humano, el cual, no está determinado por un instinto como en los otros animales, ya que se encuentra sujeto a las particularidades que da el lenguaje, desnaturalizando así el instinto de nuestro pasado animal. El lenguaje es entonces esa dimensión que nos ingresa en la cultura y nos distancia de la biología. Ello implica que habrá una moral sexual cultural que sustentará el juicio sobre tal o cual comportamiento, señalando como adecuado o no a dicha moral. Cada época supone un Otro que define, según los semblantes que primen en ese momento, los modos en que habrá de ordenarse las relaciones entre los sexos, así como el modo en que se debe ser como hombre o como mujer (Soler, 2006)

Esta forma en la que el Otro de la cultura señala las identificaciones a esos semblantes que propone como hombre o mujer, encuentra su límite en el punto donde los cuerpos sexuados entran

en escena. Allí “el orden que instaura el discurso se revela incapaz de corregir la desnaturalización del hablante-ser, porque no tiene nada más que ofrecer para suplirlo que el semblante fálico”. (Soler, 2006, p. 199)

La tesis que proviene de Freud y reafirma Lacan en este momento de su enseñanza es la de la primacía de un significante en torno al cual se ordena la sexualidad humana, a saber, el falo, este se erigirá en el fiel de una balanza, en una norma que servirá al psicoanálisis para ubicar la diversidad sexual, heredera de una sexualidad estructuralmente perversa.

La homofonía que en francés produce Lacan entre *normale* (normal) y *norme-mâle* (norma-macho) (Lacan, 1973/2012), nos permite señalar cómo esta norma común que rige a todo hablante es al mismo tiempo una norma macho, aludiendo a cómo el falo en tanto significante que ordena los sexos estaría más del lado de quienes se ubican como hombres, solidario, como se verá más adelante, de un goce sexual que cuenta con la castración, y de la posición de sujeto. Esto por oposición a un goce femenino que se ubicaría más allá del ordenamiento fálico. Ello supone entonces un inconsciente homosexual en el sentido de orientado por un solo sexo, el masculino, en el que lo femenino no se inscribe. Siendo el mayor exponente de ello la denominada por Lacan como ética del soltero (Lacan, 1973/2012, p. 567), en la que puede ubicarse todo aquel cuyo goce está articulado al Uno fálico que excluye al Otro goce.

Esta norma-macho es, a nuestro entender, el modo en el que Lacan daría cuenta de la manera en la que Freud hablaba de una sola libido: la masculina. Como se hace evidente, tanto el decir freudiano, como el neologismo lacaniano, dejan por fuera el goce Otro, el que va más allá de lo fálico, es decir el goce femenino. Ello encontrará un lugar, al menos en el decir lógico de Lacan en su propuesta de la sexuación y sus fórmulas cuánticas.

4.2.3 Las fórmulas de la sexuación y sus tiempos

Los problemas en la relación de un sujeto con su identidad y modalidad de goce sexual tienen un intento de respuesta en la elaboración lacaniana de las denominadas fórmulas de la sexuación, las cuales comienza a construir en los años 70 a partir del seminario 19 y que encontrará su formulación más acabada en el seminario 20.

Por paradójico que resulte, el término sexuación es tomado por Lacan de la biología, el cual hace referencia a los modos por los cuales se puede determinar si un espécimen es macho o hembra. Sexuar un ser vivo implica que un investigador es quien asigna un sexo al espécimen, luego de estudiar sus características morfológicas y de comportamiento, esto es una labor a veces no tan fácil en algunos especímenes de la escala evolutiva, pero es sin duda un hecho de discurso para la biología no así para el individuo en estudio, quien por su naturaleza sabrá comportarse como macho o hembra o incluso cambiar de sexo según los estímulos presentes en el ambiente como es el caso de aquellos animales con hermafroditismo secuencial, particularmente observable en algunos peces (Navarro, *et al.*, 2019).

Llevado al campo de la sexualidad humana, y desprendido de la referencia biológica, Lacan (1971/2012), propondrá entonces el término de sexuación para poner en evidencia que el definirse como hombre o mujer es un proceso complexual, como le gustaba llamarlo, en una interesante condensación entre lo complejo y lo sexual, el cual, patentiza la complejidad que supone para un sujeto vérselas con ese órgano, con esa pequeña diferencia que al instrumentalizarse, deviene en significativo, es decir que introduce una distinción, y que supone para un *parlêtre*¹⁶, luego de un

¹⁶ En la enseñanza de Lacan en torno a la sexuación y sus posteriores desarrollos teóricos a partir de los años 70, la noción de sujeto cede su paso a la de *hablanteser*. Hemos optado en esta investigación conservar en francés el neologismo lacaniano de *parlêtre*, en lugar de su traducción al español como *hablanteser*, pues esta conserva la triple alusión al hablar, al ser y a la letra, esta última se pierde en la traducción al español.

tránsito, poder nombrarse como perteneciendo a un sexo, a partir de una identidad sexual respecto a su modo de gozar, que es a lo que en el ámbito del psicoanálisis lacaniano se denomina propiamente como sexuación. Ello implica una asunción del goce sexual como fálico o no-todo fálico, esta asunción es inconsciente y va más allá de las elecciones imaginarias y simbólicas y por tanto es singular en cada sujeto (Insua, 2015). Este punto plantea una distancia de las teorías de género. Tanto para el psicoanálisis, como para este conjunto de teorías la anatomía no es destino. No obstante, la tesis según la cual es el sujeto efecto de lo social quien puede hacer una elección consciente de su sexo dista de la premisa del psicoanálisis. Como se verá un poco más adelante, el psicoanálisis en la vía de la enseñanza de Lacan aboga por la tesis de que es el goce el que elige al sujeto y este habrá de asumir las consecuencias de dicha elección forzada.

La sexuación puede ser expresada en fórmulas lógicas, generadas a partir de las categorías aristotélicas, pasando por la lógica modal, y las referencias a Gödel, para arribar a lo que podría nombrarse una lógica lacaniana, una lógica del no-todo (Fischman, Hartman, 1995, p. 65), con las que se intenta dar un tratamiento de lo real implicado en la sexualidad humana. El afán de Lacan por hacer lógicas y matematizar sus elaboraciones va en procura de poder dar cuenta del Real en juego en la experiencia analítica, ya que ni la anatomía, ni la imagen, ni el discurso sexual alcanzan para decir lo que hombre y mujer son, pues hay algo del goce que es imposible de ser historizado.

Estas fórmulas de la sexuación reparten a los *parlêtres* entre los que gozan fálicamente y aquellos que gozan no-todo fálicamente. Haciendo de estas dos modalidades del goce una relación de no complementariedad. Que Lacan llame lado hombre y lado mujer a cada una de las mitades de esta repartición de los *parlêtres*, es solo a título de semblantes, de significantes (Lacan, 1971/2012), , pero no implica lo imaginario de lo masculino o lo femenino. Cada lado “debe

entenderse como conjunto de respuestas posibles del sujeto a la cuestión que plantea lo sexual” (Cevasco, 2013, p. 94).

Siendo más precisos diríamos que la diferencia entre los sexos para el psicoanálisis no es del orden del semblante, sino en el ámbito de los modos de goce (Soler, 2010)

La psicoanalista francesa Genevieve Morel, realiza una lectura de las fórmulas de la sexuación lacanianas en su texto *Ambigüedades sexuales: Sexuación y Psicosis* donde propone pensar el proceso de la sexuación en tres tiempos que no son necesariamente consecutivos cronológicamente o como etapas de un desarrollo, y que más bien podrían considerarse en un anudamiento borromeo, es decir que los tres se implican mutuamente y que lo que afecta a uno afecta a los otros: Al primero lo llama el del real anatómico que corresponde a la presencia evidente de unos atributos genitales que intentamos constatar para decir de un humano que es niño o niña, aspecto que hoy se busca anticipar por las técnicas médicas como la ecografía con la cual muchos padres buscan con anhelo saber el sexo de sus hijos y si este coincide o no con su deseo. Esto nos lleva ya al segundo tiempo denominado el del discurso sexual, que es el que le da significación al primer tiempo. Lo real anatómico no adquiere valor si no a partir del discurso sexual sobre él. Al signar a un humano como varón no solo implica señalar su anatomía, sino al mismo tiempo darle una serie de características imaginarias que según la cultura y la época suponen por ejemplo que va a jugar con carritos, que será valiente, que no llorará, que conquistará a las chicas etc. Así entonces, el discurso circundante le transmite al sujeto cierta interpretación de su sexo. Es “mediante el discurso sexual y sus criterios fálicos, que el órgano natural (pene o vagina) se convierte en *órganon*, instrumento significante (de una ausencia en el caso de la niña).” (Morel, 2002, p. 138)

El tercer tiempo hace referencia a la sexuación propiamente dicha o elección del sexo. Si bien ya hay un punto de elección respecto de asumir o no la función fálica, aún es necesaria otra elección la de nombrar su goce al modo hombre o al modo mujer.

Lacan propone entonces las denominadas fórmulas de la sexuación que intentan dar cuenta lógicamente de cómo se escribiría la diferencia sexual, siendo la lógica el único modo de abordar lo real del sexo, pues de otro modo no sería posible.

La referencia tomada de la lógica aristotélica inicia a partir de los cuantores, o prosdiorismos propuestos por Aristóteles, y los cuales sirven para ubicar universales y particulares, los cuales se enuncian “para todo” y “existe uno” respectivamente, ellos se asocian a un predicado o función que dice algo del cuantor. Así, por ejemplo, en la clásica expresión “Todos los hombres son mortales” encontramos el cuantor universalizante “todos” seguido de la función o predicado “ser mortal”, esta expresión puede escribirse bajo la fórmula:

Así mismo, podríamos predicar de un solo hombre su condición de mortal y por ende su existencia, lo que lo hace partícipe del conjunto universal que recién describimos, “Sócrates es mortal”. Ello podríamos escribirlo bajo la fórmula:

$$\exists x f(x)$$

Tenemos así dos proposiciones una universal afirmativa y una existencial también afirmativa. No obstante, la función puede ser negada produciendo las formas de un universal negativo y una particular negativa que se pueden leer como “Ningún hombre es inmortal”, o “existe al menos uno

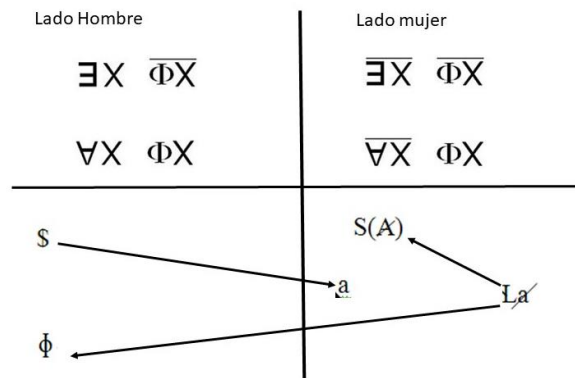
$$\forall x \overline{f(x)} \quad \exists x \overline{f(x)}$$

que es inmortal” respectivamente. Ambas expresiones se visualizan en las respectivas fórmulas poniendo una barra sobre la función a negar.

Con estas breves indicaciones sobre lógica formal, podemos pasar a adentrarnos en el intento de Lacan de escribir lógicamente la sexuación.

Figura 3

Formulas de la sexuación



Nota: Lacan (1973/2008, p. 95)

Inicialmente supongamos un plano dividido en cuatro cuadrantes a partir del cruce de dos líneas una vertical y otra horizontal. Concentrémonos inicialmente en los dos cuadrantes superiores, donde en el de la izquierda ubicaremos el lado hombre de las fórmulas y en el derecho el lado mujer.

Vayamos al lado Hombre

Lacan propone ubicar en este lado a aquellos que se dicen hombres y para ello se sirve de la observación clínica que Freud hiciera en aquel niño de cinco años conocido como el pequeño Hans o Juanito, permite extraer que en el niño hay una atribución universal a todo humano de una cosita de hacer pipí como la de él. A esto lo denominamos en psicoanálisis premisa universal del falo,

pues como se dijo anteriormente este significante ordena el campo de la sexualidad humana. Ahora bien, en el desarrollo de la teoría analítica, se le fue dando más preponderancia a las consecuencias psíquicas de dicha premisa universal, es decir, a que esa cosita de hacer pipí, esa pequeña diferencia, divide al mundo en dos: en los que lo tienen y en aquellos que no, de tal modo de que eso pudiera no estar, pudiera perderse. Surge así la dimensión más valiosa de este significante fálico pues denota una presencia o una ausencia en términos freudianos, o incluso en otra dialéctica serlo o tenerlo, representando la castración, como esbozó Lacan en sus primeras elaboraciones en torno al falo y que ya fueron señaladas al comienzo de este apartado. De ahí en más, la función fálica denotará la inscripción de dicho significante incluyendo la castración, lo que podemos nombrar el significante de la falta. Ahora la premisa universal rezará “Todos los humanos están sujetos a la función fálica”, lo cual podemos escribir

$$\Delta X \quad \Phi X$$

Y que escribiremos en la parte inferior del cuadrante superior derecho de nuestro plano.

Para que este conjunto universal se sostenga lógicamente debe ser antecedido de una excepción a dicha premisa universal. Freud construyó el mito del padre de la horda primitiva que poseía a todas las hembras del grupo. Este padre mítico aparece como aquel que se supone no castrado, anterior lógicamente a dicho padre: Esta excepción sirve para dar soporte lógico al conjunto universal y se escribe

$$\exists X \quad \overline{\Phi X}$$

Tenemos así completado el cuadrante superior de la izquierda, el lado hombre. A partir de la existencia de una excepción “existe uno que no se inscribe en la función fálica” se escribe la

posibilidad del universal “Todos inscritos en la función fálica”, es decir, todos atravesados por la castración. Así entonces, para el psicoanálisis un hombre es aquel que inscribe su goce sexual en la función fálica, es decir, que cuenta con la castración. Esto es válido tanto para aquel que hará de una mujer su objeto sexual, como para el que goza de la masturbación por temor al encuentro con el Otro sexo, así como para el que encuentra en otro hombre la ilusión de la no castración, como también para el que construye la ambigua imagen de la mujer con pene en el travestismo y algunas variantes del transgenerismo, pues estas formas de desmentir la castración, evidencian en este mecanismo, que se saben de la castración, pero se desmiente (*verleugnung*).

Vayamos ahora al denominado lado mujer, al Otro sexo, que vamos a ubicar en el cuadrante superior derecho del plano.

Aquí se evidenciarán cosas poco ortodoxas respecto de la lógica formal aristotélica, pero sustentadas en parte en la lógica modal moderna. La licencia se refiere a que ahora no solo va a negar la función, sino también el cuantor.

Freud planteó la inexistencia de una representación de lo femenino en lo inconsciente como un hecho de estructura, así entonces no existe un significante equivalente al fálico para dar cuenta de la mujer. Lo que implica que no se pueda hacer un conjunto universal de las mujeres agrupadas alrededor de un significante como lo vimos en el lado hombre. Ellas “no se prestan a la generalización falocéntrica” (Lacan, 1975/1988, p. 131), con lo cual queda claro que, para el psicoanálisis, la clínica de la sexuación no implica un falocentrismo como muchos críticos lo señalan.

El enigma que supone el goce sexual femenino, que bajo la pregunta de Freud ¿qué desea una mujer? encuentra aquí una escritura lógica bajo la fórmula

$$\overline{\exists X} \quad \overline{\Phi X}$$

Configurándose así un imposible, el cual se lee “no existe una que diga no a la función fálica”. Como se evidencia es una fórmula que aún mantiene su referencia a la función fálica como premisa universal y al mismo tiempo permite afirmar a Lacan que ~~La~~ mujer no existe, poniendo el acento en el artículo definido, universal, el cual, en gramática, califica al sustantivo que le sigue como común, como una categoría general. Escribiendo este artículo tachado, se pone en evidencia este aspecto. Esto no quiere decir que no existan mujeres, no es una apuesta misógina, todo lo contrario, es que, al no hacer conjunto universal, hay que reconocerlas en su singularidad, una a una.

Ahora bien, hay algo de lo específicamente femenino que no puede inscribirse en esa función fálica y que impide que exista, como ya se dijo, el conjunto universal de las llamadas mujeres, y de lo cual se infiere que no todo el goce de la mujer es fálico, lo cual se puede escribir lógicamente como:

$$\overline{\forall X} \quad \Phi X$$

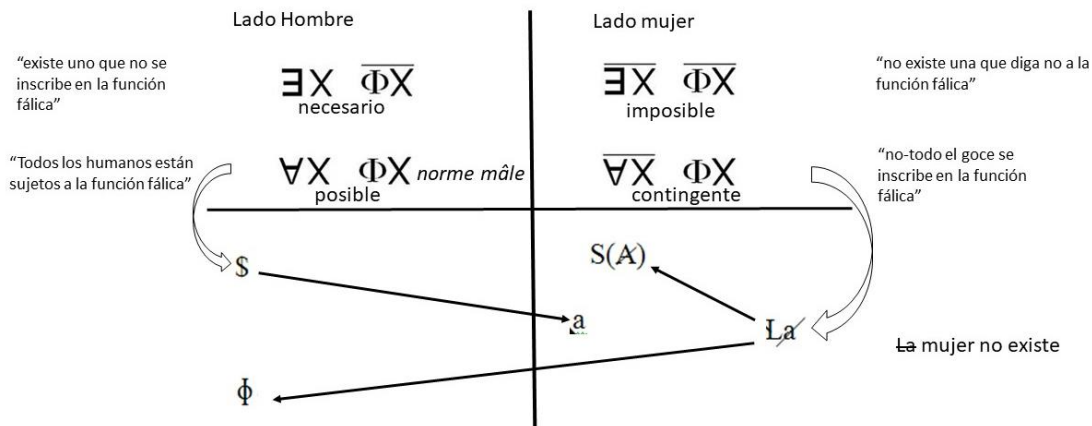
“No para todo x se inscribe en la función fálica”.

Es esto lo que se denomina un goce Otro, distinto del fálico, un goce suplementario y singularmente femenino, independientemente de la anatomía. Y que se plantea como una contingencia.

De lo anterior tenemos dos modalidades de goce sexual: uno fálico que tiene representación en lo inconsciente y el Otro sexo, el que da cuenta de la particularidad del goce femenino.

Figura 4

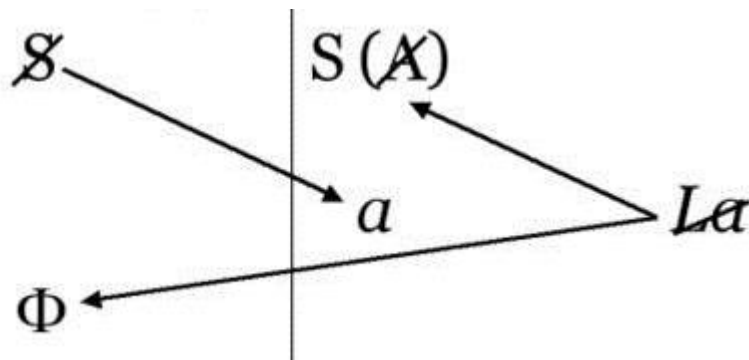
Adecuación de las fórmulas de la sexuación



Nota: Fuente propia

Un *parlêtre* puede decirse hombre o mujer de acuerdo con el tipo de goce que elija. Así un varón anatómico puede elegir no ubicarse del lado del todo fálico y una hembra anatómica puede elegir no ubicarse del lado no-toda fálica (Gilet Le Bon, 2006). El piso inferior de las fórmulas permite una mayor claridad respecto del tipo de goce asumido. Allí, Lacan intenta evidenciar que el encuentro entre los sexos no se realiza.

Figura 5

Piso inferior de las fórmulas

Nota: Lacan (1973/2008, p. 95)

En el piso inferior se evidencia tres tipos de vínculo posible a partir de los tres vectores propuestos y diferente al binarismo tradicional de la relación hombre-mujer.

Tenemos al sujeto propuesto por Lacan ubicado del lado hombre, pues para ser sujeto hay que condescender con la función fálica. Este sujeto no se relaciona con La mujer como no-toda. De tal suerte que no hay cópula posible entre ellos. Esta solo se da para el sujeto en relación con el objeto en el fantasma, y para la no-toda con el falo y con el significante de la falta en el Otro.

