

QUEER STUDIES Y PSICOANÁLISIS: TENSIONES EN TORNO A LOS MOVIMIENTOS REIVINDICADORES DE LAS IDENTIDADES SEXO-GENERIZADAS

QUEER STUDIES AND PSYCHOANALYSIS: TENSIONS AROUND SEXUAL AND GENDER IDENTITY MOVEMENTS

Peidro, Santiago¹

RESUMEN

El presente trabajo se inscribe en el marco de la beca CONICET postdoctoral del autor así como en un proyecto de investigación de SECYT-UNC.

El escrito pretende dar cuenta de uno de los irreductibles principales entre los *Queer Studies* y el psicoanálisis, analizando también las tensiones existentes entre el psicoanálisis y la *Queer Theory* por un lado, y los movimientos que reivindican determinadas identidades sexo-generizadas por el otro. A su vez, se examina en qué medida la asunción o aceptación social de una identidad sexo-generizada disímil respecto de la hegemónica refuerza precisamente la heteronorma, planteando de ese modo una disputa de identidades en la misma matriz de inteligibilidad cultural propuesta por la heteronormatividad.

Palabras clave:

Teoría Queer - Psicoanálisis - Identidades sexuales - Movimientos LGTTBIQ

ABSTRACT

This paper is submitted in the framework of a CONICET postdoctoral Grant and an SECYT-UNC investigation project.

The aim of this article is to address the tensions between Queer Studies and Psychoanalysis. Also, within the existing tautness between Butler's Queer Theory tradition and Sexual Identity movements, this work will examine to what extent the assumption or social acceptance of a sex-gendered identity dissimilar regarding the hegemonic identity reinforces precisely heteronormativity, thereby posing a dispute of identities in the same matrix of cultural intelligibility proposed by heteronormativity.

Key words:

Queer Theory - Psychoanalysis - Sexual identities - LGTT-BIQ movements

¹Doctor en Psicología, UBA. Psicoanalista. Becario Postdoctoral CONICET. Licenciado en Psicología, UBA. Egresado de la Universidad del Cine. Diplomado del Instituto Clínico de Buenos Aires (Icdeba). Docente en Nuevas presencias de la sexualidad, Facultad de Psicología, UBA. E-mail: santiagopeidro@gmail.com

Psicoanálisis y *Queer Studies*: tensiones irreductibles.

El mayor problema entre los *Queer Studies* y el psicoanálisis que resaltan autores como Jean Allouch (1999), Javier Sáez (2004), Ritheé Cevasco (2010) o Marcelo Barros (2007) revela que mientras unos abordan la diferencia sexual desde una dimensión sociocultural, el psicoanálisis no puede evitar considerar la variable que incluye las marcas de goce a lo largo de la vida, la realidad sexual del inconsciente y la dimensión sintomática resultante de la forma en que se vivencia la diferencia entre los sexos, así como el modo singular con que cada ser hablante debe de arreglárselas con su existencia soportada sobre un asiento de goce pulsional. El "no hay proporción sexual" descrito por Lacan en el texto *El Ato-londradicho* (1972) supone un fundamento universal para todo ser humano que no es contingente. Se trata de una imposibilidad que se opone a cualquier clase de relativismo cultural. Todo lo que resulte de las relaciones entre los sexos será sintomático en tanto será respuesta a esa imposibilidad. Y esto no es un invento de Lacan, sino que ya está en Freud.

¿Puede decirse que Freud formula propiamente la imposibilidad de la relación sexual? No la formula como tal. Si yo lo hago, es tan solo porque resulta muy fácil decirlo. Está escrito a lo largo y a lo ancho. Está escrito en lo que Freud escribe. Basta leerlo. (Lacan, 1971, p. 91)

La divergencia teórica entre las posturas *queer* y el psicoanálisis tiene cierto correlato con la confrontación entre Adler y Freud. Los fundamentos sociopolíticos para pensar la diferencia sexual se condicen parcialmente con las ideas adlerianas, quien hacia 1910, en una conferencia sobre el hermafroditismo psíquico, afirmaba que para los neuróticos, lo femenino era lo inferior, pasivo y débil; mientras lo masculino implicaba fuerza, agresión y control. Freud lo criticó reprochándole que utilizara la diferencia de los sexos en un sentido estrictamente social.¹

Las críticas que recibe el psicoanálisis en la época actual provienen principalmente de dos fuentes, tal como sugiere Barros.