Así entonces en el vector ($S \rightarrow a$) que va del sujeto al objeto como construcción fantasmática supone que el goce masculino se articula al *parteneire* que consienta con encarnar el objeto a del fantasma de dicho sujeto. No cualquier *parteneire* puede encarnar dicho objeto, pues esto depende de las particularidades del recorte de dicho objeto, las cuales le dan un matiz fetichista, llevando a que se elija a tal o cual mujer u hombre y no a cualquiera, o para ser más precisos, se trata de un rasgo que el sujeto recorta en el cuerpo de otro sexuado independientemente del sexo de su partenaire. (Cevasco, 2010).

Ahora bien, del denominado lado femenino de las fórmulas se evidencian dos vectores. Uno que parte del La hacia el falo ($La \rightarrow \Phi$) ubicado este en el lado hombre. Se evidencia allí una

búsqueda del hombre en tanto que portador del falo que habrá de erigirse para ella como significante del deseo. Es decir que el falo erecto sirve para verificar que ella es deseada, que ella ha causado ese efecto y por tanto es deseada. Este lazo es fálico, puesto que como se dijo más arriba una mujer no está excluida en su totalidad del goce fálico. Es eso lo que quiere decir, también, el no-todo fálico, es decir que algo del goce de una mujer está articulado al goce fálico, que sería este vector que estamos comentando.

La otra vertiente del goce femenino es aquella que no está en referencia al falo, y que apunta directamente al agujero en lo simbólico, a la falla que se escribe en los matemáticos lacanianos como $S(A)$. Es ese el segundo vector que se evidencia en el piso inferior de las fórmulas ($\mathbb{L}a \rightarrow S(A)$). Este vector que va del $\mathbb{L}a$ al $S(A)$ al apuntar a esa falla en lo simbólico, enfatiza el agujero, la hiancia que hay entre este y lo real, este agujero no es regulado por lo simbólico, lo que puede nombrarse con Cevasco (2010), "la sexualidad en su efectividad traumática" (p. 207)

Se trata de un goce que no se dice, incluso del cual las mujeres no hablan, de lo cual Lacan (1973/2008), les reclama con ahínco en este mismo seminario, "¿qué nos dicen de la sexualidad femenina? -no todo. Es muy notable. Ellas no han hecho avanzar ni un ápice la cuestión de la sexualidad femenina. Debe haber una razón interna, ligada a la estructura del aparato del goce" (p. 73), es un goce no dicho, reprimido y que recuerda el mítico relato donde Hera condena con la ceguera a Tiresias, una de las figuras de la transexualidad de la mitología griega, por haber develado, en una disputa que esta mantenía con Zeus, que el goce femenino tiene un plus respecto del goce del hombre, pues este afirma que, en una relación de nueve a uno, ellas gozan más. El develar esta des-proporción entre los sexos, a Tiresias le costará su visión, siendo a partir de ahí conocido como el in-vidente, el adivino ciego.

Ese goce disidente del ordenamiento fálico nos pone en evidencia dos fórmulas novedosas para dar cuenta de la sexuación del lado mujer: de una parte, la no existencia de la mujer como categoría universal, y de otra el no-todo fálico del goce femenino que surge entonces como un goce suplementario, no haciendo pareja con el goce fálico del lado hombre; de ello se infiere que es imposible escribir lógicamente dicha pareja entre el goce fálico y el no-todo fálico. Es imposible la cópula entre estos dos goces, de allí la sentencia lacaniana “no hay relación sexual”.

Pues, de una parte, el no-todo del lado femenino implica un conjunto imposible y, por otra parte, el conjunto universal del lado denominado hombre, se soporta a partir de una excepción. Estos dos conjuntos no forman dos variantes del género de una familia (Cossi & Dunker, 2017) en el sentido taxonómico, son de dos órdenes distintos. De allí la expresión la relación sexual no existe, lo que implica lo real irreductible.

Real irreductible, al que se intenta responder entre otras formas con apuestas colectivas como las propuestas identificatorias que actualmente se reúnen en la sigla LGBTIQ+, pero que también resultan insuficientes, aun hoy asistamos a un cambio en la moral sexual cultural que concede permiso jurídico y social a esta diversidad de prácticas sexuales (Cevasco, 2013) pues ante lo real del sexo sólo queda la respuesta singular que elegirá cada *parlêtre*. Quizá por ello cada vez se hace más evidente la insuficiencia de dicha sigla LGTBI¹⁷, para ir caracterizando las identificaciones que van surgiendo en los tiempos de la diversidad sexual. Esta insuficiencia se denota hoy con el símbolo (+) que se pone al final de la sigla LGBTIQ+, para poder ir recogiendo esas nuevas identificaciones o semblantes. Siendo rigurosos, esa sigla debería contener algo así como siete mil

¹⁷ Es un error, señalado por los mismos teóricos del género y autores Queer, hablar de comunidad o colectivo LGBTIQ+, pues la sigla reúne a condiciones tan dispares como homosexuales e intersexuales o a transgéneros y transexuales entre quienes existen pocas cosas en común. Mucho menos se trata, en el sentido analítico de un intento de colectivización del goce, pues como se hace evidente en el desarrollo que se viene exponiendo el goce es singular

millones de caracteres, uno por cada *parlêtre* sobre la faz de la tierra. Es justamente eso lo que Lacan denominó identidad sexual, una respuesta que no es ni universal, ni particular, si no singular, la más singular que tiene el *parlêtre* ante lo real del sexo.

La proliferación de estos nuevos semblantes surge ante la declinación del discurso del amo antiguo el cual mantenía una cierta hegemonía sobre la sexualidad en las sociedades tradicionales, lo que implicaba que se podía definir la identidad sexual a partir de un binario que operaba tanto en lo imaginario como en lo simbólico.

Las identificaciones sexuales de hoy implican no solo llamarse hombre o mujer, sino además especificar si se es un hombre o mujer cisgénero, u homosexual, o bisexual, o transgénero, o transexual y un larguísimo etc., según las nuevas formas de identidad de género que la época propone. Esas identidades de género son identidades sociales (Soler, 2018), nombres que provienen del Otro, significantes amos que intentan agrupar bajo tal o cual denominación, los goces sexuales procurando construir comunidades de goce. Sin embargo, este propósito político de intentar nombrar todos los géneros posibles a partir de esos nuevos significantes amos, choca con la imposibilidad de comandar el goce sexuado, el cual siempre “escapa al mandato de cualquier forma de significante amo” (Fuentes, 2010, p. 4). Freud tempranamente señaló no solamente que la pulsión no tiene objeto prefijado, sino que también es indomeñable. El goce sexual escapa a cualquier modo de control que intente el yo del sujeto orientado por tal o cual deber ser señalado por los ideales de la cultura, o por el imperativo de los semblantes de la época, más bien se evidencia lo contrario, que es el goce el que comanda los efectos sobre el *parlêtre*, no obstante, este habrá de asumir las consecuencias de dicha elección forzada.

Si bien hay una proximidad semántica entre identificación e identidad, para el psicoanálisis son dos nociones diferentes. La identidad supone la fórmula del tipo $x=x$ en la que x no es y , ni

ninguna otra letra y solo es idéntica a sí misma, por tanto, la identidad supone al mismo tiempo la diferencia y lo idéntico (Soler, 2018). Entonces la identidad apunta a la diferencia absoluta, a la singularidad radical, mientras que la identificación es aquello que nos asemeja a otro. Las identificaciones, son para el psicoanálisis construcciones psíquicas que le vienen al sujeto del Otro, y que ayudan a constituir su yo (Izcovich, 2018). De tal suerte que el yo es la suma de dichas identificaciones, cambiantes, por cierto, y que se articulan al discurso de la época, en tanto el Otro es su soporte. Allí podemos incluir la imagen del cuerpo, así como los significantes que identifican a alguien como perteneciente a tal o cual grupo social. En esta misma perspectiva fue como Freud elaboró su concepción de identidad sexual a partir de las identificaciones edípicas, donde el padre y la madre servirían de imagen ideal de lo que sería ser hombre o mujer respectivamente, a las cuales el niño y la niña habrían de identificarse (Soler, 2018). Inicialmente, Lacan seguirá esta senda al proponer la identidad sexual a partir de sus elaboraciones en torno a la metáfora paterna y el complejo de castración. Tanto la idea de una identificación edípica como una regulación fálica a partir de la inscripción del significante del nombre del padre como vías para dar cuenta de la identidad sexual son soluciones por la vía de lo simbólico. No obstante, lo ya señalado en torno a la sexuación lleva el asunto de la identidad sexual bastante más allá. Y tal como lo apunta Soler (2018), “ninguna de las identificaciones que se dibujan sobre el muro del lenguaje da su solución real a lo real del “no hay relación sexual” (p. 50)

Así mismo, las denominadas identidades de género que corresponden a las que venimos nombrando como sociales son en última instancia identificaciones y que sirven al *parlêtre* para ubicarse de algún modo en el lazo social. Esto es con frecuencia observable en algunos de aquellos que se nombran como mujeres transexuales quienes ante el malestar subjetivo que les provoca la relación al sexo, intentan inicialmente la vida homosexual, la que habitualmente los mantiene con

un enigma a cerca de su identidad. Suele ocurrir que al oír hablar de la transexualidad o conocer de alguna experiencia de otro que describe una situación similar a la suya, empiezan a nombrarse transexuales. Saberse hombre o mujer no es un a priori como tempranamente lo advirtió Freud con su noción de bisexualidad psíquica, y esta pregunta puede llevar a algunos que, al modo histérico confundan su pregunta por el ser hombre o mujer (Coutinho, Travassos, 2017), y se identifiquen al discurso de la época en el que se legitima la diversidad de prácticas sexuales (Cevasco, 2013) y terminan también nombrándose transexuales. Así mismo, se encuentran aquellos que tienen la certeza (psicótica) de ser, por ejemplo, una mujer, aunque atrapada en el cuerpo de un hombre, y pueden aspirar a encontrar en la cirugía la solución a su disconformidad. También los que, en la lógica de una estructura perversa, mantienen por un tiempo el fetiche cada vez más popularizado de la mujer con pene, aunque luego terminen accediendo a la intervención de reasignación genital.

Si bien esta fenomenología ya plantea una amplia variedad de la transexualidad, no dejan de ser significantes que provienen del Otro, veredictos identificatorios del Otro como los nombra Soler (2018) aquí bajo la forma del “tú eres transexual, o tú eres transgénero” etc., los cuales, aunque pueden pacificar por algún tiempo al sujeto, en algún momento evidencian que no alcanzan para decir cuál es su identidad verdadera. Un sujeto se hace representar por un significante ante otros significantes, pero en tanto que representante no dice de la identidad. De tal suerte que no puede fundarse ninguna identidad a partir del significante (Soler, p. 44). Allí entonces se pone en juego lo más singular de cada *parlêtre* como es su posición respecto al goce sexual.

4.2.4 *El ser sexuado no se autoriza más que de sí mismo*

Luego de la presentación de sus fórmulas cuánticas de la sexuación en el seminario 20, Lacan en su siguiente seminario propondrá una fórmula que retoma esta singularidad del *parlêtre* ante el goce sexual: “el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo” (Lacan, 1974).

En esta sugerente fórmula se podrá advertir la similitud con aquella otra más conocida en el ámbito de las instituciones psicoanalíticas referida a la autorización del analista y que data de la misma época. Un analista es efecto de un análisis, decirse analista en estricto sentido lacaniano, no es algo que pase por la voluntad o sea el efecto de una graduación universitaria. Es decir, no es del yo, ni del Otro que autoriza, es un empuje a un acto, es un paso a otro lugar que además tiene que ver con algo de lo irreductible del final de todo ese tránsito que supone un análisis. Análogamente, la elección de goce sexual, que supone el autorizarse como ser sexuado, no es solidaria de un libre albedrío, es efecto de lo complexual de la sexuación que desemboca en una elección de goce sexual que no depende ni de la voluntad del yo; ni de las identificaciones imaginarias referidas a lo especular; ni de los ideales; ni de las referencias simbólicas del Otro. Implica en cambio; que es el goce mismo el que se inscribe como todo fálico o no-todo fálico; decidiendo esto el goce sexual del *parlêtre*. (Fuentes, 2010). Que este goce sexual se inscriba de un lado o del otro de las fórmulas de la sexuación no es controlable ni programable, como suponen quienes se arropan bajo tal o cual identificación sexual llamada género o quienes conducen curas de reorientación sexual o de instalación de un género en el tratamiento de intersexuales. Entonces si dicha elección es forzada por el goce mismo, le queda al sujeto asumir las consecuencias de dicha elección, lo cual no es poca cosa. Esa idea profundamente ética de que el sujeto debe hacer cargo de su posición como tal está presente en el psicoanálisis desde sus inicios, recuérdese por ejemplo la indicación de Freud de cómo el sujeto es responsable hasta del contenido de sus sueños.

Uno de los efectos de un análisis llevado hasta sus últimas consecuencias es la de admitir lo radicalmente hetero que supone el goce femenino como aquello no-todo fálico, lo cual habría que interrogar en torno a qué relación guarda con el pasaje al Otro sexo (entendido acá como la admisión por parte del *parlêtre* de eso radicalmente Otro, pues el paso al Otro sexo como tal es imposible lógicamente. De allí la diferencia que se plantea entre el “paso” y el “pasaje”), lo cual es sin duda distinto del efecto *empuje-a-la-mujer* que se pone en evidencia en los casos de algunos transexuales psicóticos. Hoy los psicoanalistas, al menos no-todos, ya no afirman que todo transexual es psicótico, en el presente siglo muchos han abordado el tema y han señalado lo trans.....estructural de la transexualidad.

Hay diversos modos de relacionarse con ese goce Otro que no está regulado por la norma fálica, no obstante, dicho goce concierne a todo sujeto, con sus distintos intentos de respuesta a eso enigmático de lo femenino que produce repudio y fascinación simultáneamente.

Estas distintas formas en que se presenta lo femenino en la transexualidad nos plantea indagar tanto por la mascarada, como por lo que supone un empuje a hacer existir ~~La~~ mujer, así como por los intentos de ser Una mujer.

Lo anterior sugiere que estas respuestas singulares puedan ir desde apuntar al goce enigmático de lo femenino o hasta seguir gozando al modo fálico como también lo hacen algunas mujeres. Al fin y al cabo, todo indica que la cirugía de reasignación genital viene a intentar producir una mujer o un hombre ya que nadie sabe a ciencia cierta lo que ellos son. La medicina en su afán de dar respuesta a la demanda hecha por el transexual se guía por la naturalidad del sexo, es decir, por las zonas erógenas preestablecidas por la anatomía y con ello responde a la demanda de una disforia con el género, con una paradójica intervención sobre el sexo anatómico. El supuesto éxito de esta intervención en las mujeres transexuales se mide desde el punto de vista médico, por

la conservación de la sensibilidad del glande devenido en neoclítoris. Identificadas inicialmente a esa modificación en la imagen del cuerpo realizada por la cirugía, se encuentran testimonios de algunas mujeres transexuales cuando refieren: “no perdí ninguna sensibilidad” o “recuperé la sensibilidad en pocos meses”. Ello puede ser un índice de que lo no perdido o lo recuperado es una experiencia de satisfacción ya conocida, y no aquella a la que imaginariamente se planteaba como opción inédita a alcanzar. Allí cabría la pregunta por ¿cuál es la zona erógena fuente de dicho goce? ¿Acaso la cirugía alcanzaría para modificar lo pulsional de lo inconsciente evidenciando que la anatomía si es destino?

5. La transexualidad y su relación con lo femenino

Luego de haber desarrollado los planteamientos teóricos en Freud y Lacan en torno a la diferencia sexual y la elección sexuada, que como se advirtió allí, no se soportan en la anatomía ni se hayan determinadas por ninguna predisposición instintiva. Ahora se pretende en el presente capítulo extraer las consecuencias de ello para avanzar en las respuestas a los interrogantes que la transexualidad femenina plantea al psicoanálisis. Para ello se seguirá el hilo de lo señalado tanto en Freud como en Lacan respecto del enigma que supone la sexualidad femenina.

En el primero, se encuentra inicialmente un intento de pensarla a partir del modelo masculino, de allí que sea la angustia de castración y la envidia del pene los que inscriban la diferencia sexual para el varón y para la niña respectivamente, punto donde, entre otras cosas, sostiene Freud la habitual misoginia tanto de hombres como de mujeres, pues la castración hace imaginariamente figurar a la mujer bien como desvalorizada o bien como objeto amenazante (Morel, 2002, p. 86). No obstante, el enigma sobre lo femenino se resistió a dicha reducción y de allí que en los últimos trabajos de Freud hablará del continente negro y de no conocer la respuesta a la pregunta en torno a qué desea una mujer. Así mismo la idea de una exploración sobre la relación preedipica entre la niña y la madre, la cual a su juicio ofrecería mayores claridades sobre la sexualidad femenina, no alcanzó a ser desarrollada en sus últimos años de vida.

En Lacan se pudo señalar sus esfuerzos por captar un poco mejor la especificidad de la sexualidad femenina, a partir de los intentos de una formalización lógica en sus fórmulas de la sexuación. De allí se decantan las fórmulas “La mujer no existe” y “No hay relación/proporción sexual” que se articulan al problema planteado por la singularidad del goce llamado femenino, como un Otro goce o goce opaco, lo cual ya por su forma de ser nombrado nos advierte que sigue siendo un ámbito por investigar.

Así entonces a partir de las coordenadas que se desprenden de este goce tan singular, que va más allá de la regulación fálica, y que resulta solidaria de la fórmula de “La mujer no existe”, se pondrá a prueba la hipótesis de cómo la transexualidad femenina se relaciona con las vías de abordaje de algunos sujetos al enigma de lo femenino en intentos que van desde la mascarada femenina, pasando por los modos de hacer existir La mujer, ~~La~~ mujer que no existe, hasta el aspiración de ser Una mujer, una entre otras admitiendo lo radicalmente hetero que implica el goce femenino.

5.1 Lo femenino y la inexistencia de ~~La~~ mujer

Lo femenino ha sido enigmático para la humanidad. Así por ejemplo desde los escritos bíblicos se encuentra ya un debate sobre el origen de la primera mujer, Lilith y Eva figuras de esta representación, hablan ya de la imagen de una mujer fuerte, enigmática y poco sometida a la voluntad de un hombre: Lilith, un verdadero Otro para el hombre. El relato de Lilith da cuenta de cómo ella se rebeló a yacer bajo Adán durante la cópula, su goce no estaría sometido al del hombre, escapa así al goce fálico que tanto Adán como Dios le proponen. Lilith se exilia en el mar rojo donde convivirá con demonios y otros monstruos y cada hijo que tenga perecerá según el castigo propuesto por Dios, de este modo tampoco conseguiría hacerse a un falo sustitutivo y mantendrá su rechazo a articularse al orden fálico (Robles, 2019). Eva en cambio, al provenir de una parte del cuerpo de Adán, resulta más sometida y amoldada al decir de este hombre, no es realmente un Otro, hasta podría compartir su goce.

Las distintas formas en que ha sido representada la mujer a lo largo de la historia occidental dan cuenta de cómo ella ha ido oscilando entre la figura de la madre casta, privilegiada en el culto mariano de la tradición católica, hasta la bruja, la puta, y la lasciva de la mujer deseante. La

medicina misma hasta el siglo XVIII no concibió la anatomía femenina como una configuración propia, hasta entonces se la pensaba como una genitalidad masculina interiorizada (Laqueur, 1994).

A la mujer se le *mal-dice*, en tanto siempre se le ha intentado nombrar desde la lógica fálica. Freud mismo se mantuvo en esa vía hasta cuando reconoció el límite de su elaboración respecto a la sexualidad femenina y comenzó a indagar en el vínculo preedípico de la niña con la madre, tarea que quedó inconclusa tanto por su muerte como por lo irreductible de lo femenino. Lacan en el seminario 20 *Aún* desarrolla esa falla fundamental en la estructura del vínculo entre los sexos, a partir de su conocida sentencia “no hay relación/proporción sexual”. Ese desencuentro entre el todo fálico y el no-todo fálico que implica el goce singularmente femenino y del cual Lacan mismo señaló su queja porque las mujeres no hablaban mucho de este, quizá porque les surgía como algo extraño a ellas mismas, de allí su expresión La mujer es “Otro para sí misma” (Lacan, 1958/2009, p. 695). De allí que no haya forma de nombrar a La mujer sin que se la *mal-diga*.

Hay una estrecha relación entre la tesis *No hay relación/proporción sexual* y la fórmula de $\text{La mujer no existe}$. Tal como se señaló en el capítulo anterior la primera se sostiene en la segunda. El hecho de que no exista un conjunto universal de las mujeres, es decir que no hay un significante equivalente al falo como en el caso de los hombres permitiéndoles ser agrupados en un universal, supone entonces que La mujer no puede predicarse como categoría lógica universal. De allí que deban contabilizarse una por una. De ese modo puede entenderse cuando Lacan propone que una mujer es síntoma del hombre, lo que puede leerse: una mujer se constituye en el *parteneire* del hombre en la medida en que lo divide, en que se vuelve síntoma. Colette Soler (2000), propone un matema para esta fórmula.

una m / La M

El cual puede leerse así: en el lugar de la ~~La~~ mujer que no existe, se ubica una mujer. Esta fórmula resulta pertinente para los fines de la presente investigación, toda vez que permite indagar por esta posición denominada “una mujer” en el decir de algunas mujeres transexuales.

El hecho de que ~~La~~ mujer no exista como universal, señala su lugar hetero, radicalmente Otro respecto de la lógica del Uno fálico¹⁸, que constituye lo que Lacan (1973/2012), denominaba una sexualidad *norme-mâle*. Esta norma macho hace referencia a una sexualidad ordenada por el falo como significante y que, como ya se señaló, implica a todo sujeto que consienta con la castración entendida como función fálica¹⁹. Ello da lugar a una sexualidad soportada alrededor de lo igual, de allí su referencia a lo *hommosexual* neologismo que condensa el hombre (*homm* en francés) y la sexualidad, una sexualidad al modo hombre donde por supuesto tiene un lugar importante la histórica que ama al hombre, ella es así una inscrita en la misma lógica del hombre (Soler, 2000).

Ahora bien, Lacan (1973/2012), reserva el significante heterosexual para aplicarlo “a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo” (p. 491). Lo hetero entonces corresponde al goce Otro, al sujeto que se ubica en el no-toda fálica independientemente de su sexo de origen o actual.

Lo singularmente femenino es lo radicalmente hetero y no tiene inscripción en lo inconsciente, el cual responde a la lógica fálica. Una mujer está, por supuesto articulada al ordenamiento fálico, pero no-toda ella y es eso Otro, radicalmente Otro, lo que introduce el desarreglo entre los sexos, lo que no hace pareja. El hombre accede a una mujer a través de lo que del cuerpo de ella recorta y opera como el objeto complemento de su fantasma. Una mujer

¹⁸ Este Uno fálico comprende tanto el tener o no tener planteado por Freud en torno a la diferencia sexual, como el ser el falo o tenerlo, que corresponde a la lectura realizada por Lacan del Edipo propuesto por Freud

¹⁹ En el capítulo precedente hicimos una exposición más amplia de esta referencia a lo *normale*

habitualmente puede conceder a ser ese objeto *parteneire* de su compañero, no obstante, hay un resto de su goce, lo femenino que no hace complemento con el goce fálico. De allí la expresión señalada por Lacan de no hay relación/proporción sexual, la cual describe de un modo lógico el no acoplamiento de estos dos goces. Ahora bien, ¿cómo pensar esto en el ámbito de las mujeres transexuales? Como siempre en el uno por uno, pero quizá puedan extraerse consecuencias de estos postulados para avanzar en la elucidación del fenómeno transexual.

Se partirá entonces de la premisa psicoanalítica según la cual lo femenino implica un goce no circunscrito del todo al goce fálico, un no-todo, un goce Otro que concierne a todo sujeto, con sus distintos intentos de respuesta a eso enigmático no regulado fálicamente. Así entonces las consideraciones que se harán a continuación apuntan a plantear cómo algunas mujeres transexuales, habiendo nacido varones, son interrogados por ese goce Otro y su particular modo de responder con la apuesta transexual ante ello.

El psicoanalista francés Eric Laurent señala diversas posiciones femeninas del ser que inicialmente pueden ubicarse como soluciones del sujeto a eso Otro que implica lo femenino. Así por ejemplo respecto de la fórmula que Lacan aísla en el caso del presidente Schreber como su solución al no poder ser el falo que falta a la madre, ser vía delirio, La mujer que falta a los hombres. De allí Laurent ubica que ese "ser lo que falta al hombre", podría desplegar tres vías: De una parte, estaría la falsa solución de ser todo para un hombre que rápidamente pasa a ser nada (masoquismo femenino), la solución lógica sería ser Otro para un hombre, verdadera apuesta de lo femenino. Ahora la solución psicótica como la de Schreber sería ser La mujer que falta a los hombres, es decir ser el Otro del Otro. Hacerse el Otro absoluto de la significación fálica que circula entre los hombres. (Laurent, 1999, p. 86). Otra vía es la solución que plantea la mascarada femenina, que implica prestarse a ser el falo y así quedar incluida en el fantasma de un hombre. Esto supone para

una mujer el doble movimiento de encarnar el falo y al mismo tiempo no creer en ello, para poder asumir así el lugar de una mujer como Otro sexo, otro para un hombre y para ella misma. Estas vías serán ampliadas en lo que sigue intentando encontrar algunas luces en la comprensión del fenómeno de la transexualidad femenina, es decir, que lleva a un sujeto a querer ser (una/La) mujer.

5.2 La mascarada femenina

Lacan retomó el término de la psicoanalista inglesa Joan Rivière, para aludir a una de las formas en que la feminidad se presenta en una mujer. Rivière escribe su texto en 1929 como respuesta al artículo de Ernest Jones donde aborda el tema de la homosexualidad femenina (Jones, 1929). Ambos textos pueden encuadrarse en la denominada “Querella por el falo” que comprometió a varios analistas de esos años en un intento de respuesta a la idea de Freud de pensar la sexualidad femenina a partir del modelo fálico masculino. La idea de Rivière es plantear cómo la feminidad puede ser una máscara para acceder así al falo. No carece de importancia traer esta referencia acá, dado que la autora considera el caso que presenta como una variante de homosexualidad femenina, la cual considera no como una expresión innata de una bisexualidad como es la tesis de Freud, sino como el resultado de una interacción de conflictos, provenientes de la angustia en los distintos estados del desarrollo psicosexual (Rivière, 1929)

En su texto se habla de un solo caso, el de una mujer casada con un hombre con una vida conyugal y sexual nombrada como satisfactoria, al mismo tiempo que una vida profesional exitosa muy a la par de sus compañeros masculinos. No obstante, en la paciente era evidente la rivalidad con sus compañeros y una tendencia en ella que podría describirse como masculina, sin embargo, todo ello no implicaba una elección de objeto homosexual. Era recurrentes sus ataques de angustia en los momentos que tenía que desempeñarse profesionalmente (estar a la par de los hombres) y si bien le reconocían su éxito, el estar confrontada a hombres y no obtener de ellos su aprobación o

un coqueteo que la reafirmara como deseable, la hacían sentir angustiada. Estas situaciones fueron develando en el análisis algo en relación de su vínculo con el padre y el falo esperado de este como una de las salidas posibles al *penisneid*.

Su resentimiento, sin embargo, no se expresaba abiertamente; en público, reconocía su condición de mujer. El análisis reveló más tarde que sus miradas insinuantes y coquetería compulsivas, de las cuales ella no era realmente consciente hasta que el análisis las puso de manifiesto, se debían a lo siguiente: era un intento inconsciente de evitar la angustia que vendría a continuación debido a las represalias que anticipaba de parte de las figuras paternas luego de su despliegue intelectual. La demostración pública de su capacidad intelectual, que era llevada a cabo con éxito, significaba una exhibición de ella misma en posesión del pene del padre, que había sido castrado. (Rivière, 1929)

Así entonces la paciente de Rivière alternaba entre actividades femeninas y masculinas, y cuando se mostraba como frágil luego de haber ostentado una posición masculina, no era más que una máscara en la que se mostraba inofensiva y no rival de un hombre, sino más bien como pasible de ser objeto de amor. Esta forma de encarar el *penisneid*, usando la feminidad como una máscara, podría ser extensible a las mujeres en general: "...mi opinión es que no existe tal distinción (entre la mascarada y la verdadera feminidad); ya sea de manera radical o superficial, son una misma cosa." (Rivière, 1929).

Las primeras alusiones de Lacan a esta forma de nombrar la sexualidad femenina se ubican en los años en que desarrollaba las nociones de Edipo, falo y castración particularmente a la altura del seminario titulado *Las formaciones del inconsciente* realizado entre los años 1957-1958

Allí en la clase del 5 de marzo del 58, hace un comentario amplio del texto de Rivière, donde resalta el carácter reivindicatorio que atribuye a la mascarada femenina. En esa ocasión comenta el

caso de la paciente de Rivière, que bajo “esta subrepticia sustracción al otro de la fuente y del símbolo mismo de su poder” (Lacan, 1958/1999, p. 263), maniobra que luego le causa un gran temor a ser castigada por los hombres. No obstante, revela que “el sujeto da pruebas de su potencia fálicamente constituida” (Lacan, 1958/1999, p. 263). Entonces bajo la mascarada de lo femenino, en la que parece decir “*Pero vean ustedes, no lo tengo, el falo, soy mujer y pura mujer*” (Lacan, 1958/1999, p. 263), a lo que sigue un despliegue de sus habilidades profesionales y posteriormente la angustia ante la crítica de los hombres (sus pares) tras lo cual se encubre su rivalidad con la madre y con el padre.

Unas sesiones más adelante de este mismo seminario en la clase del 23 de abril de ese mismo año, define la mascarada ubicada en el lugar del falo como objeto de deseo.

El hecho de que ella se exhiba y se proponga como objeto del deseo, la identifica de forma latente y secreta con el falo, y sitúa su ser de sujeto como falo deseado, significante del deseo del Otro. Este ser la sitúa más allá de lo que podemos llamar la mascarada femenina, porque, a fin de cuentas, todo lo que muestra de su feminidad está relacionado precisamente con esa identificación profunda con el significante fálico, el más vinculado con su feminidad. (Lacan, 1958/1999, p. 358)

En otro apartado de este mismo seminario Lacan, en la sesión del 11 de junio de 1958 hablando de la cura de una mujer en posición masculina, señala

Además, esta mujer demuestra en este caso que, al querer presentarse como si tuviera lo que sabe perfectamente que no tiene, para ella toma un valor muy distinto, que yo llamé el valor de mascarada. Precisamente, hace de su feminidad una máscara. Partiendo del hecho de que el falo es para ella el significante del deseo, se trata de presentar su apariencia, de

parecer serlo. Se trata de ser el objeto de un deseo, y de un deseo que ella misma sabe muy bien que tan solo puede decepcionar.” (Lacan, 1958/1999, p. 462).

Acá puede evidenciarse una atribución de Lacan de la expresión, quizá justificada en la manera en que él toma la referencia de Rivière, en la que hay un énfasis en este modo de encarnar el falo que permite a la vez la reivindicación de tenerlo (salida del *penisneid*) así como poder ubicarse como deseable para un hombre.

Así mismo, en el texto de la *Significación del falo* escrito por esos mismos años, Lacan haciendo referencia a la dialéctica entre el tener o ser el falo en la que ubica la lógica de la comedia de los sexos, previa a su tesis sobre la sexuación y sus fórmulas, señala que es

[...] Por la intervención de un parecer que se sustituye al tener, para protegerlo, por un lado, para enmascarar la falta en el otro, y que tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación (Lacan, 1958/2009, p. 661)

Y enseguida explica que en relación con la sexualidad femenina

Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. (Lacan, 1958/2009, p. 661)

Quizá sea conveniente analizar con más detalle la frase: "rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada". ¿Qué atributos son los que rechaza? Se trataría aquí de lo femenino no regulado por el falo. Para serlo (el falo) debe renunciar justamente a eso femenino (sus atributos) en la mascarada. La mascarada la pone como deseable, como aquello que falta al hombre, mas no como aquello singularmente Otro que sería su atributo

singularmente femenino, pues esto es justamente lo que habrá de rechazar para poder pasar a disfrazarse de falo.

Unos años más adelante en el seminario *de La Angustia*, nuevamente se articula claramente la mascarada con el *penisneid*. Allí Lacan se interroga por la respuesta a esta cuestión en una mujer por una vía que no sea el análisis. Insiste entonces que una mujer no analizada resuelve el *penisneid* fungiendo como el objeto de la reivindicación fálica al deseo de un hombre a través de sus atributos femeninos, para sostener la omnipotencia del hombre. Con esto, ella también obtiene una reivindicación al obtener este atributo fálico. Esto sostiene la separación claramente en una mujer del deseo de su goce. El deseo va en la vía de hacer el falo para un hombre, y el goce estaría del lado de lo propiamente femenino (Lacan, 1963/2006, p. 287).

Vemos pues cómo en estas referencias Lacan, no solo rescata el texto de Rivière, sino que también aprovecha para ubicar en esta fórmula de la mascarada, algunos elementos centrales de la sexualidad femenina. No obstante, si bien acá se pone en evidencia una diferencia con la elaboración freudiana para quien el dilema femenino radicaba en cómo tenerlo y superar así la envidia del pene (*penisneid*), Lacan propone más allá de la dialéctica de tenerlo o no, una nueva alternancia: tenerlo / serlo. Esta vía del ser el falo que ilustra tan bien la mascarada mantiene sin embargo una estrecha relación de la sexualidad femenina con la lógica fálica. Así entonces una mujer cuyo goce sexual se ubica del lado fálico, del lado todo-fálico de las fórmulas de la sexuación. Se tiene así dos vertientes del goce en la feminidad. Una que se articula al goce fálico como es el ejemplo de la mascarada femenina que se viene comentando y otra que con Lacan se denomina un goce no-todo fálico que implica eso Otro, eso disidente de lo fálico.

En la contemporaneidad se observa cómo algunas prácticas sobre el cuerpo como la de las cirugías cosméticas favorecen el poder procurarse un cuerpo de mujer con las medidas adecuadas

para causar el deseo de un hombre. Es un nuevo modo en el que la tecnociencia se pone al servicio de la lógica de la mascarada. Ahora bien, estas formas del tratamiento de la imagen del cuerpo también se ponen en juego en muchos casos de mujeres transexuales que a través de las cirugías de feminización (glúteos, senos, rostro laringe etc.) y de las cirugías de reasignación genital procuran encarnar un cuerpo de mujer deseable para un hombre. Ello señala un punto a indagar y es la relación que habría entre la estrategia de la mascarada y la transexualidad femenina

Uno de estos intentos lo encontramos en el trabajo del psiquiatra y psicoanalista francés Marcel Czermak, quien ha dedicado varios trabajos al tema de la transexualidad. La mascarada femenina en el caso de las mujeres transexuales con las que él pudo trabajar hace referencia a una dificultad en la identificación imaginaria. Este autor señala que, a diferencia de otras mujeres, las mujeres transexuales no buscan este cambio en su imagen para ubicarse como objeto de deseo de un otro. Para Czermak ellas quisieran ser mujeres para sí mismas. El fracaso de la identificación imaginaria implicaría la búsqueda de una sanción real como mujeres. Esto lleva a Czermak a afirmar “Así para situarlo ante las manifestaciones de Lacan con respecto a la mascarada femenina, yo precisaría que el transexual no rechaza nada de sus atributos en esa mascarada, pues tiende a reducirse a tal mascarada. Es esa mascarada misma, o sea envoltura y exigencia de transformación corporal” (Czermak, 1987, p. 95).

Es de anotar dos cuestiones sobre estos casos que presenta este autor, para él todos son casos de psicosis y la mayoría no habían tenido intervención quirúrgica. Así mismo, es importante señalar que a diferencia de lo dicho por Czermak, en la presente investigación se han encontrado testimonios de diversas mujeres transexuales (Caroland, 2019), (Volkóva, 2015) donde puede evidenciarse que la construcción de una imagen de mujer si está en procura de ubicarse en el lugar del falo, de representar serlo tal como en la estrategia de la mascarada que se viene describiendo.

Queda por indagar el enigma que supone que un sujeto habiéndolo tenido, lo rechaza para luego serlo en la mascarada. En este punto habría que preguntarse inicialmente si la primera premisa es válida, es decir si para ese sujeto en algún momento ese “tener” correspondió a una inscripción del órgano como significante fálico, pues el tener, al que hace referencia toda esta dialéctica fálica, no es al tener de la anatomía al que refiere. Sin duda, la presencia del órgano cuenta como un real que se impone en sus manifestaciones, de lo cual testimonia tanto el pequeño Hans, aquel famoso niño del que Freud hiciera un paradigma para entender la lógica del complejo de castración y que se angustiaba con sus erecciones y con las amenazas proferidas ante sus actos masturbatorios (Freud, 1909/1976). Así mismo en el decir de muchas mujeres transexuales se hace referencia a que desde su infancia notaban la presencia del órgano y sus manifestaciones, bien que les resultasen incómodas, pero lo importante es poder ubicar, en el caso por caso, si este órgano tenía el estatuto de significante fálico, es decir, que si operaba como significante que da cuenta de la diferencia de los sexos. Es claro que en el testimonio de muchas mujeres transexuales la cirugía de reasignación genital viene a solucionar esa incomodidad con el órgano que “sobraba” en la imagen de su cuerpo “Ya no tengo pena, ya no tengo pene” (Volkóva, 2020), pero eso no significa que el significante fálico no opere, pues la procura de completar la transición, de tener “ahora si un cuerpo de mujer” (Arenillas, 2020) supone que hay algo en el orden del tener al cual se aspira. Lacan ya señalaba en 1971 que el error común, el de todos los *parlêtres* incluidos los transexuales, es el de confundir el órgano con el significante y que quizá la locura del transexual (que no la psicosis) es “querer liberarse de ese error, el error común. [...] es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real.” (Lacan, 1972/2012, p. 17).

Como se sabe, uno de los éxitos en términos médicos del procedimiento de reasignación genital, consiste en conservar la inervación del glándulo del pene y transformarlo en un neoclítoris

buscando con ello preservar cierta sensibilidad a la estimulación y por ende la posibilidad de experimentar placer. Ello resuena cuando algunas mujeres transexuales señalan: “no perdí ninguna sensibilidad”, “recuperé la sensibilidad rápidamente” (Caroland, 2020). ¿Cuál sensibilidad es la recuperada o la que no se perdió? Sin duda si se trata de una recuperación, o de algo no perdido, se está haciendo alusión a aquella que antes del procedimiento quirúrgico se tenía. Por tanto, no es desproporcionado inferir que había una experiencia de goce a partir de la estimulación de los genitales de nacimiento, la cual la cirugía parece no haber cambiado, es decir que el goce sexual como experiencia de órgano, si se recuperó, es porque no fue modificada.

Estos indicios de la inscripción del significante fálico, bien que el órgano no estuviera necesariamente articulado a la experiencia del encuentro sexual de estos sujetos antes de su transición²⁰, dan cuenta de que la primera parte de la premisa de la fórmula que estamos comentando puede darse por cierta. Es decir, que efectivamente había una articulación al significante fálico, y ahora pueden, prescindiendo del órgano mediante la intervención quirúrgica, ser el falo en la mascarada, buscando ser el objeto de deseo de un hombre.

Es una estrategia que pasa por la identificación con el ideal de la imagen de una mujer: textura de la piel, forma de llevar el cabello, aspectos que habitualmente se logran con la terapia hormonal. Igualmente, con los modos de llevar el cuerpo en sus posturas y ademanes sin llegar a la caricaturización. Ello en aras de ser una mujer que encarne el falo. Todo esto implica entonces una respuesta por la vía fálica, la de la mascarada, al enigma de lo femenino por parte de algunas mujeres transexuales.

²⁰ Varios testimonios de mujeres transexuales dan cuenta de no haberse prestado al fetiche de ser la mujer con pene en el encuentro íntimo con hombres: “No va a suceder que un hombre en un momento me pida que lo penetre, sería asqueroso” (Volkóva, 2015)

Pasemos ahora a considerar otras vías, otras formas de articular lo femenino con la transexualidad

5.3 La transexualidad femenina: ¿una forma de hacer existir La mujer?

Como se desarrolló en el capítulo precedente las fórmulas de la sexuación permiten situar a La mujer como la que está más allá del goce fálico. En la vía de avanzar en la pesquisa en torno a la transexualidad femenina se pudo evidenciar que algunas mujeres transexuales optan por la mascarada femenina inscribiendo su goce sexual del lado fálico. Es evidente que la feminidad no se reduce a esa opción y que podemos encontrar mujeres transexuales que inscriben su goce sexual al otro lado de lo fálico en procura de hacer existir lo que lógicamente es imposible: La mujer como categoría universal. Es procedente entonces la pregunta que se plantea en este apartado, si algunos sujetos que se define como mujeres transexuales buscarían encarnar ese universal.