Desde la derecha, se alza la objeción que debemos llamar 'cientificista' -y no científica-, sostenida por la psiquiatría organicista y las terapias cognitivo-conductuales, que esgrimen una pretendida científicidad y una igualmente pretendida eficiencia (...) En el frente izquierdo encontramos la objeción 'progresista' encarnada por los llamados estudios culturales, los *gay-lesbians studies* los grupos *queer* y sobre todo los *gender studies*. Inspirados en Foucault y Deleuze descalifican a la teoría analítica bajo el reproche de 'esencialismo' (...) Su accionar supuestamente progresista es funcional al establishment en tanto sostienen un desco-

¹En una carta de Freud a Ferenczi, éste le decía que "en cuanto a las conferencias de Adler sobre hermafroditismo psicológico, está llena de malentendidos anagramáticos y fuegos fatuos; la génesis de las neurosis la entiende así: el niño sufre por su inferioridad, que concibe como femenina; esto le provoca una inseguridad sobre su rol genérico que constituye la causa originaria de todas las dudas posteriores (...) ¡una especulación infame!" (Freud y Ferenczi, 1910: 25/02/10)

nocimiento sistemático y obstinado del descubrimiento freudiano. (Barros, 2007, p. 119)

Pero el universo *queer* es amplio y no todas las posiciones son similares. Muchas de ellas se acercan al psicoanálisis. De este modo, Judith Butler sostiene que fijarse o perpetuarse en una determinada identidad implica correr el riesgo de volverse contra la sexualidad que esa misma categoría identitaria pretende describir (Butler, 1989). En esa misma línea, el filósofo Ignacio Castro advierte sobre el riesgo de que el debate existencial y político finalice en el tema de los derechos civiles (Castro, 2002). Del mismo modo, Teresa De Lauretis proclamaba que los discursos de la identidad de género fueron obturando las investigaciones sobre sexualidad, propias del campo abierto por el psicoanálisis freudiano (De Lauretis, 2014). Más allá de algunas excepciones, podemos resumir, con Sáez, que "mientras el discurso *queer* denuncia la construcción del sexo en sus facetas imaginarias (imágenes) y discursivas (simbólicamente), Lacan sitúa el sexo del lado de lo real, más allá de los dispositivos de imagen y de enunciación" (Sáez, 2004, p. 169).²

El psicoanálisis así, distante tanto del cinismo contemporáneo como de la religión del sentido, encuentra su apoyo serio en lo real del síntoma: ese que escribe nombres singulares en nudos que pueden seriarse. (Schejman, 2007, p. 30)

La tradición butleriana de la *Queer Theory*, si bien es crítica de aquellos discursos que defienden una identidad, no propone una causalidad ni una explicación teórica de las elecciones sexuales; denuncia sí el heterocentrismo, la matriz de inteligibilidad heterosexual y la heteronormatividad patente en las sociedades contemporáneas (y en cierto psicoanálisis), acompañando el proceso de deconstrucción de género, lo cual no significa que produzca allí una etiología de las opciones sexuales, como sí hace el psicoanálisis, que se ha ocupado de analizar de qué modo se configuran las posiciones sexuadas. Para Lacan, no hay masculino ni femenino, homosexual ni heterosexual en el plano inconsciente. "Lo que está planteando Lacan con ese desencuentro radical entre lenguaje y sexualidad es algo que va más allá del adoctrinamiento cultural, la presión social o la educación" (Sáez, 2004, p. 173).

Ahora bien, en una determinada época rige un determinado lenguaje, prevalecen significantes específicos en detrimentos de otros, existen prácticas permitidas y otras prohibidas. Al sujeto lo preexiste un decir hegemónico que favorece ciertas configuraciones significantes, usos y costumbres. El sujeto constituye sus modalidades de goce en función de lo que tiene a disposición en el campo del Otro, que es variable, muta y se transforma con la historia. El hecho de que se goce, eso no es una variable. De eso no se puede escapar. De este modo,

sólo la mala fe y la feroz ignorancia con las que se siguen leyendo a Freud (incluso entre los psicoanalistas, hay que decirlo) pueden vincular la hipótesis de la etiología sexual