Es importante hacer acá una distinción inicialmente fenomenológica, entre lo que sería las denominadas mujeres transgénero y las mujeres transexuales, las cuales hoy por convención, se denominan *mujeres trans* en el caso de ambas.

En las primeras puede inferirse una apuesta por hacer existir a la mujer con pene como un tercer sexo construido fundamentalmente a partir de las opciones que la técnica médica ofrece hoy a partir de ciertas cirugías de feminización (facial, implantes mamarios, glúteos etc.) pero que no implican ni terapia hormonal, ni cirugías de reasignación genital. Clínicamente serían casos más cercanos al travestismo, con la novedad de que el goce no se restringe al uso de las prendas femeninas. Saben del goce de algunos hombres por ese fetiche de la mujer con pene y se sirven de las modificaciones de la imagen del cuerpo ofertadas hoy por la tecnociencia. Así puede observarse en el decir de un paciente “Que un hombre al verme no dude de que soy una mujer y que la sorpresa se la lleve al momento de desnudarnos”, con lo cual se pone en evidencia, al menos en este caso,

de una estrategia que apunta a gozar con la división de su *parteneire* al momento del encuentro de los cuerpos en la intimidad. En otras mujeres transgénero se observa en mayor medida la pretensión de subvertir lo que denuncian como el orden heteronormativo de la sexualidad occidental el cual juzgan, fundamentalmente como binario y patriarcal. Pretensión que habitualmente se encuentra apoyada en la teoría Queer que propugna por la deconstrucción del género y que encuentra en autores como Judith Butler y Paul B. Preciado los estandartes de dicha posición. Plantearse como un sexo alternativo a los dos tradicionales²¹, el de las mujeres con pene, como una reivindicación social y de denuncia a ese ordenamiento binario es pues la apuesta que sostiene en algunas de ellas este tipo de identificación social, sin que quede reducido a la cuestión de la identificación, pues en el campo del psicoanálisis también habría que interrogar en el caso por caso la estructura y la elección de goce sexual.

Ahora bien, en lo que respecta a las mujeres transexuales, estas se caracterizan por un rechazo a su genitalidad masculina, y por ende buscan a través de la terapia hormonal y mayoritariamente con las cirugías de reasignación genital, la configuración de un cuerpo de mujer. En todo caso, con cirugía o no, lo que es evidente es la pretensión de borrar los caracteres sexuales de la masculinidad y ser una mujer, no una con pene como en las mujeres transgénero.

Ahora bien, es justamente en este punto donde se impone la pregunta luego del recorrido teórico hasta ahora realizado de si esta pretensión de ser mujer ¿es solidaria de una apuesta por hacer existir *La mujer que no existe?*

Una de las vías que se encuentra en el psicoanálisis, particularmente a partir de la enseñanza de Lacan, para pensar en los intentos de hacer existir ~~La~~ mujer, es lo que él denominó efecto

²¹ Cabe precisar que en igual sentido se plantean los hombres transgénero como hombres con vagina. No obstante, nuestra pesquisa se ha centrado en el caso de las mujeres transexuales

empuje-a-la-mujer en 1973 a propósito de una nueva vuelta sobre el tema de la psicosis del presidente Schreber.

5.3.1 El efecto empuje-a-la-mujer

Esta expresión fue usada una sola vez por Lacan en su difícil texto de *El Atolondradicho* de 1973 (Lacan, 1973/2012). En el pasaje en que aborda una vez más sus fórmulas de la sexuación, las cuales venía desarrollando simultáneamente en su seminario de esos años conocido como Aún (Lacan, 1973/2008). En este escrito viene hablando del sujeto que se ubica en la mitad de “los cuantores negados” de las fórmulas (Lacan, 1973/2012). La negación de los cuantores no es viable en la lógica formal, no así en la modal que Lacan sigue, este salto en la lógica es aprovechado por él para intentar dar una escritura lógica a las particularidades de la sexualidad femenina. Así entonces, el lado de los cuantores negados corresponde al lado mujer de la bipartición de las fórmulas de la sexuación. De tal modo los sujetos que se ubican de ese lado ““ellas" *no-todas* son, y en consecuencia y por ello mismo, ninguna tampoco es toda” (Lacan, 1973/2012, p. 490). Lo que se desemboca en la expresión ~~La~~ *mujer no existe*. En este punto evoca su referencia a la psicosis del presidente Schreber,

Podría aquí, con desarrollar la inscripción, que hice mediante una función hiperbólica, de la psicosis de Schreber, demostrar en ella lo que tiene de sardónico el efecto empuje-a-la-mujer que se especifica con el primer cuantor; habiendo precisado bien que por la irrupción de Un padre como sin razón, se precipita aquí el efecto experimentado como forzamiento, en el campo de un Otro a pensarse como lo más ajeno a todo sentido (Lacan, 1973/2012, p. 490).

La expresión *empuje-a-la-mujer* usada esa sola vez se ha convertido en un punto a trabajar por parte de los analistas que continúan el legado de Lacan. Unos y otros han intentado desarrollar

esta expresión enigmática. En Geneviève Morel, por ejemplo, se plantea la importancia de diferenciar algunas formas de feminidad para poder depurar el concepto de *empuje-a-la-mujer*. Ella sitúa una feminidad transmitida por la madre; también una feminidad fálica como la que se deriva de la mascarada femenina propia de la posición histérica, o bien otra como la del travesti perverso, que encarna una mujer con pene, donde también podría incluirse lo señalado con anterioridad sobre algunas mujeres transgénero. Igualmente estaría en este listado aquel goce más

$\overline{\exists X} \quad \overline{\Phi X}$

allá del falo que se supone a los místicos y que sería solidaria de un goce no-todo fálico característico de la posición femenina (Morel, 2002, p. 212). Al enigma de lo femenino señalado por Freud, Lacan plantea la referencia lógica de las fórmulas de la sexuación bajo la escritura

La cual señala la inexistencia de un conjunto universal que puede agrupar a las mujeres y que es la base de la expresión “~~La~~ mujer no existe”.

En la histeria también hay una pregunta por ~~La~~ mujer y hay una búsqueda de ella, incluso podría llamarse como empuje a hacerla existir por la vía del ideal del Yo. Este empuje no es al modo en que Schreber pretende serla; pero sí creyendo en su existencia tal como Dora con la Sra. K. Ella es para la joven paciente de Freud, un Otro absoluto en el que ella cree (Lacan, 1961/2003, p. 280). La histérica hace existir el signo de la existencia de ~~La~~ mujer (Sánchez, 2014). La histérica hace emerger este Otro para sí misma a través de la figura de la otra mujer que supone bien en sus celos, o en la idealización de un estereotipo de mujer al cual se identifica.

La noción de este *empuje-a-la-mujer* asociado generalmente a la psicosis supone uno de los puntos que habitualmente ha acercado a la transexualidad con este modo de funcionamiento psíquico. En el texto canónico de Lacan sobre la psicosis titulado *De una cuestión preliminar a*

todo tratamiento posible de la psicosis donde se ocupa del caso Schreber señala en el **Figura 110** que denomina como goce transexualista.

Este goce señalado en el esquema, mas no desplegado en el texto, propone lo que algunos han dado en llamar la pendiente transexual en la psicosis (Lafuente, Actualidad del transexualismo, 2016) (Spina, 2020). Este goce transexualista sería lo que años más tarde llamará *efecto-empuje-a-la-mujer*. Pero una cosa es decir que hay está pendiente, este empuje en la psicosis, y otra inferir de ello que todo transexual es psicótico, lo cual no implica que algunos no lo sean, pero es una generalización que permeó al psicoanálisis de la segunda mitad del siglo XX y por ello es necesario profundizar en esta noción de *empuje-a-la-mujer*, y los modos en que puede ponerse en relación o no con la posición de algunas mujeres transexuales.

Si la norma que rige la sexuación es la norma-macho, es decir aquella que se da a partir de la asunción de la función fálica, tal como lo señalara Freud desde su concepción de la premisa universal del falo, se puede entender cómo La mujer es por fuera de ley, que no hay un significante que alcance para nombrarla, más allá de su identificación fálica o como objeto de intercambio, esto no alcanza para dar cuenta de su ser (Morel, 2002, p. 218). Esto será reafirmado con las fórmulas de la sexuación, pues allí es evidente que hay algo que escapa a la regulación fálica y que Lacan propone escribir como

$$\overline{\forall X} \quad \Phi X$$

como un no-todo el goce de la mujer se inscribe en la función fálica, que es la que hace ley sobre la diferencia de los sexos.

Los sujetos que inscriben su goce del lado mujer de las fórmulas, no están del todo por fuera de la regulación fálica, ese es el sentido del no-toda, hay algo de la mujer que se inscribe en lo fálico como se señaló a propósito de la mascarada femenina y hay un más allá, lo singularmente femenino que queda por fuera de esta regulación fálica. El *empuje-a-la-mujer* en la psicosis en su vía asintótica, es decir que como la figura geométrica se acerca mas no llega a tocar la recta y sigue así hasta el infinito, este empuje procura llegar a ser ~~La~~ mujer, pero sin lograrlo efectivamente pues es lógicamente imposible. Este sería uno de los modos de dar cuenta de ese fuera de ley, de ese goce Otro. Otra vía será la de aquellas que se nombran como *una* mujer, una por una, ya que no hay ~~La~~ mujer.

El intento de hacerla existir a pesar de la imposibilidad lógica que plantea el que no haya un universal de las mujeres, sería el *empuje-a-la-mujer* señalado en la cita de Lacan del *Atolondradicho*, que además este califica de sardónico. Lo sardónico, alude a la risa sardónica. Esta expresión proviene de la alteración neurológica que provoca la toxicidad de la planta de la sardonía, y que se caracteriza por una mueca donde aparece una risa exagerada. Lo sardónico del *empuje-a-la-mujer*, sería “la imitación exagerada, al modo de una mueca, de La mujer sin barrar” (Álvarez, 2016, p. 7). Lo que implica también lo enigmático y sin límites que puede llegar a ser el goce que insiste en hacer existir ~~La~~ mujer.

Las distintas maneras en que se ha nombrado eso no regulado y enigmático del goce singularmente femenino se encuentra en la historia como un lugar tradicionalmente vilipendiado desde los escritos bíblicos hasta nuestros días; el menosprecio por ella, por el sexo débil, por la torpe, por la bruja, la ramera etc., no obstante, quizá esa actitud encubra el interés y temor por lo enigmático del goce femenino, que como lo denunciara el adivino Tiresias implicaba una

desproporción de 9 a 1 en favor del goce de la mujer. Para Lacan más que una desproporción se trata de una no proporción.

Enigma de lo hetero, de un Otro sexo, que como se puede inferir de lo dicho más arriba, es solidario de que no se pueda ubicar a La mujer en un universal. Este enigma puede llevar a algunos sujetos al punto de querer encarnarla. Este empuje a algo que no existe se constituye en un problema para el sujeto tal como lo señala Soler, quien encuentra un asunto clínico a considerar en la dirección de la cura de sujetos psicóticos, pues si el *empuje-a-la-mujer* es el problema y no una posible solución, sería importante para el analista considerar si debiera apoyar la vía de la transformación o la feminización como en el caso de Schreber en el caso de algunas mujeres transexuales.

Lacan en su texto de *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (Lacan, 1956/1984) refuta la tesis freudiana según la cual la causa del delirio de Schreber es la defensa frente a la homosexualidad. Al contrario, Lacan va a proponer que el empuje a devenir mujer es en el caso de Schreber es un intento de solución a la no inscripción del significante fálico como referente simbólico de la diferencia de los sexos. Al respecto Soler (2015), señala que en este caso

La transformación en mujer es una manera de solucionar un problema, que es el problema de todo sujeto hablante (no solo de las psicosis), el problema de inscribir su ser, de ubicar su existencia, de ubicar su sexo en el lenguaje, si prefieren, en el Otro del lenguaje (p. 6).

Resolviendo de este modo la pregunta por la existencia y por el sexo. Sin embargo, al realizar un contraste entre este modo de entender la transformación en mujer como solución con lo propuesto por Lacan en el *Atolondradicho*, se puede plantear como lo hace Soler que el *empuje-a-la-mujer* es más el problema que la solución.

Es decir, hay un cambio de posición del Lacan de 1956 al de 1973. Para esta autora, en el caso de Schreber convendría entonces diferenciar entre “la amenaza de feminización y la solución vía la identificación femenina” (Soler, 2015, pág. 9). La primera corresponde a este efecto de *empuje-a-la-mujer* que equivaldría para ella en la no transmisión de la castración que implicaría para un sujeto la forclusión del Nombre del Padre, entendida como carencia de un decir del padre tal como lo plantea Lacan a partir de los años 70. Así entonces para Soler la amenaza de feminización (*empuje-a-la-mujer*) como efecto de la carencia de un decir paterno, no implica necesariamente una solución de identificación femenina como la de Schreber, precaria por lo demás, pues se sabe que unos años después de su alta tuvo una recaída peor. En el caso Schreber se observa una forma de respuesta al enigma de lo femenino, de ~~La~~ mujer que no existe a partir de un empuje a hacer existir La mujer, no cualquiera, una de excepción, La mujer de Dios.

Otros tipos de intentos de solución serían para esta autora la de algunos transexuales psicóticos que en su búsqueda de encarnar La mujer acceden a la opción quirúrgica y luego algunos testimonian de que han perdido el goce del pene y tampoco han obtenido el goce femenino, aunque alcanzan una identificación imaginaria a una mujer gracias a la modificación de su imagen y al cambio en el registro civil (Soler, 2015, pág. 10). Esto contrasta con lo que se señaló anteriormente a propósito de mujeres transexuales en la vía de la mascarada femenina, en quienes se planteó que conservan como experiencia de goce del cuerpo la que ya tenían y que evidentemente toman la vía de la identificación femenina.

En una senda semejante, el psicoanalista argentino Patricio Álvarez, plantea este efecto estructural que como se enunció ya, se produce a partir de la forclusión de la significación fálica que ya no opera para ordenar el goce sexual, en fálico y no-todo fálico lo cual supone que, ante este efecto de hacer aparecer ~~La~~ mujer sin barrar, “las invenciones pueden ser muchas, pero en

todas ellas, si se logran, se tratará de ver cómo se las arreglan para inscribir una excepción. Esa excepción tiene en muchos casos también una función de nominación” (Álvarez, 2016, pág. 7). Podría pensarse acá, por ejemplo, el hecho de que muchos transexuales puedan apaciguar su demanda de cambio a partir del reconocimiento por ley de su cambio de sexo en los documentos civiles, aun sin pasar por la cirugía.

Para este autor este empuje a hacer existir ~~La~~ mujer puede encontrarse en algunos hechos clínicos como el delirio erotomaníaco o paranoico, pero también puede aparecer bajo la forma de una inscripción de esta excepción que logra impedir el desencadenamiento, tal sería el caso de algunas mujeres transexuales en las que no es perceptible un delirio salvo, la certeza de ser mujer.

El efecto *empuje-a-la-mujer* resulta entonces una noción ineludible, en tanto que índice, para abordar la clínica de la transexualidad bien en aquellas mujeres transexuales que se hayan operado, bien que solo se hayan hormonizado, o bien que su cambio se haya efectuado solo en su registro civil. Si bien en la presente investigación se ha intentado desmontar la hipótesis psicoanalítica según la cual todo transexual es psicótico, ello no impide que algunos lo sean, de allí la fórmula no-todo transexual es psicótico que señala nuestra crítica sobre la universalización de dicha fórmula. Ahora bien, para el caso de la transexualidad en la psicosis la noción lacaniana de efecto *empuje-a-la-mujer*, puede resultar una adecuada brújula para orientarse en la clínica.

5.3.1.1 Corinne, ni hombre con mujer, ni mujer con hombre

Lo anterior puede ilustrarse con la presentación clínica de un paciente entrevistado por Lacan en el Hospital Sainte Anne el 27 de febrero de 1975 (Lacan, 1976). La presentación de pacientes en el hospital ha sido un dispositivo heredado de la tradición médico-psiquiátrica, en la que no obstante el psicoanálisis a partir de Lacan ha encontrado un espacio donde las psicosis enseñan. Servirse de un material clínico de esa procedencia implica poder aislar elementos de

estructura y del tratamiento del goce que sirvan de contrastación o en otras ocasiones de ilustración respecto de la teoría.

El caso le es presentado a Lacan por Marcel Czermak quien luego desarrollará un importante trabajo sobre el tema de la transexualidad (Czermak, Frignet, 1996). Se trata de un joven de 22 años registrado en estas presentaciones como el Señor H, quien insiste en requerir de una cirugía de feminización de rostro y en ocasiones también plantea la necesidad de una cirugía de reasignación genital, o de lo contrario se suicidaría, para ella es o la cirugía o la muerte. Un intento de ahorcamiento es justamente la razón de su internación. La primera parte de la entrevista gira en torno al acto de travestirse por parte del paciente, quien habla sobre su disfrute en vestirse desde niño con las ropas de sus hermanas. No lo nombra un goce sexual, sino como un goce interior que no atina a describir bien: “Viene del corazón”, lo cual asume como la expresión de su sensibilidad femenina “Ya tengo todo el carácter de una mujer, también en el plano sentimental... Soy dulce y amable.” (Lacan, 1976, p. 105). Sin embargo, reconoce que no puede encontrar sosiego, tampoco el disfrute, ni con hombres ni con mujeres. Con ellas por no sentirse hombre con estas, ni con los hombres pues no puede ser mujer en los brazos de un hombre, esto lo lleva a concluir que no le atraen ni unos ni otras. Hay un impasse con su goce.

Vale la pena acá precisar que a pesar de que en los actos de travestismo hay un goce con la textura de las prendas de sus hermanas, y en años posteriores en el uso habitual de prendas femeninas en distintas circunstancias, considerarlo como un travesti no sería lo adecuado, pues no apunta a hacer existir la mujer con pene como habitualmente lo intenta representar la lógica del fantasma perverso de muchos travestis. Él se convence cada vez más que siente como mujer, que su esencia es de mujer, que desde niño envidiaba a sus hermanas porque él quería ser mujer como ellas. Los intentos de ejercer la prostitución como travesti, con el fin de financiar la cirugía de

feminización de rostro son fallidos porque “me doy demasiada cuenta de que soy un hombre. Cuando me visto de chica, me doy cuenta de que soy un hombre, me doy cuenta de que soy un travesti. Eso es duro.” (Lacan, 1976, p. 112).

¿Cómo ubicar entonces lo relativo al goce sexual de Corinne?

Como se señaló anteriormente, había una apuesta de su parte para indagar sobre su goce sexual. En sus intentos de encuentros con hombres, en los cuales solo hay caricias y besos, intenta averiguar si “podía sentir...hacer como una mujer al estar con un hombre” (Lacan, 1976, p. 107). Mas lo encuentra imposible, pues, aunque se siente mujer, sabe que es un hombre. “Me di cuenta de que no me podía sentir mujer en los brazos de un hombre” (Lacan, 1976, p. 107).

De otra parte, en su descripción de los tres vínculos que alcanza a tener con mujeres señala que, si bien pudo penetrarlas, el goce experimentado, le resultaba extraño. De su primera experiencia sexual con una mujer dice: “Por supuesto que sentí el placer que eso le depara a un hombre, pero había algo más fuerte en mí que me contradecía...Estaba en brazos de una mujer; me costó mucho penetrarla; no estaba en mi elemento. Nunca me he sentido hombre” (Lacan, 1976, p. 108). En este punto Lacan (198 le señala que debe haberse sentido hombre, pues tiene un órgano masculino, a lo que él responde: “Justo en el momento en que sentí placer, cuando tuvimos la relación sexual. Para mí fue un placer que no se puede rechazar, estaba obligado a aceptarlo... Tuve la relación con M porque todos mis compañeros hacían lo mismo, porque tenía que hacerlo” (p. 108).

El relato de su encuentro con una segunda mujer no es muy diferente, insiste allí que algo se le impone en el momento de estar con una mujer. Al ser preguntado por la forma en que se dio el vínculo con esta segunda pareja y si fue algo que ambos buscaron dice: “No, fue obligatorio, yo estaba en sus brazos, ella estaba en mis brazos. Fue un engranaje, estábamos obligados a seguir.

No podía apartarla, entonces llegué hasta el final.... Estábamos juntos, estábamos obligados a ir siempre más lejos. No podíamos parar. Pero fue un encadenamiento. Igual tuvimos la relación; fue así. Sí, seguro que lo tenía en mente. Esa chica seguro que lo tenía en mente, sí.”(p. 114).

Una tercera pareja con la que al parecer convivió algún tiempo, consiente en que él vaya vestido de mujer en la casa como también en el momento de la relación sexual. Esta es definida por él como una penetración y que con ella pudo sentirse como mujer, a propósito, señala: “Tenía a alguien a mi lado que admitía que fuera una mujer. Entonces llegaba a olvidar que era un hombre” (p. 117).

No hay ninguna alusión acá al experimentar como en las ocasiones anteriores un goce de órgano, este parece desplazado por la satisfacción de saberse reconocido como mujer y poder olvidarse de que era un hombre. Se hace evidente que, para Corinne, el asunto fundamental no se encuentra en relación con la elección de objeto, pues no se trata de si su *parteneire* es hombre o mujer, sino de su identidad sexuada: ser hombre o mujer. (Schejtman, *et al.* 2017)

A pesar de los intentos de Lacan de conmovir la certeza del paciente, señalándole, insistentemente en diversos pasajes de la entrevista, su condición de hombre, a partir de la barba, de los genitales, y de haber penetrado mujeres con el consiguiente orgasmo, que como se vio produjo en Corinne un goce que se sintió obligado a aceptar, como algo impuesto, pero no disfrutado, en el paciente persiste en su idea de devenir mujer. Acá se advierte el carácter de lo impuesto en estos fenómenos en el cuerpo, los cuales solo puede someramente organizar a partir de la imagen de mujer sancionada por su pareja. Es un débil soporte imaginario ante la falla en la dimensión simbólica que no le permite ordenar el goce experimentado en su cuerpo. Como ya ha sido señalado, para Lacan (1972/2012) este goce del órgano peniano sólo puede ser articulado si este ha sido instrumentalizado por el significante fálico, deviniendo, así como goce fálico. Ello se

reafirma en el relato de sus experiencias masturbatorias, en la cuales dice no poder hacerlo como los hombres, pues le resulta doloroso y molesto.

En contraste, este goce, simplemente se experimenta como invasivo y lo empuja a la conclusión de que no puede gozar como hombre. Tampoco como una mujer haciendo el semblante de serlo, quedando así a merced de un goce no contable como el fálico, ni localizable. Ello implica un real que, en ausencia de la función fálica reguladora, invade al sujeto y que en el caso de algunos transexuales se intentaría resolver por medio de la opción quirúrgica.

“Sólo vivo para ser una mujer. Desde pequeño, siempre lo he deseado y todo lo que me rodea no me interesa, no me intereso por nada. Ahora no me gusta nada, como siempre. Solamente deseo ser una mujer” (Lacan, 1976, p. 115). Y ante un nuevo cuestionamiento de Lacan (1976), respecto de la imposibilidad de ser una mujer insiste: “Lo sé, pero... igual se puede tener la apariencia de una mujer. Se puede cambiar a un hombre en su físico exterior, en sus rasgos. Se puede transformar a un hombre. Es un asunto que me interesa, tiene para rato, en fin, no hay problema” (p. 115).

Proponemos ubicar allí el efecto de *empuje-a-la-mujer* en Corinne. Ello también puede ser ilustrado en un poema escrito por ella que aparece en la transcripción de la presentación y que da cuenta igualmente del nombre de mujer con el que el sujeto se nomina:

“Lo eterno– la mujer rubia.

“Hospital Pinet

Cuento el proyecto de querer olvidar

En la perseverancia

De encontrar mi personalidad más hermosa

Corinne adorada

Travesti, odio

Me molesta ser afeminado

Y el sufrimiento

Del ridículo hiere mi sensibilidad

Corinne vacía

Michel renace.

Estoy seguro de poder pensar en la opción

De matarme si un día estoy desesperado

Corinne ejecutada

Idea estúpida

Sólo puedo soñar con saber olvidar

En la constancia

De despertar de la pesadilla que me ha utilizado

¿Corinne, quién es?

No es verdad,

Me voy a molestar y es peor continuar

En la existencia

Despersonalizándome con simpleza

Corinne adorada.

MM Corinne”

5.3.1.2 Schereber: La mujer de excepción

El caso del presidente Schreber ha sido objeto de múltiples estudios a lo largo de la historia del psicoanálisis. Así mismo es una referencia obligada al abordar la expresión lacaniana del *empuje-a-la-mujer* en la psicosis, noción que surge justamente del tratamiento que Lacan le da al caso presentado por Freud.

El psicoanalista argentino Fabian Schejtman y su grupo sugieren pensar dos vertientes del efecto empuje-a-la-mujer: una disruptiva que implica la invasión de lo femenino en el sujeto, y otra restitutiva que sirve de anudamiento y concilia con lo femenino de ese goce opaco (Schejtman, *et al.* 2017). En caso del presidente Schreber (1999), podrían observarse ambas vertientes. La disruptiva en el punto de la invasión de la feminidad que se le impone y la vertiente restitutiva cuando se plantea ser La mujer de Dios y con ello logra nuevamente el orden del universo.

Freud planteaba a propósito del caso Schreber la hipótesis de la homosexualidad, de la cual el delirio paranoide sería una defensa contra ella. Valga recordar que Freud no tenía el concepto de transexualidad, pues no existía para su época. Evidentemente el presidente Schreber no era homosexual, la feminización que allí se describe, es una construcción de su delirio a la cual siempre se opuso. Daniel Paul resiste a la feminización con su "viril sentimiento del honor" e intenta rebelarse contra ese proceso de feminización el cual provenía no solo de los rayos divinos sino también, de los medicamentos suministrados por el Dr. Flechsig, llegando incluso a agredir a sus cuidadores con "un coraje viril" y contemplaba el suicidio como una mejor opción a "tan vergonzoso fin" (Schereber, 1999, p. 99).

En vez de sentirse atraído por los hombres, su florido delirio en cambio se adentra en descripciones que ilustran bien la fragmentación del cuerpo y la restitución delirante en un cuerpo femenino necesario para poder engendrar la nueva raza de hombres.

Los milagros que más hacían pensar en circunstancias acordes con el orden cósmico son aquellos que parecían tener alguna relación con una emasculación que debía llevarse a cabo en mi cuerpo. Al número de estos pertenecían especialmente todo tipo de transformaciones en mis órganos genitales, que en algunos casos (especialmente en la cama) se presentaron como fuertes indicios de una retracción real del miembro viril, pero que con frecuencia, cuando intervenían predominantemente Rayos impuros, como un ablandamiento que se aproximaba casi a la disolución completa; además la eliminación milagrosa de pelos de la barba y en especial del bigote; por último, una modificación de toda la estatura (reducción de la altura corporal), que probablemente se debió a una contracción de las vértebras dorsales y también quizás de la médula de los fémures. Este último milagro procedente del Dios inferior (Arimán) estuvo acompañado de ordinario con las mismas palabras de anuncio: “A ver si lo hago un poco más pequeño”; yo mismo tuve la impresión de que mi cuerpo se hubiera hecho cuatro o cinco centímetros más pequeños y consiguientemente se hubiera acercado al tamaño corporal femenino (Schreber, 1999, pp. 127-128)

Así mismo este ilustrado psicótico, cuyos conocimientos en medicina quizá hubiese obtenido de su padre, da una bien detallada imagen de cómo se produjera el acto divino de transformación, no en él, sino en quien llama el judío errante, pero que seguramente serían aplicados a él mismo. Todo esto al menos 40 años antes de los primeros intentos de realización de los procedimientos quirúrgicos para la reasignación genital, casi todos fallidos como el efectuado a Einar Wegener/Lili Elbe, conocida como la Dama danesa, y casi 60 años antes de las ya mejor logradas como en

George/Christine Jorgensen, el primer caso documentado de cirugía de reasignación genital exitoso. He aquí la descripción en palabras del propio presidente:

La emasculación se llevó a cabo de esta manera: los órganos sexuales (externos) masculinos (escroto y miembro viril) fueron retraídos hacia el interior del cuerpo, y mediante la simultánea reestructuración de los órganos sexuales internos, fueron transformados en los órganos femeninos correspondientes; se produjo tal vez durante un sueño de muchos siglos, porque era necesario que se sumara una modificación de la estructura ósea (pelvis, etcétera). Se produjo, pues, una involución o reversión del proceso evolutivo que en todo embrión humano tiene lugar en el cuarto o quinto mes del embarazo, según que la naturaleza quiera adjudicar el sexo femenino o masculino al futuro niño (Schreber, 1999, p. 96).

Estas referencias al caso ponen de presente el proceso elaborativo del delirio, el cual para autores como Lacan surge como una respuesta a la forclusión del falo, esta es la tesis que sostiene en su escrito *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. Igualmente, en su trabajo titulado *La significación del falo* señala cómo este significante implica

[...] la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo, ni siquiera responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su partenaire en la relación sexual e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas (Lacan, 1958/2009, p. 653).

Como se infiere del texto de Lacan, el sujeto psicótico sería ese en quien no se inscribe el significante fálico y por ende las consecuencias de ello se reflejan también en la imposibilidad de lograr una identificación con “el tipo ideal de su sexo”. Los problemas en la relación de un sujeto con su identidad y modalidad de goce sexual tienen un intento de respuesta en la elaboración lacaniana de las denominadas fórmulas de la sexuación ya desarrolladas en el capítulo precedente.

Si en la psicosis no hay inscripción del significante del Nombre del Padre, es decir, no hay inscripción del significante fálico, no podría ubicarse en el lado hombre de las fórmulas, pues esto supone admitir un padre más allá de la prohibición

$$EX \quad \overline{\Phi X}$$

que sostiene el conjunto universal de los sometidos a la función fálica

$$AX \quad \Phi X$$

Esto implicaría no poder asumir el falo como atributo simbólico, ni poder ubicarlo como condición en otro, así entonces Schreber lógicamente no podría ubicarse como homosexual (Soler, 2015). Tampoco el psicótico (él o ella) podría ubicarse del lado mujer de las fórmulas, pues este también, está en referencia al falo, incluso cuando se enuncia que el goce de la mujer es no-todo fálico

El hecho de que un psicótico no pueda escribir su goce sexual ni del lado hombre (todo fálicos), ni del lado mujer (no todas fálicas) lo deja expuesto a un goce no regulado que desorganiza el cuerpo, incluso al punto de no saber hacer con el órgano tal como se infería ya en la referencia al texto de Lacan *La significación del falo* al que se aludió más arriba. Así entonces un psicótico sería aquel cuya sexuación no queda regulada por la función fálica (Castro, 2013). Ahora bien, veamos cómo se articula esta imposibilidad al denominado *empuje-a-la-mujer*

Parece necesario recordar aquí cómo se produce el desencadenamiento de la psicosis en Schreber, siendo un abogado de éxito profesional, no ha podido ser padre, su mujer, Sabine, ha abortado en repetidas ocasiones. Así mismo, le llega un nombramiento como presidente del Supremo tribunal

de apelaciones de Dresde, en eso dos momentos coyunturales de su vida le surge un fenómeno del sueño como alucinación hipnopómpica.

Además, una vez de mañana temprano, cuando estaba aún tendido en la cama (no recuerdo si semidormido o despierto ya), tuve una sensación que, al reflexionar después sobre ella en estado completo de vigilia, me impresionó de manera muy particular. Fue la representación de que tenía que ser muy grato ser una mujer que es sometida al coito. Esta representación era hasta tal punto ajena a toda mi manera de pensar y la hubiera rechazado, me atrevo a decirlo, con tal indignación de haber estado completamente consciente, que no puedo descartar por completo, en razón de lo que en el ínterin he vivido, la posibilidad al menos de que hayan estado en juego influjos externos de alguna clase, para inspirarme tal representación. (Schreber, 1999, pp. 83-84)

Sorprendido por este evento, no siendo sujeto en esta experiencia, sino objetivado por ella, se configura lo que es nombrado fenómeno elemental. En el momento en que es llamado a responder, en el lugar de un Padre con los semblantes fálicos, se derrumba y un real lo invade.

En el caso Schreber se demuestra la no inscripción del significante fálico que regula el goce, impidiendo una inscripción en alguno de los dos lados de la tabla. Este goce desregulado irrumpe en la vida del sujeto e implica una suerte de feminización a partir de la presión de un Otro que le compele a serlo, gozando de su feminización (Campbell da Gama & Bastos, 2010, pág. 147). Es esta una forma en que se pone en evidencia el *empuje-a-la-mujer* imponiendo un trabajo al sujeto que, como en el caso del presidente Schreber, intenta conciliar con él, produciendo una desvirilización, seguida de una feminización, que no de una emasculación. Esta última no se produce en realidad, queda como una posibilidad que se daría al final de los tiempos, es decir feminizado, pero no convertido genitualmente en mujer.

No obstante, Schreber, a pesar de su resistencia, al final consiente con ser La mujer de Dios, de este Otro gozador, operación delirante que al parecer lo estabiliza, pero no le alcanza para hacer suplencia con ella. Podría decirse algo más en este punto. Schreber intenta crear una mujer de excepción, encarna a La mujer (sin la tachadura), produciendo artificialmente así un conjunto universal allí donde lógicamente es imposible (Campbell da Gama & Bastos, 2010, pág. 147). Se trataría del modo en el que el infantil sujeto responde a la falta en el Otro materno, para algunos eso aparece como el deseo del Otro al cual pueden identificarse y sería el caso de algunos transexuales neuróticos, y en otros implica una respuesta al modo schreberiano, ser La mujer que falta a los hombres (Lacan, 1956/1984, pág. 541). En el caso del presidente Schreber es evidente cómo en el momento en el que es nombrado Presidente del Supremo Tribunal de apelaciones, y donde el significante del Nombre del padre debería operar para poder hacer frente a esa designación, este no opera por estar forcluído, irrumpiendo entonces el *empuje-a-la-mujer* evidenciado en su experiencia hipnopómpica en la que se interroga por lo que debe sentir una mujer en el momento del coito, es decir, se le impone como un real el goce femenino. “En la psicosis, la evocación del Nombre del Padre o del falo, suscita a veces el efecto de empuje-a-la-mujer” (Morel, 2002, p. 230).

En este aspecto es habitual advertir un contrapunto entre diversas posiciones teóricas. De una parte, autores que, como los recién citados, plantean que el *empuje-a-la-mujer* no hace que un sujeto psicótico se inscriba del lado mujer de las fórmulas, pues ello, como vimos, implica contar con el significante fálico, y las que allí se inscriben se nombran *una* mujer, pues no hay La mujer, a menos que como Schreber se pretenda hacerla existir. La insistencia en hacerla existir a pesar de la imposibilidad lógica que plantea el que no haya un universal de las mujeres, es lo que tiene de sardónico el *empuje-a-la-mujer* señalado en la cita de Lacan del *Atolondradicho*. No obstante, al

parecer estos autores como algunos otros trabajan el problema del *empuje-a-la-mujer* que es una referencia de 1973, con las nociones de 1958 que corresponden a *De una cuestión preliminar...* donde Lacan plantea la forclusión del significante del Nombre del Padre como elemento fundamental de la estructura de la psicosis y que daría como resultado que no se inscriba la función fálica.

En contraste, se constata que otros autores intentan pensar los fenómenos de la psicosis del presidente Schreber con las fórmulas de la sexuación articuladas a las referencias de 1973 en el *Atolondradicho* que en suma es una puesta al día de las tesis sobre la psicosis en Lacan mismo quince años después de su seminario 3 *Las psicosis* (Lacan, 1955/1984), como del texto ya comentado *De una cuestión preliminar...* De tal modo que a la luz de las fórmulas de la sexuación ya trabajadas más arriba, el caso Schreber daría cuenta de una inscripción como excepción, ya no la del padre del lado hombre de las fórmulas, sino del lado de la excepción femenina, instalándose así una versión sardónica de La mujer (Schetjman, *et al.* 2017). Lo que Lacan había señalado tempranamente en su escrito titulado *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, donde establecía cómo en el caso Schreber al no poder ser el falo para la madre (lo que implicaría una inscripción que cuenta con la función fálica del lado hombre de las fórmulas), le corresponde ser la mujer que falta a los hombres.

Para los autores que sostienen la idea de que sí habría inscripción en el caso de la psicosis, la excepción de La mujer puede inscribirse en el momento antes del desencadenamiento impidiéndolo. También en el momento de iniciarse el desencadenamiento logrando anudar el fenómeno elemental como sería el caso de Corinne y luego del desencadenamiento anudando los tres registros como en Schreber. Lo importante será poder ubicar en la clínica, si el efecto *empuje-*

a-la-mujer funge como desencadenamiento (disruptiva) o como anudamiento (restitutiva) en tanto se logre o no inscribir La mujer como modo de localizar el goce (Schejtman, *et al.* 2017, p. 753).

En suma, respecto de este modo en el que algunas mujeres transexuales buscan hacer existir La mujer que no existe, supone una estrategia cercana a la psicosis donde el órgano no se inscribe como significante fálico, no pudiendo así ser instrumento de goce, quedando como un apéndice que sobra, que no se libidiniza, por tanto, no se integra a la imagen del cuerpo. La forclusión del significante del Nombre del Padre produce una falla en lo simbólico que impide la inscripción de la función fálica, al menos en la teorización lacaniana de los años 50. Eso deja al sujeto en el lugar de ser el falo de la madre y llevado a una feminización (Rinaldi, Bittencourt, 2008, p. 292), vía el *empuje-a-la-mujer* presente en algunas mujeres transexuales muy probablemente psicóticas. De allí la insistencia en la cirugía de reasignación genital como vía para armonizar una imagen, que sin inscribir en lo real del cuerpo la castración, propugna por hacer existir La mujer. Construir la imagen de mujer vía cirugía para ser imaginariamente el falo de la madre, es una opción diferente a la que se señaló en la vía de la mascarada femenina de algunas mujeres transexuales.

5.4 Mujeres transexuales, una por una

El enigma que supone lo femenino, señalado desde la obra freudiana y continuado por toda la historia de las elaboraciones psicoanalíticas ha sido expuesto en esta investigación como un goce no circunscrito al goce fálico. Este último tiene un significante que le da consistencia y que permite construir el conjunto universal de los que se denominan hombres, mientras que del lado de lo femenino no es posible ubicar un significante que agrupe lo femenino, siendo el resultado de esto una inconsistencia de lo femenino que Lacan intentó formalizar lógicamente bajo la fórmula *La mujer no existe*. Ahora bien, lo que se infiere de esa fórmula es que no habiendo un conjunto universal que agrupe lo femenino, solo queda pensar a las mujeres en su singularidad, una por una.

Si bien se pudo situar modalidades como la de la mascarada femenina o la del efecto *empuje-a-la-mujer* como formas en las que algunas mujeres transexuales responden al enigma que les plantea lo femenino, no es posible reducir a estas dos fórmulas los casos de las demás mujeres transexuales. La opción que se impone es la de considerarlas una por una, no sólo como un principio ético de la clínica psicoanalítica, sino como consecuencia directa de la lógica recién descrita.

En esa misma vía ética del psicoanálisis, este habrá de ocuparse de la diferencia de los goces, más que de la diferencia de los sexos que es un asunto de discurso (Laurent, 2021), pues como se ha señalado solo hay la inscripción de lo fálico en lo inconsciente, no se puede establecer la diferencia con otro que se le oponga binariamente como es la lógica del significante en lo simbólico (gordo-flaco, día-noche, etc.); de tal suerte que la diferencia sexual no se inscribe en lo inconsciente (Bassols, 2021).

Lacan (1971/2011), evocando el texto de Stoller, recuerda que “el transexualismo consiste precisamente en un deseo muy enérgico de pasar por todos los medios al otro sexo, así sea operándose, cuando se está del lado masculino” (p. 30).

¿Qué implica aquí el paso al otro sexo?