²Este asunto ha sido desarrollado más acabadamente por Joan Copjec (1994).

de las neurosis con orientaciones organicistas, naturalistas, 'esencialistas' o sexológicas. (Barros, 2007, p. 121)

En esta línea, podemos sostener que "cada época caracteriza y desarrolla un tipo particular de discurso que atraviesa y construye la subjetividad de quienes la viven. A esto remite la categoría 'subjetividad de la época'" (Assef, 2013, p. 15). Jorge Assef realiza un detallado estudio donde define la idea de "subjetividad de la época" retomando las nociones de hegemonía de Antonio Gramsci y Marc Angenot. El argentino indica que las características que constituyen la subjetividad de determinada época no son fijas e inmutables, sino que se trata de una construcción variable y dinámica. El autor concluye que el concepto de hegemonía comprende al de "subjetividad de una época". Es decir, determinadas prácticas significantes forman un todo orgánico y son cointeligibles, pero no solo porque en ese todo se producen e imponen temas recurrentes, se cristaliza el sentido común, las ideas de moda, los lugares compartidos; sino también

"porque de una manera más disimulada, el investigador podría reconstruir las reglas generales de lo decible y lo escribible, una tópic, una gnoseología que determina sistémicamente lo que es aceptable en el discurso de una época" (Assef, 2013, p. 36).

Pero para pensar la subjetividad de una época desde el psicoanálisis debemos recurrir al discurso que precede al sujeto del inconsciente, siendo que el psicoanálisis postula la existencia de un discurso anterior denominado el campo del Otro. Tal como indica Jacques Alain Miller, "a nuestra clínica llegan los significantes que el discurso social selecciona para identificar a los sujetos [...] Y la pareja 'clínica y sociedad' se nos impone en la medida en que no hacemos de la clínica un término intemporal" (Miller, 2005, p. 9). Butler dirá que "las normas surgen, se transforman y persisten de acuerdo con una temporalidad que no es la de mi vida y en ciertos aspectos también sostienen esa vida en su inteligibilidad (Butler, 2005, p. 54). Miller se preguntará en otro texto "¿Qué es la sociedad?" y su respuesta será "lo Simbólico" (Miller, 2003, s.p.), precisamente porque el lazo social es significativo. Ubicar la sociedad como lo simbólico, implica la superación del estadio del espejo, siendo que para el filósofo y psicoanalista francés hay lazo social desde el momento en que se supera la relación dual.

"Es una definición de la sociedad perfectamente válida, que comporta pensar lo simbólico como el principio que otorga a cada uno su lugar, en la medida que este lugar es compatible con otros" (Miller, 2003, s.p.).

Entonces bien, podemos considerar que para constituirse, el sujeto necesita atravesar por ciertas identificaciones, siendo las primeras de ellas las del lenguaje. El sujeto es marcado por el lenguaje que lo nombra desde su origen al tiempo que lo inscribe en un género y sexo determinado. Existen algunos significantes privilegiados del lenguaje, a los cuales desde el psicoanálisis lacaniano se los denomina S1. Estos capturan, fijan al sujeto. También

podemos referirnos a los S1 como significantes amo, siendo aquellos que permiten que el sujeto se dé un nombre, siendo algo, alguien, para el otro. Los significantes amo, a su vez, son quienes organizan los demás significantes en el discurso, los S2. Es decir, el significativo amo es "aquello en función de lo cual el sujeto se representa como poseyendo un valor en el discurso universal, y por otra, aquello que ordena, encuadra el conjunto de significantes" (Assef, 2013, p. 35). Entonces bien, la operación constitutiva del sujeto se realiza en relación a un conjunto de significantes que lo preexisten. Esta identificación, propia del discurso del amo, toma al sujeto como presa de ciertas operaciones que son sostenidas con el significativo amo entregando al sujeto a los ideales. Como bien subraya Assef, "cuando hablamos de identificación a los ideales, a los significantes-amos que el Otro ofrece, no queremos decir que esa operación sea exacta y automática, el sujeto debe consentir a ellos" (Assef, 2013, p. 35). Identificaciones, ideales, significantes amo, campo del Otro. Todos esos conceptos están principalmente vinculados al registro Simbólico.