Si se entiende acá que Lacan habla de pasar al otro sexo en algo que podría plantearse como el sentido común, es decir pasar de un sexo a otro, podría suponerse que se trata aquí de la anatomía, la imagen del cuerpo, lo que está realmente implicado, sirviéndose de las técnicas médico-quirúrgicas que inciden sobre el fenotipo, y no en el nivel cromosómico²². Este paso al otro sexo estaría dado y quizá reafirmado por la posibilidad del reconocimiento simbólico por parte del Otro

²² Hasta el día de hoy la ciencia no se ha propuesto realizar una intervención que implique una modificación un cambio en los cromosomas sexuales, por tanto, quien nació con un sexo cromosómico XY, a pesar de que haya modificaciones en su fenotipo, no se producirá un cambio hacia XX. Lo mismo es válido para las intervenciones médico-quirúrgicas en casos de intersexualidad, en donde muchas de sus modos de expresión implican alteraciones cromosómicas, pero ellas no son modificadas por dicha intervención.

de la ley al poder cambiar nombre y género en el registro civil. Esto es sin duda, un paso al otro sexo en lo imaginario, más no en el registro del goce. La experiencia de goce sexual no cambia con la cirugía como lo testimonian varias mujeres transexuales al decir que no perdieron ninguna sensibilidad o que la misma fue recuperada luego de un tiempo del posoperatorio.

Allí entonces radica el verdadero yerro como señala Lacan (1972/2012), en el seminario 19 a propósito de estas intervenciones en mujeres transexuales: “El transexual ya no quiere ser significado falo por el discurso sexual, que, lo enunció, es imposible. Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje de lo real” (p. 17).

Querer forzar mediante la cirugía de reasignación genital el pasaje al otro sexo, cuando en realidad lo que se alcanza con estas intervenciones es un cambio en la imagen del sexo anatómico que no es para nada un paso al Otro sexo, que en última instancia es un imposible. El asunto, no radica en el órgano, como ya se desprende de la elaboración que se viene desarrollando, sino de la ignorancia sobre la no complementariedad entre los goces, más allá del órgano (Laurent, 2021), lo cual señala también el desconocimiento de la alteridad radical del goce femenino, radicalmente Otro, no binario.

La respuesta a la transexualidad contemporánea por parte de la tecnociencia que ha ido avanzando en la oferta de tratamientos hormonales y quirúrgicos, deja de lado todas estas consideraciones que el psicoanálisis introduce en torno a la sexuación y las modalidades de goce sexual. Que no haya una interrogación de lo que lleva a un sujeto a proponerse este paso, auspiciada por el afán despatologizante del discurso de los derechos sexuales, incita la búsqueda de respuestas cada vez más presurosas por parte de la mayoría de los dispositivos médicos a las demandas de transición. Ello conlleva a no pocos casos de arrepentidos de su tránsito que luego

de los procedimientos hormonales y quirúrgicos con los que no logran lo buscado, aspiran a detransicionar. A partir de las legislaciones sobre género y la diversidad sexual que se han ido implementando en diversos países, las guías médicas han apuntado hacia una atención en pro de una reafirmación de género o transafirmativa. Si bien esto ha permitido un mayor acceso a servicios de salud por parte de la población trans, también ha reducido la importancia y en ocasiones la exclusión de evaluaciones psicológicas por considerarlas actos discriminatorios o transfóbicos (Pazos, et al. 2020).

Pero quizá sea conveniente retomar la reflexión sobre lo que implicaría la expresión “paso al Otro sexo”. Nótese que se propone la escritura con mayúscula para denotar que se trata acá de ese sexo radicalmente Otro y no reducible, ni cifrable por el goce fálico. La idea de un paso al Otro sexo resulta una imposibilidad lógica, pues ¿cómo se pasa hacia algo que no existe: La mujer?

Un pasaje al Otro sexo, supone que se sabe cuál es el destino, no obstante al no haber representación posible de ello o si quiera un saber sobre lo que es ser mujer, no quedan sino los semblantes (voz, ademanes, mirada, forma de caminar, o incluso cierta imagen del cuerpo) es decir, el hábito que recubre el lugar vacío que implica lo irrepresentable de lo femenino (Pommier, 1986), y en ello no habría diferencia entre mujeres cisgénero (las nacidas con anatomía femenina y que se identifican como mujeres) y mujeres transexuales. Unas y otras han intentado ser mujeres a partir de los semblantes, siendo la mascarada el caso extremo.

Javiera Arnillas (2022), mujer transexual peruana que a través de un medio digital ha hecho público distintos momentos de su transición, supone que se ha desembarazado del falo, por haberse retirado el órgano que estorba, no obstante la descripción que realiza de su encuentro sexual dos años después de la CRG es solidario de un goce fálico: ser poseída por un hombre que representa el ideal varonil (fuerte, con músculos marcados etc.), la reivindicación de que ahora posee una

vagina trans, tener una cavidad que antes no tenía, le da valor fálico a la imagen de su cuerpo, le permite ser una mujer para un hombre. De otra parte, se deja vislumbrar en la descripción de su experiencia orgásmica, un goce deslocalizado “más psicológico” que ubicado en algún lugar de su genitalidad modificada. Ahora bien, ¿esto alcanzaría para situar en esa experiencia algo de un goce Otro? En su testimonio deja traslucir algo de un goce masoquista, donde se ubica como ser sometida a un hombre dominante, goce disidente respecto del goce fálico.

En otros testimonios se encuentra una apuesta por parte de algunas mujeres transexuales de ser reconocidas como mujeres, sin la adjetivación “trans”. Así, por ejemplo, Maitê, quien se desempeña como actriz de teatro y en una escena debe aparecer desnuda, (hace un tiempo se ha realizado la CRG), comenta sobre esto: “Es la primera vez que estoy expuesta físicamente, entonces las personas pueden ver y van a encontrar una mujer de unos treinta años, madura y que está muy a gusto, súper segura de sí misma” (Da Costa, 2011, p. 51). Se plantea allí como el ser una mujer viene dado por el reconocimiento del Otro a partir de la imagen conseguida por el tratamiento médico quirúrgico.

6. Momento de concluir

El recorrido de una tesis doctoral supone una serie de vicisitudes que no siempre queda recogidas en el texto final. No obstante, las conclusiones deben apuntar no solo a lo logrado sino también a las vías nuevas que se abren a partir del camino andado. Bajo esa premisa se expondrá a continuación ambas líneas, no sin antes señalar algunas cuestiones generales que surgen del recorrido realizado.

Es un hecho que asistimos a un particular momento en el que *la moral sexual cultural* de la época da cabida a la diversidad de expresiones del goce sexual. Lo que hace no más de 100 años se limitaba a un binario hombre o mujer respecto de la escogencia simbólica del sexo guiada tanto por la anatomía como por el orden cultural establecido en el que las desviaciones de dicha norma eran consideradas aberraciones, o incluso delitos en algunas sociedades occidentales, hoy día tienen carta de ciudadanía dadas las modificaciones en distintas legislaciones. Así mismo, hay una tendencia a la despatologización por parte de los modelos médico-psiquiátricos de las diversas expresiones de la sexualidad desde finales del siglo XX, el cual había iniciado con la novedosa teoría propuesta por el psicoanálisis sobre la sexualidad humana y que produjo un fuerte movimiento en torno a ese tema, que beneficiaron tanto a la sexología de los años 50, así como posteriormente a los estudios de género de finales de ese siglo, bien que en ambos casos hayan denigrado de las tesis freudianas, desconociendo que, sin la senda abierta por el psicoanálisis, muchas de sus reflexiones no hubieran sido posibles.

Ahora bien, el psicoanálisis mismo ha tenido que interrogarse en relación con estas nuevas formas en que la sexualidad contemporánea se expresa y reflexionar si sus postulados se sostienen o no, si están a la altura de los movimientos producidos por el discurso de la época, de lo cual la diversidad sexual es un signo. La revisión bibliográfica realizada da cuenta de ello.

Mientras que en los textos de la segunda mitad del siglo XX solo aparecían trabajos en torno a la homosexualidad y unos pocos sobre la transexualidad, a partir del siglo XXI y en especial en los últimos cinco años han proliferado trabajos que recogen toda la problemática del género, de las nuevas constituciones familiares a partir de la implantación en la cultura de toda esta temática sobre las identidades de género: matrimonio igualitario, adopción homoparental, cirugías de reasignación genital, cambio de nombre y género en los registros civiles, nuevos géneros en estos registros etc. A lo que se ha arribado es que el psicoanálisis desde un texto inaugural como *Los tres ensayos de teoría sexual*, ya anticipaba la diversidad sexual. El psicoanálisis en su acervo teórico tiene sin duda como dar cuenta de estos fenómenos de la época y acogerlos en la clínica del uno por uno que él ofrece.

Para la presente indagación se tomó solo la arista de la transexualidad en aquellos que, habiendo nacido con anatomía masculina, procuran una transición a ser una mujer, tanto en su imagen como en el reconocimiento simbólico del Otro a partir de la obtención de una identidad ciudadana que los nombre como mujeres. Dentro del espectro de la diversidad sexual, es la transexualidad quien mejor permite poner a prueba algunos postulados psicoanalíticos. Por ello, amén de una amplia revisión bibliográfica, que se quedará corta en poco tiempo dado el interés actual de la comunidad psicoanalítica por abordar este fenómeno, fue necesario interrogar los postulados centrales de la teoría en torno a la elección sexuada de un sujeto, lo cual implicó revisar lo tocante a las identificaciones, la diferencia sexual, el goce sexual entre otros aspectos que permitieran ir situando las coordenadas con las que podría abordarse el caso de las mujeres transexuales.

Es sabido que el psicoanálisis no propugna por una salida universal para todos los casos. Todo lo contrario, aboga por el caso por caso, como la respuesta singular de cada sujeto a lo real

de la no proporción sexual entre los sexos, de allí que no pueda arribarse a una explicación general. No obstante, se ha podido aislar algunas formas de la transexualidad femenina que muestran distintas lógicas del fenómeno.

Se recogen así una serie de ejes sobre los que el recorrido de esta investigación puede centrar sus alcances. De un parte se harán consideraciones en torno a lo que puede denominarse transexualidad contemporánea. Igualmente se interrogará, a partir del recorrido realizado lo que supone la propuesta de un psicoanálisis con perspectiva de género ya que en última instancia se trata para todo *parlêtre* de una disforia generalizada. En seguida se señalará lo que el recorrido pudo recoger sobre la cuestión de la estructura en la transexualidad. De otra parte, se hará énfasis en la articulación encontrada entre el enigma de lo femenino y la transexualidad. Por último, se dejarán señalados para futuros desarrollos los problemas que deberán ser objeto de investigación en el campo del psicoanálisis en torno a este tema.

6.1 Una transexualidad contemporánea

La adjetivación como contemporánea para referirse a la transexualidad, supone que hay otra que no lo es y eso justamente es lo que mostró el recorrido inicial por los antecedentes. El hecho que, desde el mundo griego, a través de los mitos recogidos magistralmente en el texto de Ovidio sobre *Las metamorfosis*, estuviera la pregunta por cómo un humano se define como hombre o mujer, nos anoticia de que este era ya un asunto de interés. Así mismo, se constató cómo en diversos estudios antropológicos con culturas no occidentales se pone en evidencia que estas admitían la diversidad en las identificaciones sexuales y que la anatomía no determinaba el género. Estas formas de identificación sexual tenían una explicación en su mítica y además cumplía cierto rol social, como por ejemplo ayudar al tránsito de la niñez a la adultez de los miembros de su comunidad.

La transexualidad tal como la conocemos hoy como fenómeno en lo social es el resultado de una confluencia de factores tales como la oferta hecha por la medicina en lo relativo a tratamiento hormonal e intervenciones quirúrgicas imposibles de pensar antes de la segunda mitad del siglo XX. Otro factor es el de la teoría de género que desde finales del siglo XX viene aportando elementos para pensar la diversidad sexual y con especial énfasis en lo que va del siglo XXI en lo referido a lo trans, como una forma de deconstrucción del binarismo tradicional hombre-mujer, ante lo cual, paradójicamente, la transexualidad se postula más bien como una reafirmación de dicho binarismo, pues en esta se procura el ser mujer u hombre, mientras que las personas transgénero se mantienen en la ambigüedad y la fluidez.

De otra parte, los derechos que a partir de las presiones políticas de los grupos LGTBIQ+ han ido adquiriendo y que ya fueron señalados (Matrimonio igualitario, adopción por parejas homoparentales, cambio del componente género en los documentos civiles, o bien registrarse como perteneciente a otro género diferente al masculino o femenino etc.). Igualmente, la presencia de miembros de estos movimientos en organismos de poder social cada vez va siendo más frecuente. No obstante, estas conquistas en el orden de los derechos contrastan con la discriminación y persecución de las que aún son objeto las personas con sexualidad diversa. Esto es especialmente notable respecto de las mujeres transexuales quienes tienen una expectativa de vida corta siendo una de sus causales el ser víctimas de violencia física por su condición, bien que dicha expectativa de vida también se ve acortada por el riesgo de suicidio que sigue presente aún después de la transición médico-quirúrgica, así como por los riesgos biológicos mismos de la terapia hormonal prolongada.

Por último, pero no menos importante es el boom mediático que el fenómeno de la transexualidad ha tenido en la configuración de este. Así lo fue desde el publicitado caso de

Christine Jorgensen, quien en los años 50 bajo la tutela del endocrinólogo Harry Benjamin y el cirujano Christian Hamburger hiciera de su tránsito un evento mediático al punto que fuera nombrada mujer del año en 1953 por parte de algún medio europeo. Más recientemente las publicaciones con amplia difusión registran el “cambio de sexo” de personajes públicos: William/Catlyn Jenner, las hermanas Wachowski, Roderick/Laverne Cox, etc. Todo ello no solo ha ayuda a la visibilización de la diversidad sexual, sino que también ha favorecido procesos identificatorios de muchos sujetos que toman a algunas de estas figuras popularizadas por los medios como ideal del Yo.

Así entonces, sin la oferta de la medicina, las teorías de género, el discurso de los derechos y el boom mediático, la transexualidad como la conocemos hoy no sería posible.

6.2 ¿Un psicoanálisis con perspectiva de género?

En aras de mantener al psicoanálisis vigente respecto de la diversidad sexual característica de la contemporaneidad, así como de acoger algunas tesis de la teoría de género, algunos analistas han empezado a ofertar una práctica analítica con enfoque de género en la que supuestamente acogerían el sufrimiento subjetivo de quienes se identifican con alguna de estas múltiples variantes. Esta adjetivación de la práctica analítica proponiéndola “con perspectiva de género” supone que quienes así ofertan su escucha, acogen las críticas que desde distintas orillas le han realizado al psicoanálisis de ser heteronormativo, binario y patriarcal.

Consideramos esta adjetivación innecesaria, pues tal como se expuso en distintos momentos de este recorrido, ni para Freud, ni para Lacan, había un a priori sobre que es ser hombre o mujer. Para Freud, era claro que la identidad sexual dependía de las combinatorias entre lo anatómico, carácter masculino o femenino y elección de objeto. En igual sentido para Lacan con su tesis de la sexuación, la elección sexuada implica el real anatómico, el discurso sexual y la elección de goce.

En plenos años 30 Freud ya proponía una escucha de la homosexualidad para nada distinta de la que ofrecía a cualquier sujeto que se quejara de malestar psíquico sin pretensión ninguna de “reconvertir” o hacer del homosexual un heterosexual (Freud, 1935).

En un texto de reciente aparición Jean-Daniel Matet (2021), señalaba a propósito de este asunto

No se trata de abrir un nuevo camino terapéutico, sino de permanecer disponibles para acoger a esos o esas, quienes no han abandonado la perspectiva de dar testimonio de su condición, mediante una palabra íntima, más allá del anuncio, la reivindicación, activista o social, otra vía de buscar el reconocimiento. (p. 33)

Lo cual es perfectamente solidario de la postura freudiana que recién se recordaba respecto de la homosexualidad. Permanecer disponible, alojar la queja, transformarla en demanda y no responder a ella son principios de la clínica psicoanalítica, que pueden verse desvirtuados en aquellos dispositivos institucionales o que se institucionalizan a nombre del psicoanálisis donde no se interroga la identidad de goce o las identificaciones a las que el sujeto se aferra.

Algunos transexuales plantean paradójicamente una reafirmación del binarismo cuando estos sujetos expresamente dicen ser mujeres a pesar de portar una anatomía que lo contradice. Los transexuales si bien son binarios al extremo, habitualmente no adhieren la diferencia sexual a la significación fálica. Esta aparente paradoja implica un aferramiento a la imagen, a la anatomía y no a la inscripción simbólica de la diferencia, la cual como se ha señalado no pasa por la anatomía.

Esta es la explícita demanda que hizo Preciado (2020), a la comunidad psicoanalítica finalizando el año 2019, proponiéndole a los psicoanalistas que no siguieran la lógica heteronormativa, colonialista, binaria, que según él ha caracterizado al psicoanálisis.

Sin duda ha habido psicoanalistas, y seguramente aún los haya, que han hecho de la teoría un acomodo a sus prejuicios. Sin embargo, la teoría psicoanalítica basada en los hechos clínicos nos evidencia que el psicoanálisis ha sido más bien el fundamento no reconocido por los estudios de género y la teoría Queer. ¿Acaso hay algo más queer que la misma teoría de la pulsión? ¿No ha sido el psicoanálisis quien ha señalado que hombre y mujer son significantes y no implican una identidad o un esencialismo?, ¿No fue el mismo Freud quien señaló que anatomía, carácter y elección de objeto son series no lineales de donde se desprende la posición sexuada de un sujeto? ¿No encontramos en Lacan un postulado según el cual el ser sexuado solo se autoriza de sí mismo (y de algunos otros), señalando con ello que no hay predeterminismo ni biológico ni social sobre ese asunto?

El psicoanálisis puede ser dócil al significante trans (Miller, 2021), tal como lo fue Freud ante el discurso histérico para permitirse dejarse enseñar y por esa vía crear el psicoanálisis, pero ello no implica ser dócil a la demanda de un sujeto trans que, en aras de no patologizarlo, no se realice ninguna interrogación sobre su demanda.

En algunos países donde se ha empezado a legislar sobre la diversidad sexual, se ha incluido la prohibición de cuestionar la identidad sexual de quien consulta a un profesional sea en el ámbito privado o en el público como un modo de proteger de la discriminación moralista y de la patologización hacia estas formas contemporáneas de la sexualidad.

Aunque el psicoanálisis heredó de la psiquiatría clásica los significantes síntoma, psicosis, neurosis y perversión, las cuales tienen en ella una fuerte carga peyorativa y moralista, en el psicoanálisis el uso de dichos significantes no remite a una patología, sino a modos de funcionamiento psíquico, formas en las que un sujeto responde al Otro, al deseo y al goce.

Para el psicoanálisis, desde los tiempos de Freud, es necesario interrogar la posición sexuada del sujeto, tanto para el que hoy se denomina como heterosexual cisgénero como para quien se nombre como homosexual, bisexual, transgénero, transexual etc., pues si la diferencia sexual no se inscribe en lo inconsciente, si la sexuación, es decir la forma de elección forzada del goce sexual, no es idéntica a lo que el yo dice de sí, ningún *parlêtre* sabe a priori lo que es en el ámbito del goce sexual.

Por ello antes de auspiciar cualquier transición, es menester introducir la pausa, la pregunta, que no el afán patologizante, de cómo cada *parlêtre* se las ve con el goce sexual y eso es solo posible en el uno por uno de la clínica.

La clínica psicoanalítica acoge el malestar, la disforia de un sujeto sea esta con su existencia, con su cuerpo o con su sexo, sin juzgamientos moralistas, ni pretensiones moralizantes en nombre de un supuesto deber ser. Estar a la altura de la subjetividad de la época no supone dejar de interrogarla, todo lo contrario, implica poder situar lo que corresponde a hechos de discurso y lo que es de estructura.

6.3 Una disforia generalizada

La presión de los grupos LGTBIQ+ desde finales del siglo XX llevó a la psiquiatría norteamericana a excluir el término transexualismo de su famoso manual clasificatorio DSM y lo fuera sustituyendo hasta llegar al término de Disforia de género en la quinta versión de dicho Manual. El término disforia proviene del griego *disphoros*, lo que es difícil de llevar, sería lo opuesto a la euforia. Ahora bien, el psicoanálisis ha puesto en evidencia que es la sexualidad misma la que es difícil de llevar, dado que esta no se rige por un instinto como en el mundo animal, y que para el humano esta no se guía por un determinismo biológico, ni conoce su objeto, ni se deja reducir por lo simbólico.

La errancia respecto a un buen encuentro con el objeto aquel que imaginariamente habría de calzar al impulso sexual, conlleva a disimiles prácticas sexuales, igualmente pone de manifiesto que la anatomía no es destino y que como lo señalara tempranamente Freud, el nombrarse hombre o mujer conlleva un elaborado trabajo psíquico y no basta con portar tal o cual anatomía, esto mismo es denominado por Jacques Lacan como una relación *complexual*, condensación que recoge lo complejo que es para un sujeto orientarse en la sexualidad toda vez que ella no se encuentra predeterminada por un instinto. Y aún más, para el psicoanálisis, en la elección del goce sexual, no se trata de algo que pase por la conciencia, por la voluntad o por la identificación. La identidad de goce es una elección forzada. Que el goce sexual se inscriba como fálico o no-todo fálico no es controlable ni programable, como suponen quienes se arropan bajo tal o cual identificación sexual llamada género o quienes conducen curas de reorientación sexual o de reafirmación de un género en el tratamiento de intersexuales. Entonces si dicha elección es forzada por el goce mismo, le queda al sujeto asumir las consecuencias de dicha elección, lo cual no es poca cosa.

El psicoanálisis no requirió de un término como el de género para dar cuenta de que no hay una necesaria concordancia entre la anatomía y el goce sexual elegido por un sujeto, más bien su experiencia clínica señala que la disconformidad, la disforia es más la regla que la excepción, como consecuencia de lo real del sexo, expresado bajo la fórmula *no hay proporción sexual*, lo que implica la imposibilidad lógica de escribir la relación entre los sexos, eso mal dicho sobre el sexo, de lo que testimonia tanto el transexual psicótico o no, como el neurótico que se plantea ante sus fracasos amorosos si es verdaderamente un hombre, así como también el histérico que se pregunta si es hombre o mujer, pregunta clásica de los histéricos por su identidad sexual, siendo también una característica de este tipo clínico, la de asumir los ropajes de la época en su cuerpo, y en la actual, uno de ellos es el de la diversidad sexual.

¿Qué es ser mujer o qué es ser hombre? no tiene una respuesta cierta en el lenguaje, al menos no más allá de los dichos, de efectos de discurso sobre algo que al lenguaje se le escapa sobre el sexo, al punto que pueda hablarse de una maldición del sexo, una *mala-dicción* sobre el sexo. Lo que implica que en el encuentro de los sexos algo no es posible de decir, que no hay proporción armónica entre los sexos y por ende este imposible lógico de nombrar, termina diciéndose mal. Es un sexo que no alcanza a ser recubierto por el lenguaje, particularmente sobre el sexo de la mujer, aspecto que Freud advirtió cuando señaló que en lo inconsciente no hay representación del sexo femenino. Entonces, el inconsciente dice mal de la diferencia de los sexos, hay algo que se le escapa y que las diversidades sexuales de nuestra época, y en particular la transexualidad, ponen en evidencia al intentar responder con estas distintas identificaciones, denominadas *identidades de género* por la teoría de género a lo real del sexo.

De lo anterior podemos concluir que para el psicoanálisis la disforia con el sexo no es ni una patología, ni una novedad, es un real generalizado que aplica para todo ser sexuado.

6.4 No-todo transexual es psicótico

En el recorrido inicial por los antecedentes del fenómeno de la transexualidad en el ámbito del psicoanálisis fue haciéndose evidente que la premisa de la psicosis para la transexualidad fue una constante hasta comienzos del siglo XXI. Esta tradición de asociar transexualidad con psicosis tiene sus antecedentes más allá del psicoanálisis en el campo de la psiquiatría. En esa línea se encuentran los trabajos de Krafft-Ebing a finales del siglo XIX donde habla de una metamorfosis sexual paranoide para describir algunos casos de transexualidad; posteriormente los trabajos de Cauldwell, con su idea de una *Psychopathia Transexualis*, ubicando así la transexualidad como una psicopatología cercana a la psicosis. Igualmente, la tesis del psiquiatra francés Jean Alby, la cual versa sobre la transexualidad, en ella ubica estos casos en el ámbito de los delirios.

Ya en el campo del psicoanálisis lacaniano propiamente dicho, puede situarse el hecho de que Lacan haya propuesto la idea de un goce transexualista en la psicosis cuando abordó el caso del presidente Schreber, y esto haya contribuido a que se hiciera una tal generalización por parte de los psicoanalistas posteriores. En efecto, en el texto canónico *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* es donde en el esquema I usa la expresión “goce transexualista” y también habla de una “práctica transexualista” (Lacan, 1956/1984, p. 543) a propósito del caso Schreber. Para la época ya circulaba la tesis de Jean Alby sobre la transexualidad y la cual se convertirá en la referencia a la que Lacan siempre acude en las pocas veces en que se refirió al tema. Ambas expresiones son circunscritas al particular delirio schreberiano, en el que era compelido, le era impuesto el devenir mujer, quizá por Lacan ello use la expresión adjetivada “transexualista” y no un sustantivo como transexualidad o señale a Schreber como transexual.

Este señalamiento realizado por Lacan tendrá una segunda vuelta cuando al retomar el caso Schreber en su texto del *Atolondradicho* casi veinte años después, hable del efecto empuje-a-la-mujer en la psicosis. Para algunos psicoanalistas este efecto se puede verificar en toda psicosis, otros divergen al respecto. En todo caso, no es lo mismo decir que haya este empuje al goce femenino no regulado fálicamente en las manifestaciones de la psicosis y que pueden expresarse como en el caso del presidente Schreber como la imposición de convertirse en La mujer de Dios, a sostener que toda pretensión de ser una mujer por parte de quien nació con anatomía masculina tenga el sello de la psicosis. Lo cual, por supuesto no excluye que algunas mujeres transexuales sean psicóticas, del mismo modo en que hay heterosexuales y homosexuales que tienen funcionamientos neuróticos, psicóticos o perversos. La transexualidad no es un signo patognomónico de la psicosis, como tampoco lo es el delirio o la alucinación. Estas

manifestaciones bien pueden presentarse en estructuras neuróticas y no por ello son señal inequívoca de una psicosis.

Si bien es cierto que la prevalencia del fenómeno transexual en la actualidad ha permitido que muchos psicoanalistas se replanteen este universal, también es evidente que otros psicoanalistas siguen sosteniendo dicha tesis que a nuestro juicio es totalmente contraria a los postulados del psicoanálisis mismo, el cual siempre plantea una clínica del uno por uno.

6.5 La transexualidad y el enigma de lo femenino

La propuesta de esta investigación fue la de vincular las formas que ha tomado la transexualidad contemporánea, en particular el caso de las mujeres transexuales con el enigma de lo femenino. Es esta una época en la que la diversidad sexual surge como respuesta al real del *no hay relación/proporción sexual*. A la base de esta afirmación lacaniana que señala la imposibilidad lógica de articulación de los goces sexuales, se ubica el enigma de lo femenino, es decir, lo tocante al goce Otro, disidente del goce fálico y que implica la no inscripción de la diferencia entre los goces en lo inconsciente, quedando como opción la diferencia significativa hombre-mujer como hecho de discurso, la cual es puesta en cuestión por todas las manifestaciones actuales de la diversidad sexual. A partir de ello consideramos viable plantear que las diversas formas en las que hoy se presenta la transexualidad femenina son formas de respuesta al enigma que implica la alteridad radical que es lo femenino.

Se pudieron aislar algunos modos, no necesariamente los únicos, en los que es posible pensar con los postulados del psicoanálisis la forma en que algunas mujeres transexuales responden al enigma de lo femenino. Señalamos con ello que el psicoanálisis tiene cómo dar cuenta de estas particularidades de la sexualidad de nuestra época y que no resulta para nada anacrónico como sostienen algunos teóricos de género.

Encontramos en el efecto *empuje-a-la-mujer*, la mascarada femenina, elaboraciones clínicas y teóricas que permiten dar cuenta de la articulación existente entre la transexualidad y el enigma de lo femenino. No obstante, será necesario mantener siempre presente la indicación ética del psicoanálisis de una clínica del uno por uno, para acoger a estos sujetos que se presentan como mujeres una por una.

En relación con la mascarada femenina se encontró que esta toma aquí una nueva vía al poder señalar cómo en algunas mujeres transexuales la estrategia de la mascarada permite que a pesar de renunciar al órgano, la referencia fálica puede ser recuperada por la intervención quirúrgica obteniendo un cuerpo de mujer que pueda situarse como objeto del deseo de un hombre. Se prescinde del órgano, pero se es el falo en la mascarada. Es una estrategia vía identificación al ideal de la imagen de La mujer.

Si bien el recorrido de esta investigación condujo a la noción según la cual no-todo transexual es psicótico, ello no excluye que algunas mujeres transexuales sean tomadas por el efecto empuje-a-la-mujer que, como una imposición, les lleva a encarnar La mujer (sin tacha). En la actualidad el afán despatologizador auspiciado por los grupos LGBTIQ+ que rechazan cualquier intento de interrogación sobre lo que está en juego en la demanda de transición, puede llevar a no reconocer como delirante tal demanda. La referencia clásica al caso del presidente Schreber, así como el caso Corinne extraído de las presentaciones clínica de Lacan en el hospital de Sainte Anne, nos permitieron señalar semejanzas y diferencias con el modo en que algunas mujeres transexuales se presentan hoy. La clínica del uno por uno propuesta por el psicoanálisis permite, sin generalizar ni la psicosis, ni tampoco excluirla, indagar en cada caso lo referente a su elección de goce, sin duda ello puede ir a contrapelo de la premura con que muchos sujetos quieren ver resuelta su demanda. Para el psicoanálisis ninguna identificación sexual es definitiva, pues responden al

discurso de la *moral sexual* de cada época, siendo la nuestra caracterizada por una explosión de infinidad de estas identificaciones. Las identificaciones para el psicoanálisis provienen del Otro. En la contemporaneidad ese Otro del discurso ha multiplicado, y seguirá haciéndolo, los nombres de los géneros que hoy por convención se agrupan bajo la sigla LGTBIQ+, siendo el símbolo (+) el indicador de los nombres que irán apareciendo. En cambio, la identidad señala lo igual y lo diferente simultáneamente, pues es lo propio, lo singular del sujeto que no proviene del Otro. De allí que la identidad sexual sea específica, singular para cada uno. Lo que interesa al psicoanálisis no es el debate sobre los géneros y sus diferencias, sino el asunto del goce sexual.

Por último, el recorrido también permitió plantear la imposibilidad lógica de un *paso al Otro sexo*, queda en cambio la posibilidad de plantearse como Una mujer, una entre otras, apuesta bastante diferente a procurar ser La mujer, bien por la vía de la identificación imaginaria con dicho ideal, bien por la vía delirante de encarnarla.

Lo enigmático del goce femenino siendo irreductible a la lógica fálica y a la articulación simbólica, no permite ser categóricos y agotar en las vías señaladas todo el fenómeno de la transexualidad femenina. No obstante, consideramos que expuesto puede abrir una línea de investigación en el campo del psicoanálisis que continúe la indagación.

6.6 Otras derivas y problemas pendientes

Son varios los problemas que quedan abiertos luego de este recorrido y que no fueron abordados por exceder el campo inicialmente delimitado. No obstante, son ejes que pueden y deben seguir siendo indagados en investigaciones futuras. Entre ellos podemos situar el de la transexualidad masculina la cual estadísticamente ha ido en aumento. Si bien hasta hace unos años la casuística estaba referida fundamentalmente a quienes habiendo nacido con anatomía masculina se nombraban mujeres, en los últimos años es cada vez mayor el número de quienes habiendo

nacido con anatomía femenina se nombran hombres. Para ellos la técnica médico-quirúrgica no ha logrado el avance que ha alcanzado en las cirugías de reasignación genital en mujeres transexuales. También es cierto que muchos hombres transexuales recurren generalmente a la mastectomía como opción quirúrgica y al uso de hormonas que logran bloquear la menstruación que produce tanto malestar a muchos. Así mismo el uso de testosterona agiliza la virilización de la imagen del cuerpo especialmente en los rasgos faciales y ello permite a muchos una cierta pacificación con la imagen del cuerpo.

No obstante, el ámbito del goce sexual y lo que ello implica para un hombre transexual, excede la delimitación del fenómeno planteada para la presente investigación. Habrá que esperar que algunos de ellos acudan y sean alojados en un dispositivo analítico donde la escucha de lo que puedan decir sobre el malestar que en tanto *parlêtre* le suponga el encuentro con lo real del sexo, en la vía de que aquí se ha dado en denominar disforia generalizada, lo cual implica la interrogación por su goce sexual. Ello permitirá dar algunas luces al respecto siempre en el uno por uno de los casos.

De la mano de lo anterior también se ha observado el incremento de las demandas de transición en población cada vez más joven, incluso en la niñez. Un aspecto del fenómeno no es de extrañeza toda vez que en la niñez y en la pubertad las identificaciones son aún más cambiantes, el encuentro con los cambios físicos propios de la pubertad interroga aún más al sujeto y pueden sugerir mayor malestar con la imagen del cuerpo. Todo ello aunado al discurso contemporáneo sobre la diversidad sexual, van configurando un fenómeno que incluso se refleja ya en las legislaciones más progresistas. La posibilidad de no inscribir a alguien al nacer como masculino o femenino en el registro civil, sino como de género neutro a la espera de que al crecer el niño o niña decidan sobre su identidad de género es una muestra de ello. Así mismo el debate actual en torno

a la edad a partir de la cual se puede decidir sobre procedimientos quirúrgicos de reasignación genital es otro aspecto álgido del debate contemporáneo y sobre lo cual el psicoanálisis podría decir algo, pero también habrá de esperar los efectos que sobre la subjetividad tenga la aplicación a edades cada vez más tempranas de protocolos de bloqueos puberales. Aquí el afán por los resultados inmediatos y las apuestas por espacios y protocolos de reafirmación de género sin tener en cuenta el uno por uno, ni la volatilidad de algunas identificaciones pueden dar indicios que en algunos casos el resultado puede ser irreversible y catastrófico.

Por ello será interesante que otra investigación aborde los casos de lo que pueden denominarse como “arrepentidos”, es decir, de aquellos sujetos que luego de todo el proceso médico quirúrgico de transición, se arrepienten y buscan retornar a su cuerpo previo (detransicionar). Los casos se van haciendo cada vez más públicos y más allá que algunos de ellos sean publicitados por medios de contenido religioso con un importante tinte moralista, el fenómeno como tal reviste interés para una investigación psicoanalítica. Varios denuncian lo precipitado de la acción de la ciencia y que su demanda no fue adecuadamente interrogada para dilucidar lo que allí estaba en juego. Así mismo se puede esbozar allí al menos una pregunta en torno a ¿qué fue lo no encontrado?, ¿cuál fue el goce no hallado que ahora les lleva a querer revertir el tránsito? Es claro para el psicoanálisis que el goce sexual no está circunscrito al órgano y menos aún el goce femenino, por más intentos que haya realizado la sexología del siglo XX por localizarlo, si fuera así, entonces la anatomía si sería destino, lo que conllevaría a una nueva paradoja para la teoría Queer, que sostiene justamente la tesis contraria. Así pues, que solo en el uno por uno de lo que puedan decir estos sujetos cuya disforia persiste luego de la transición que algo podrá dilucidarse al respecto.

Queda pues un camino abierto a la indagación en el campo psicoanalítico de estas cuestiones, siempre bajo el rigor de la ética propia del psicoanálisis.

Referencias

- Adrian, T. (2013). Cuadrando el círculo: despatologización vs derecho a la salud de personas TRANS en DSM- 5 y CIE-11. *Comunidad y Salud*, 60-67.
- Aflalo, A. (2021). Una trans, una empresaria visionaria. *Lacan Quotidiane*(931), 103-110.
- Alby, J.-M. (1956). Una demanda de cambio de sexo: el transexualismo. *Encéphale*, 41-80.
- Álvarez, P. (2016). El empuje a la mujer como pere-version. *Virtualia*(31), 1-9.
- American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostical and Statistical manual of Mental Disorders*. American Psychiatric Association.
- Arnillas, J. (6 de febrero de 2020). *Mi Cirugía de Reasignación de Sexo*. Javiera Arnillas Canal de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=-qk2yIlj5QE>
- Arnillas, J. (30 de Enero de 2022). *2 años Post OP:: Autopercepción vaginal, funcionalidad, frecuencia en el uso, y más*. Javiera Arnillas. Canal de Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=c0qYg8De6xk&t=277s&ab_channel=JavieraArnillas
- Asociación Americana de Psiquiatría. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM 5)*. Asociación Americana de Psiquiatría.
- Asociación Psiquiátrica Americana. (1995). *DSM-IV Manual diagnóstico y estadístico de los Trastornos mentales*. Masson.
- Assandri, J. (2015). Apuntes sobre el género y Tres ensayos de teoría sexual. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 189-207.
- Assoun, P.-L. (2006). *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*. Nueva Visión.
- Azaretto, C. (2007). Diferentes usos del material clínico en la investigación en psicoanálisis. *XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (págs. 37-39). Universidad de Buenos Aires.

- Bassols, M. (2021). *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente. Sobre un informe de Paul B. Preciado dirigido a los psicoanalistas*. Grama.
- Bassols, M., Brignoni, S., Cena, D., Esqué, X., Palomera, V., Tizio, H., & Vilà, F. (2002). La presentación de casos, hoy. *III Jornada Clínica de la Sección Clínica de Barcelona*. Barcelona.
- Bento, B. (2002). Cuerpo, performance y género en la experiencia transexual. *Hojas de Warmi*(13), 69-93.
- Bilbao, A., & Nicholls, L. (2019). Ontogénesis y filogénesis del travestismo inuit: del feto, el chamán y la figura intersticial del tercer sexo en la sociedad inuit. *Andamios Revista de Investigación Social*, 265-282.
- Borraz, M., & Requena, A. (11 de octubre de 2019). *Paul B. Preciado: "El sujeto del feminismo es el proyecto de transformación radical de la sociedad en su conjunto"*. https://www.eldiario.es/sociedad/Entrevista-Paul-Preciado_0_951555075.html
- Brousse, M. (2018). As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. *Opção Lacaniana online*(25-26), 1-11.
- Bruno, P., & Guillen, F. (2012). *Falo y función fálica*. Bogotá: Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Campbell da Gama, V., & Bastos, A. (2010). A feminização na psicose: empuxo-à-mulher e erotomania. *Psicología clínica*, 22(1), 141-156.
- Caroland. (27 de enero de 2019). *3 Años Después de mi Cirugía de Reasignación de Sexo*. <https://www.youtube.com/watch?v=nAsLLyg1GPM&t=407s>

- Caroland. (22 de agosto de 2020). *5 Years Post GENDER CONFIRMATION SURGERY (Anatomy, Sensitivity and Sex)*. Caroland Canal de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=-qNCBysn1BQ>
- Castel, P. (2001). Algumas reflexões para estabelecer a cronologia "fenômeno transexual" (1910-1995). *Revista Brasileira de História*, 77-111.
- Castro, S. (2013). Empuje de la mujer. *Acta académica*, 130-132.
- Cauldwell, D. (2001). Psychopatía transexualis. *The international Journal of Transgenderism*.
- Cevasco, R. (2010). *La discordancia de los sexos. Perspectivas psicoanalíticas para un debate actual*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Cevasco, R. (2013). Ser-para-el-sexo y la partición de los sexos. En A. Zupančič, J. Copjec, & R. Cevasco, *Ser-para-el-sexo. Diálogos entre filosofía y psicoanálisis* (págs. 69-100). Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y sociedad.
- Cobos, A. (2018). *Hijras, entre los discursos occidentales y la realidad*. Repositorio UPF: <https://repositori.upf.edu/handle/10230/35815>
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Cossi, R. (2014). Desvinculação da experiência transexual do diagnóstico psicanalítico de psicose. *Revista Psicologia e Saúde*, 9-17.
- Cossi, R., & Dunker, C. (2017). A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 33, 1-8.
- Coutinho J.; Travassos, N. (2017). A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização? *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 20(2), 307-330.
- Czermak, M. (1987). *Estudios psicoanalíticos de las psicosis. Pasiones del objeto*. Nueva visión.