No obstante, la subjetividad se da también en los registros Imaginario y Real. Esa marca que produce el lenguaje en el sujeto tiene todo su peso, no solamente a nivel Simbólico. Esas inscripciones y huellas generan también goce, puesto que al advenir el sujeto, tras ser "bañado" por el lenguaje, se produce una pérdida. El ser vivo es toda sustancia gozante ya que "no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza" (Lacan, 1972-73, p. 32). Y este es marcado por el lenguaje ingresando al mundo de los seres hablantes.

Esa pérdida de ese goce mítico, total, es provocada por el ingreso al mundo del lenguaje y es denominada por Lacan como *objeto a*. En 1968 la llamará también *plus de gozar*, puesto que implica una ganancia de goce producida luego de dicha pérdida. Los subrogados de ese *objeto a* serán aquellos a través de los cuales el sujeto intentará recuperar algo de ese goce que míticamente ha perdido.

Ese circuito por el cual un sujeto intenta recuperar algo de goce, y que en sí mismo constituye una satisfacción inconsciente, lo llamaremos modalidad de goce, es la particular forma de vivir de cada quien y está más vinculado con el hacer que con el decir e implica toda la vida del sujeto: sus identificaciones, sus actos, su biografía, etcétera. (Assef, 2013, p. 20)

Entonces, desde el psicoanálisis, no es suficiente con definir la subjetividad desde el campo Simbólico, sino que necesariamente se debe incluir la variable del goce. Identificaciones y modos de gozar, de satisfacción, de vivir la pulsión, representan dos aristas fundamentales para entender la subjetividad en términos psicoanalíticos. Aquello que excede lo Simbólico es a su vez el epicentro de la clínica psicoanalítica, sobre todo, en la última enseñanza de Lacan. En definitiva,

comprender el discurso de una época, conocer los significantes-amo que rigen el lenguaje de un tiempo, es establecer las nociones de un decir hegemónico que organiza ciertas prácticas de los sujetos que comparten un tiempo y

un espacio; por lo tanto comprender una modalidad de gozar predominante propuesta por el discurso. Esto -goce y discurso- es lo que constituye la subjetividad de una época. (Assef, 2013, p. 42)

La teoría psicoanalítica que Lacan releyó en Freud no considera, por consiguiente a los significantes hombre y mujer como esenciales y/o naturales, son los significantes de los que los sujetos se sirvieron en el momento de introducirse en el lenguaje. Es desde allí que trabaja el psicoanálisis clínicamente. Pero nada impide que esos significantes muten con el tiempo. La *Queer Theory* opera precisamente en el terreno de la deconstrucción de los pilares culturales que sostienen una lógica hétero(cis)normativa. Pero no es ese el objeto de estudio del psicoanálisis.

Así las cosas, el psicoanálisis freudiano-lacaniano al que hacemos referencia, a diferencia de la *Queer Theory*, se pregunta por el síntoma y el goce, tal como hemos esbozado ya. Interrogantes que carecen de sentido desde esta última. Si hay síntoma, desde una lógica *queer*, este se produce por el malestar social, por la represión simbólica que obtura la posibilidad de una sexualidad menos disciplinada. Desde el psicoanálisis, la pregunta por el síntoma, la etiología sexual de las neurosis tal como Freud la indicara, es la brújula que ordena la clínica. Así las cosas, en lo que al lugar del psicoanálisis respecta dentro del campo social, Fabián Fajnwaks sostiene que

la única política del psicoanálisis es la política del síntoma, la de intervenir a nivel de lo que no va, lo que no anda para un sujeto, sea este homo, hétero o hijo de un matrimonio hétero u homosexual (...). No es seguro que haya como psicoanalistas que tomar posición en este debate, ya que la cuestión se plantea en un `para todos` generalizante, que niega lo que la clínica nos enseña: el respeto absoluto a la singularidad de cada caso. Pero en todo caso, ninguna lectura de la enseñanza de Jacques Lacan autoriza a tal tipo de posición normativizante. (Fajnwaks, 8-11-2013, s.p.)