- Czermak, M., & Frignet, H. (1996). *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*. Editions de l'Association freudienne internationale.
- Da Costa, M. (2011). *De um sexo ao Outro: uma abordagem psicanalítica sobre a cirurgia de "mudança de sexo"*. Universidad Federal do Rio Grande do Sul. Programa de pós-graduacao em Psicologia Social.
- Daquino, M. (2016). Trans, entre sexo y género. En M. Daquino, *La diferencia sexual* (págs. 61-78). Letra Viva.
- Dean, T. (2003). Lacan and queer theory. En J. Rabaté, *The Cambridge Companion to Lacan* (págs. 238-252). Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521807441.014
- Dör, J. (1995). *Estructura y perversiones*. Gedisa.
- Dufour, D. (2007). El inconsciente es la política. *Desde el Jardín de Freud*, 241-256.
- El Tiempo. (8 de Julio de 2019). Solicitudes de cambio de sexo en la cédula en Colombia. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/economia/sectores/solicitudes-de-cambio-de-sexo-en-la-cedula-en-colombia-195316>
- Estévez, F. (2006). El sujeto transexual. *Heteridad*(6), 163-169.
- Farias, F. (2017). *Mujeres al fin. Testimonios, goce femenino y fin de análisis*. Letra viva.
- Fischman, M., & Hartman, A. (1995). *Amor, sexo y fórmulas*. Manantial.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Talasa.
- Freud, S. (1900/1976). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas Vol V*. Amorrortu.
- Freud, S. (1905/1976). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En S. Freud, *Obras completas Vol VII* (págs. 1-108). Amorrortu.

-
- Freud, S. (1905/1976). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud, *Obras completas Vol. VII* (págs. 109-224). Amorrortu.
- Freud, S. (1908/1976). La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna. En S. Freud, *Obras Completas Vol. IX* (págs. 159-182). Amorrortu.
- Freud, S. (1908/1976). Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En S. Freud, *Obras completas Vol. IX* (págs. 137-147). Amorrortu.
- Freud, S. (1909/1976). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909). En S. Freud, *Obras completas Vol. X* (págs. 1-118). Amorrortu.
- Freud, S. (1909/1976). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En S. Freud, *Obras completas Vol. XI* (págs. 53-128). Amorrortu.
- Freud, S. (1918/1976). De la historia de una neurosis infantil. En S. Freud, *Obras completas Vol XVII* (págs. 1-112). Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1976). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En S. Freud, *Obras completas Vol. XVIII* (págs. 137-164). Amorrortu.
- Freud, S. (1922/1976). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En S. Freud, *Obras Completas Vol. XVIII* (págs. 227-254). Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1976). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras completas Vol XIX* (págs. 1-66). Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1976). El sepultamiento del complejo de Edipo. En S. Freud, *Obras completas. Vol XIX* (págs. 177-187). Amorrortu.
- Freud, S. (1931/1976). Sobre la sexualidad femenina. En S. Freud, *Obras completas Vol. XXI* (págs. 223-244). Amorrortu.

- Freud, S. (1933/1976). 33° Conferencia La feminidad. En S. Freud, *Obras Completas Vol. XXII* (págs. 104-125). Amorrortu.
- Freud, S. (1935). *Sigmund Freud: Carta a la madre de un joven homosexual*. Red filosófica del Uruguay: <https://redfilosoficadeluruguay.wordpress.com/2013/09/22/sigmund-freud-carta-a-la-madre-de-un-joven-homosexual/>
- Freud, S. (1950/1984). Los orígenes del psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas*. Biblioteca nueva.
- Frignet, H. (2003). *El transexualismo*. Nueva visión.
- Fuentes, A. (2010). *La elección del sexo*. Escuela lacaniana de Psicoanálisis. https://elp.org.es/wp-content/uploads/2010/05/jornadas_IX_Too_Mach_7.pdf
- Gherovici, P. (2010). *Please Select Your Gender*. Routledge.
- Gherovici, P. (2018). A psicanálise está preparada para a mudança de sexo? *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 130-139.
- Gilet Le Bon, S. (2006). El problema de la heterosexualidad. *Heteridad*(6), 137-145.
- Gómez, A. (2010). Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 61-96.
- Gorali, V. (2007). *Intersexo. Una clínica de la ambigüedad sexual*. Grama.
- IM Gender. (15 de Abril de 2021). *IM Gender Clinic*. <https://cirugiadegennero.com/vaginoplastia-trans/>
- Insua, E. (2015). Asumir el sexo e identidad de género. En: J. Caretti, G. Medin, , J. Raymondi, & M. Unterberguer, *Elecciones del sexo. De la norma a la inyección* (págs. 114-117). Barcelona: Gredos.
- Izcovich, L. (2018). *La identidad: de Freud a Lacan*. Universidad Pontificia Bolivariana.

- Jones, E. (1929). The early development of female sexuality. *International Journal Of Psychoanalysis*, 459-472.
- Knudsen, P. (2007). *Gênero, psicanálise e Judith Butler: do transexualismo à política*. Universidad de Sao Paulo.
- Krafft-Ebing, R. (1894). *Psychopathia Sexualis*. Philadelphia: Davis Company.
- Lacan, J. (1955/1984). *El seminario Libro 3. Las psicosis 1955-1956*. Paidós.
- Lacan, J. (1956/1984). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1956/2008). *El Seminario Libro 4. La relación de objeto*. Paidós.
- Lacan, J. (1958/1999). *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (1958/2009). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 689-699). Siglo XXI.
- Lacan, J. (1958/2009). La significación del falo. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 653-662). Siglo XXI.
- Lacan, J. (1960/1984). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1961/2003). *El seminario Libro 8 La transferencia*. Paidós.
- Lacan, J. (1963/2006). *El Seminario. Libro 10. La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (1967/2012). El psicoanálisis. Razón de un fracaso. En J. Lacan, *Otros escritos* (págs. 361-369). Paidós.
- Lacan, J. (1971/2011). *El seminario Libro 18 De un discurso que no fuera del semblante*. Paidós.
- Lacan, J. (1971/2012). *El Seminario Libro 19 ...O peor*. Paidós.
- Lacan, J. (1972/2011). *Estou falando com as paredes. Conversas na Capela de Sainte-Anne*. Zahar.

-
- Lacan, J. (1973/2008). *El seminario libro 20 . Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (1973/2012). El Atolondradicho. En J. Lacan, *Otros escritos* (págs. 473-522). Paidós.
- Lacan, J. (1973/2012). Televisión. En J. Lacan, *Otros escritos* (págs. 535-572). Paidós.
- Lacan, J. (1975/1988). Conferencia de Ginebra sobre el síntoma. En J. Lacan, *Intervenciones y textos 2* (págs. 115-144). Manantial.
- Lacan, J. (1976). *8 presentaciones den enfermos en Sainte-Anne*. Federación de Foros del Campo lacaniano España.
- Lafuente, C. (12 de febrero de 2010). *Actualidad del transexualismo*. Psicoanálisis y Sociedad: www.psicoanalisisysociedad.org
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones cátedra.
- Laurent, E. (1999). *Posiciones femeninas del ser*. Tres Haches.
- Laurent, E. (2021). Biopolítica de la norma trans. *Lacan Quotidien*(932), 9-15.
- Levine, S., Brown, G., & Coleman, E. (1999). *The standards of care for gender identity disorders*. Mineapolis: Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association's.
- Lombardi, G. (2016). Elección de género y elección del sexo. En M. Daquino, *La diferencia sexual* (págs. 13-25). Letra Viva.
- Maleval, J. (2021). El transexualismo se opone al transgénero. *Lacan Quotidien*(931), 10-21.
- Matet, J.-D. (2021). No retroceder ante... la llamada "transidentidad". *Lacan Quotidien*(932), 27-34.
- Miller, J.; Marty, E. (2021). Entrevista sobre “ El sexo de los modernos ”. *Lacan Quotidian*(927), 1-24.
- Miller, J.-A. (2021). Dócil a lo trans. *Lacan Quotidien*, 928, 4-23.

Millot, C. (1983). *Exsexo*. Catálogos.

Millot, C. (1984). *Exsexo: Ensayo sobre el transexualismo*. Paradiso.

Montañez, J. (11 de abril de 2019). “¡Lo que soy, qué más da, lo importante es cómo puedo ser libre!”. *El País*.

https://elpais.com/cultura/2019/04/11/actualidad/1555008581_513315.html

Morel, G. (2002). *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*. Buenos Aires: Manantial.

Navarro, J., Ibarra, L., Martínez, J., & Zavala, O. (2019). Hermafroditismo en peces teleósteos y sus implicaciones en la acuicultura comercial. *Revista de Biología Marina y Oceanografía*, 54(1), 1-10. doi:<https://doi.org/10.22370/rbmo.2019.54.1.1427>

Organización Mundial de la Salud;. (2018). *Organización Mundial de la Salud*. [http://www.who.int/es/news-room/detail/18-06-2018-who-releases-new-international-classification-of-diseases-\(icd-11\)](http://www.who.int/es/news-room/detail/18-06-2018-who-releases-new-international-classification-of-diseases-(icd-11))

Ovidio. (2008). *Metamorfosis. Libros I-IV*. Gredos.

Pazos, M., Gómez, M., Gomes, M., Hurtado, F., Solá, E., & Morillas, C. (2020). Transexualidad: transiciones, detransiciones y arrepentimientos en España. *Endocrinología, Diabetes y Nutrición*(67), 562-567. doi:<https://doi.org/10.1016/j.endinu.2020.03.008>

Perelson, S. (2011). Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo. *EPOS*.

Pérez, J. (2013). *De lo trans. Identidades de género y psicoanálisis*. Grama.

Pérez, J. (1997). Elementos para una teoría de la lectura. *Utopía Siglo XXI*, 1(1), 111-126.

Platón. (1988). El Banquete. En Platón, *Diálogos III* (págs. 143-288). Gredos.

Pombo, M. (2018). Diferença sexual, psicanálise e contemporaneidade: novos dispositivos e apostas teóricas. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 21(3), 545-567.

- Pommier, G. (1986). *La excepción femenina*. Alianza editorial.
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Opera prima.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa.
- Preciado, P. (17 de noviembre de 2019). Intervención en la Jornadas N° 49. Escuela de la causa Freudiana. París. https://www.youtube.com/watch?v=vqNJbZR_QZ4&t=378s
- Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Anagrama.
- Pujana, M. (2013). Sexuación y psicosis. *Acta Académica*, 559-562.
- Ravinovich, D. (1995). *Lectura de "La significación del falo"*. Manantial.
- Rebollo, M. (12 de Junio de 2017). *Foro Psicoanalítico de Asturias*.
<http://www.foropsicoanaliticodeasturias.es>
- Recalde, M. (2011). El edipo femenino: Un interrogante freudiano. En J.-A. Miller, G. Brodsky, M.-H. Brousse , & J. Chamorro, *Del Edipo a la sexuación* (págs. 103-115). Paidós.
- Reimer, D. (2000). Why the Boy Who Was Raised as a Girl Forgave His Mother | The Oprah Winfrey Show. (O. Winfrey, Entrevistador)
<https://www.youtube.com/watch?v=eQJHPQpf6mI>
- Rinaldi, D. (2011). O corpo estranho. *Revista latinoamericana de Psicopatología fundamental*, 14(3), 440-451.
- Rinaldi, D., & Bittencourt, V. (2008). Transexuais e transexualistas. En S. Alberti, *A sexualidade na aurora do século XXI* (págs. 289-300). Companhia de Freud.
- Rivière, J. (1929). La mascarada femenina. *International Journal of Psychoanalysis*, X.
- Robles, J. (2019). *El mito de Lilith y la mujer*. <http://tactebarcelona.com/el-mito-de-lilith-y-la-mujer/>

- Romi, J. (2 de agosto de 2017). *Semiología psiquiátrica y psicopatía*.
<https://www.marinetan.com/articulos.htm>
- Rovira, L. (2018). *Sexuación y formalización. Diversas lecturas de las fórmulas de la sexuación lacanianas*. Brueghel.
- Safouan, M. (1986). *Estudios sobre el Edipo*. Siglo XXI.
- Sánchez, B. (2014). El empuje a la mujer y las estructuras clínicas. *Virtualia*(29), 1-11.
- Schejtman, F., Alvarez, P., Basz, G., Cochia, S., Valcarce, M. (2017). El empuje-a-la-mujer en un caso de parafrenia sobre una presentación de enfermos de Lacan: El Sr. H. *IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología -*, (págs. 751-755).
- Schreber, D. (1999). *Memorias de un enfermo nervioso*. Perfil.
- Sequeira Rovira, P. (2015). Haciendo las preguntas correctas. Foucault, poder y sexualidad. *Empiria* (31), 131-148.
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Manantial.
- Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de psicoanálisis*. Editorial Paidós.
- Soler, C. (18 de noviembre de 2010). *Lo que no se elige*.
<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2010/08/colette-soler-lo-que-no-se-elige.html>
- Soler, C. (2015). *Las lecciones de las psicosis. Tres conferencias en Buenos Aires*. Foro analítico del Río de la Plata.
- Soler, C. (2016). *Las lecciones de las psicosis*. Letra Viva.
- Soler, C. (2018). *Hacia la identidad*. Asociación del Campo Lacanianao de Pereira.

-
- Soler, C. (2019). *Hombres, mujeres: Colegio clínico de París. Curso 2017-2018*. Ediciones de Foros Hispanohablentes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL.
- Soler, C. (2019). Los tiempos de los sujetos y del inconsciente. *Seminario Escuela f9. madrid 14 marzo 2019.*, (págs. 1-10).
- Sozzi, G. (2014). El transexual. De la cuestión de la psicosis a la cuestión de la época. *Imago Agenda*.
- Spina, G. (2020). La cuestión trans y el psicoanálisis. *Lacan XXI*.
<http://www.lacan21.com/sitio/2020/05/26/la-cuestion-trans-y-el-psicoanalisis/>
- Stoller, R. (1968). *Sex and gender*. Karnack Books.
- Techeira, M. (30 de Octubre de 2014). *Identidad de género en lxs personas trans: un campo de disputa*. Asunción.
- Teixeira, M. (2006). Mudar de sexo: una prerrogativa transexualista. *Psicologia em revista*, 12(19), 66-79.
- Volkóva, V. (25 de enero de 2015). *Tipos de hombres que salen con chicas trans*. Victoria Volkóva canal de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=sDLFmcQnee8>
- Volkóva, V. (30 de junio de 2020). *Lo que piensa mi novio acerca de mi transición*. Victoria Volkóva canal de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ecTxWwZRD0I>
- Voruz, V. (2010). *La diferencia sexual cuestionada*. Enciclopedia libre de Psicoanálisis: www.freeencyclopediaofpsychoanalysis.com
- Westphal, L. (2015). O transexualismo como suplência na psicose. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 18(1), 11-24.

World Health Organization. (2018). *ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics*.

<https://icd.who.int/browse11/l->

[m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f411470068](https://icd.who.int/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f411470068)

Anexos

Durante la realización de la presente tesis se han realizado conferencias y algunas publicaciones que a continuación se referencian:

Conferencias

“Identidades sociales y diversidad sexual”. IV Jornadas de Psicología: Retos de la Psicología en la 4ª Revolución industrial. Universidad Católica del Norte. Videoconferencia. Bello 8,9 y 10 de noviembre de 2021

“Orientación sexual y diversidad”. 24º Seminario institucional: Infancia, entorno y salud sexual. Corporación Ser Especial. Videoconferencia. Medellín 24 y 25 de septiembre 2021

“¿El ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo? Reflexiones sobre la transexualidad en la contemporaneidad. 2º Ciclo Internacional Interuniversitário de Psicanálise (CIIP). A Ética da psicanálise diante das questões da atualidade. Universidade do Estado do Rio De Janeiro Centro De Educação e Humanidades Instituto De Psicologia Programa De Pós-Graduação Em Psicanálise. Videoconferencia. 22 de mayo de 2021

“La transexualidad y el enigma de lo femenino”. Analítica (Asociación de Psicoanálisis de Bogotá). Videoconferencia. 23 de abril 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Lw91jY-3cmg>

“Transexualidad: cuando la anatomía no es el destino” Videoconferencia. IV Encuentro de Hablemos de Psicoanálisis y sociedad y I Coloquio Internacional: El cuerpo en escena y las escenas del cuerpo. Uniminuto. Bogotá 1 de octubre de 2020

“Transexualidad: identidad e identificaciones sexuales. Una perspectiva psicoanalítica”.

Videoconferencia. Especialización en Psicología clínica. Facultad de Educación, Ciencias Humanas y sociales. Universidad San Buenaventura. Cartagena 21 de agosto de 2020

“¿Es vigente la epistemología de la diferencia sexual propuesta por el psicoanálisis?”. Jornada:

Sexualidad: Encuentro y desencuentro de los. Asociación Foro del campo lacaniano de Medellín. Medellín 29 de febrero de 2020.

“Lara: Girl, not woman. Lo trans en el ámbito escolar”. Jornada. La diferencia sexual en la

institución educativa. Asociación Foro del campo lacaniano de Medellín. Medellín 26 de octubre de 2019

“La transexualidad contemporánea: ¿cuestionando las premisas psicoanalíticas?”. Encuentro

internacional. El psicoanálisis en el tiempo de la no escucha. Círculo Psicoanalítico del Caribe. Barranquilla, 7-8 de septiembre de 2019

“Un sexo fálico y un Otro sexo: ¿Un nuevo binario? Jornada “¿Se puede defender todavía la

diferencia sexual?”. Asociación Foro del campo lacaniano de Medellín. Medellín 25 de mayo de 2019

“Transexualidades”. XIII Simpósio do Programa de Pós-graduação em Psicanálise: A Psicoanálise

e os paradoxos da política diferença. Instituto de Psicologia da Universidade do Estado de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro 5,6 y 7 de noviembre de 2018

“La transexualidad: Del trastorno a la despatologización de una sexualidad ordenada por lo norme-

mâle.” IV Encuentro Internacional, V Nacional y VI Regional de Investigación en Psicología. Universidad Metropolitana. Barranquilla 23 y 24 de octubre de 2018

- “Elecciones, discordancias y ambigüedades de la sexualidad contemporánea”. Jornadas: El psicoanálisis en la ciudad. Grupo de investigación Psicoanálisis, sujeto y sociedad. Departamento de Psicoanálisis. Universidad de Antioquia. Medellín 14 de agosto de 2018
- “¿Disforia de sexo generalizada? Reflexiones en torno a la transexualidad y lo real del sexo”. VIII CINEPSI (Congreso Internacional e Interinstitucional de Estudiantes y Profesionales de Psicología) & I SIMPs (Simposio Internacional de Psicoanálisis). Universidad Metropolitana. Barranquilla, 20 de abril de 2018
- “El transexualismo y lo real del sexo”. Jornada Apariciones de lo real. Asociación de Foros del Campo Lacaniano de Medellín. Medellín, 21 de octubre de 2017
- “Reflexiones desde el psicoanálisis sobre el transexualismo”. Conferencia pública Escuela de Psicoanálisis y cultura. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 31 de agosto de 2017.
- Schreber: la mujer de Dios. Psicoanálisis en el Caribe Colombiano. Círculo Psicoanalítico del Caribe. Cartagena de Indias, 10 y 11 de septiembre de 2016.

Publicaciones

- La transexualidad contemporánea. ¿Cuestionando las premisas psicoanalíticas? En: El psicoanálisis y su causa en el tiempo de la no escucha. / *Transessualità contemporanea: ¿interrogando le premesse psicoanalitiche? La psicoanalisi e la sua causa nel tempo del non ascolto.* Gerace, Eva compiladora. Cita del sole edizioni. Reggio Calabria. Noviembre de 2021 p 115-126. ISBN 978-88-8238-269-8
- Transexualidades: das identificações à identidade sexual. *Trivium*, Mar 2021, vol.13, no.spe, p.70-76. ISSN 2176-4891. <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2021vNSPEAp.70>.
- “Lara: Girl, not woman” En: El Sigma.com. <https://bit.ly/3LmyjNX> Buenos Aires. 18 de Julio de 2020

“¿Disforia de sexo generalizada?: Reflexiones en torno a la transexualidad y lo real del sexo” En:
Experiencias académico- investigativas en Psicología y Psicoanálisis Comp: Silva, Marta,
Silva, Adriana, Staaden, Guillermo, Zuñiga, Alejandra. Publicaciones científicas
Universidad Metropolitana. Barranquilla 2020. Tomo II – 2020. 622 p. ISBN 978-958-48-
9475-5. 51-68.