No obstante, esto no significa que los síntomas no se moldeen con los avatares y significantes presentes en cada época,³ De ahí que se torna imprescindible el deba-

³Como indica Miller, "lo que pasa en el campo del Otro incide en las condiciones de goce pulsional" (Miller, 2005, p. 388). Pero esto no significa que el goce deje de ser del Uno. Es decir, el goce no es compartido. Desde la lógica de la "últimísima" enseñanza de Lacan, "a pesar de contar con ese universal que es la subjetividad de la época, la modalidad de satisfacción sintomática de cada sujeto no deja de ser lo más singular de cada uno y allí, en esa singularidad, es donde el psicoanálisis encuentra su verdadero objeto de estudio." (Assef, 2013, p. 42). De aquí se desprende que hay infinitas modalidades de "ser homosexual". La identificación político-cultural no impide el acceso de cada sujeto a su fantasma, a su goce singular o a sus síntomas propios. El significante "gay", como lo pudo haber sido el de "homosexual" en el siglo pasado, o el de "ergji" entre los vikingos, no dice de la singularidad de nadie ni representa modos de goce sexuales definidos singularmente. Que desde cierto discurso psicoanalítico-disciplinario se reproduzcan ideas vinculadas a especificidades de gays, lesbianas, tranas, trav, inter... es por lo menos paradójico, ya que no hay, desde nuestra lectura del psicoanálisis freudiano-lacaniano, identidad o unidad que conciba pensarse a un sujeto o ser hablante en esos términos. Como tampoco describe singularidades el significante

te y la puesta en tensión entre el psicoanálisis y las *Queer Theories*.

Por último, a pesar de este irreductible entre los *Queer Studies* y el psicoanálisis freudiano-lacaniano, merece la pena subrayar que Butler, en un texto poco citado por psicoanalistas, insiste en la idea de la insuficiencia de un yo o de un ser para dar cuenta de uno mismo, señalando su opacidad, su limitación. Indica así que

las historias no capturan el cuerpo al cual refieren. Ni siquiera la historia de ese cuerpo es plenamente narrable (...) hay una historia de mi cuerpo de la que no puedo tener recuerdos. (Butler, 2005, p. 59)

Seguidamente dirá que existen "relaciones primarias, irre-cuperables, que forman impresiones duraderas y recurrentes en la historia de mi vida" (Butler, 2005, p. 59). Es notable cómo en este punto es posible hacer un paralelismo entre la lectura de Butler y el concepto de goce (marcas de goce) de Lacan, del que ella no se ocupa de mencionar. Butler discute mayoritariamente con un psicoanálisis que intenta fortalecer el yo y al que ella acusa de normativizante. Podemos afirmar que la norteamericana, en este texto, se acercaría bastante a un psicoanálisis freudiano-lacaniano sin referirlo. Sus críticas a la posibilidad del yo para narrar una historia psicoevolutiva, su incapacidad para dar cuenta del sujeto y para narrar las fijaciones de goce en el cuerpo no pueden sino remitir a la política del psicoanálisis que Lacan lee en Freud y que profundizó desde la lógica del *parlêtre*. De esta manera, es posible encontrar valiosos puntos en común entre esta tesis butleriana y la ética del psicoanálisis freudiano-lacaniano, a pesar de las diferencias mencionadas previamente. Sin embargo, nos volvemos a encoramos con el punto que divide al psicoanálisis de las tesis butlerianas. La norteamericana sostiene que la autoridad del yo cede espacio a un conjunto de normas que impugnan la singularidad de quien relata su propia historia. El relato de la propia vida de uno pierde el rumbo a causa de lo que no le pertenece, de lo que no le es propio, a causa de las normas que nos preexisten. Pero desde el psicoanálisis, aquello que excede al yo, aquello que impugna la autoridad de un yo que cree poder relatar su historia vital, no son las normas sociales, lo cual no significa que el marco normativo en el que advenga un ser hablante sea desestimable. Pero la discusión se posiciona entre los polos del síntoma en el sentido analítico del término, y el síntoma social.

Finalmente, si en la época contemporánea los semblantes son menos firmes que hace un siglo, eso no supone, desde una lógica psicoanalítica, que haya habido cambios en la sexuación, sino en los marcadores sociales. Que el *parlêtre* goce, es para el psicoanálisis un hecho de estructura. Pero cada ser hablante tendrá un modo de goce singular e irrepetible. El hecho de gozar es lo que desde el psicoanálisis lacaniano se considera universal. El cómo se goza dependerá de variables que harán que cada ser hablante lo haga de modo único.

"heterosexual", haciéndolo solo a un nivel holístico impropio del psicoanálisis.

La disputa de las identidades.

Si la lucha de los movimientos que reivindican el reconocimiento de determinadas identidades permite cuestionar los significantes amos, prácticas, códigos, discursos, usos y costumbres que generan seres abyectos de la norma esperable en una época determinada, logrando en ciertas ocasiones la modificación de leyes, esta no llega sin consecuencias. Las mismas tienen relación con uno de los postulados centrales del psicoanálisis, que en palabras de Barros se resume en que

hay algo en el sujeto que permanece refractario a la educación, al aprendizaje, a la acción política y a todo programa deliberado de manipulación. El deseo [y el goce, podemos agregar] escapa a las pretensiones del poder político, y no hay por qué no ver las corrientes progresistas otra cosa que una pretensión de poder... (Barros, 2007, p. 124).

Por ende, si bien la visibilidad y ampliación de derechos civiles favorece la inclusión de aquellos seres "infrahumanos", esa inclusión no está exenta de consecuencias. "Se instaura entonces una retórica descafeinada", como planteamos previamente, "que sustituye negro por afroamericano, o impone leyes de cupos" (Barros, 2007, p. 125). Pero, y hete aquí la cuestión: es factible que la diferencia suprimida retorne a través de los fenómenos de violencia manifiesta o solapada.

Antes de la despatologización de la homosexualidad, antes de legitimación social de las parejas del mismo sexo-género y antes de la modificación de la Ley de Matrimonio argentina, la violencia y burlas hacia las sexualidades contra-culturales era un asunto corriente y admitido por casi toda la sociedad.⁴ Ahora, cuando el repudio a las sexualidades contra hegemónicas deja de ser legitimada por el grueso de la comunidad, cuando hacerlo se transforma en "políticamente incorrecto" es que aflora un nuevo problema. Si bien puede considerarse necesario desde cierta perspectiva el hecho de visibilizar las sexualidades disidentes a fin de hacer un mundo más habitable para todos, eso no quita que la violencia que antes era explícita, pueda adoptar otras formas, más solapadas a veces, pero no menos brutales ni segregativas. "Del sueño de la prescindencia del padre y del desengaño de lo real valdría la pena despertarse del modo que conviene... o atenerse al contragolpe de su retorno -violento a veces: segregación, racismo, fanatismos de moda-..." (Schejtman, 2007, p. 30). Para algunos, la idealización del propio modo de gozar

⁴Basta pensar en todas las películas argentinas sobre el tema carcelario de mujeres o en aquellos films donde se ridiculiza o sanciona la homosexualidad en sus diversas formas, como en *La edad del amor* (Julio Saraceni, 1954), *Favela* (Armando Bó, 1961), *Quinto año Nacional* (Rodolfo Blasco, 1961), *El rufián* (Daniel Tinayre, 1961), *Psexoanálisis* (Héctor Olivera, 1973), *Los neuróticos* (Héctor Olivera, 1971), *La tregua* (Sergio Renán, 1974), *Señora de nadie* (María Luisa Bemberg, 1983), *El desquite* (Juan Carlos Desanzo, 1983), *El juguete rabioso* (José María Paolantonio, 1984), *El juguete rabioso* (Javier Torre, 1998). Estos son solo algunos ejemplos donde la diversidad sexual se muestra o bien ridiculizada o bien patologizada. En algunos casos donde ninguna de esas cosas sucede, el personaje homosexual encuentra la muerte al final del relato.

implica que cualquier otra forma de goce resulte inadmisibles. La intolerancia que en algunos enciende la presencia legitimada de un goce Otro supone una "amenaza a sus privilegios" (Bersani, 1995, p. 101), "a la forma en que una comunidad organiza su goce" (Žižek, 1993 p. 206). Durante el debate de la modificación de la Ley de Matrimonio argentina del 2010, los medios de comunicación se referían a ella como Ley de "matrimonio homosexual", "gay" o "igualitario", apelando en este último caso a un epíteto que en su afán progresista resaltaba una cualidad que daba cuenta de una equidad entre dos tipos de matrimonio, cuando justamente se trataba, a partir de esa ley, de borrar esa dualidad. La necesidad de calificar cualitativamente dicha ley ratifica la dificultad de hacer inconsistir un elemento diferenciador en los asuntos públicos. La ley era la misma, solamente se estaba modificando.

En los últimos años, los cambios en las leyes matrimoniales y de adopción en algunos países junto con las nuevas técnicas de fertilidad y la legitimación de diversos tipos de familia supondrían la progresiva desaparición de lo gay-lésbico como universo escindido del heterosexual.⁵ Esto se tornaría inadmisibles para quienes, conscientemente o no, doblegan su esfuerzo por imponer normas culturales que materialicen la diferencia conservando un lazo de dominación que no amenace su subjetividad. Por otro lado, cuando ser "políticamente correcto" se vuelve necesario a riesgo de ser sancionado, el horror es trasmutado hacia otro lugar, y entonces si se aceptan las uniones de personas del mismo sexo-género, el peligro es trasladado a la reproducción, volviéndose los niños un escuadrón de defensa privilegiado para ciertos sectores conservadores en su lucha contra de la subrogación materna, la adopción por parte de parejas no heteronormativas y demás formas novedosas de filiación (sin obviar las distinciones que existen entre cada una de ellas). Si desde los lugares hegemónicos se aceptan o "toleran" parejas de dos integrantes del mismo sexo-género, el riesgo es colocado posteriormente en los modos de reproducción de estos y la pregunta se traslada a la salud de los niños.⁶ Y debemos mencionar que esto ocurre, también, desde cierto psicoanálisis. Sirven aquí las palabras de La Tessa, quien sostiene que

es curioso ver como muchos psicoanalistas [no solamente psicoanalistas, agregamos] terminan defendiendo lo que Foucault llamó los aparatos disciplinarios; horrorizados por las consecuencias que tendrá para los niños ser adoptados en una relación monoparental, ser adoptados por una pareja de gays o lesbianas y ni que decir por travestis o transexuales. En muchos casos se argumenta que el futuro de esos niños será un desastre, que no ingresarán al orden simbólico, que implicará la disolución del Nombre del padre, etc. (...) Tanto Freud como Lacan, cada uno a su manera y por qué no decirlo, a la manera de su tiempo, defendieron

⁵Es notorio como en la Ciudad de Buenos Aires, desde la modificación de la ley de matrimonio han desaparecido los espacios sociales denominados "gay friendly", dado que ese término volvería discriminador al espacio en cuestión.

⁶Precisamente este problema fue el eje de discusión en Francia en torno al "matrimonio para todos"

al psicoanálisis de la ideología “familiarista” y también de la religiosa. (La Tessa, 2012, s.p.)

En este punto, merece la pena subrayarse que los movimientos que reivindican la visibilidad y legitimidad de sexualidades no hegemónicas plantean su batalla en las mismas coordenadas propuestas por la matriz de inteligibilidad cultural heteronormativa, validando determinadas identidades, haciéndolas consistir. Es decir, muchos de los movimientos que luchan por la reivindicación y visibilidad de determinadas identidades sexo-generizadas, persiguen la transformación de la matriz hétero(cis)normativa que ubica a ciertas identidades en lugares abyectos. Pero paradójicamente, su planteo, su batalla, se produce en las mismas coordenadas ofrecidas por la heteronormatividad. En otras palabras, la búsqueda por deconstruir la mencionada matriz se produce en la misma matriz, reforzando las identidades que las sexualidades heteronormativas necesitan para constituirse. Esto no significa que todos los grupos que luchan en pos de la visibilización de determinadas identidades busquen ser incluidos en las instituciones pre-existentes. Pero respecto de los que luchan por la inclusión, como indica Leo Bersani (1995), cuando ciertos grupos minoritarios comienzan a ser reconocidos dentro de los parámetros de la “normalidad”, permitiendo el matrimonio entre personas del mismo sexo-género por ejemplo, forjando así una “desgayzación” de la sociedad, se tiende a que todos los seres humanos deban encuadrarse en las instituciones y cánones establecidos para la hétero(cis)normatividad renunciando a las especificidades “homos”. Se trata allí de la institucionalización de un discurso que favorece políticas antidiscriminatorias y opera en pos de la tolerancia, sin antes cuestionar las bases heterosexistas que lo sustentan. La búsqueda de una “desgayzación” social va en la misma línea. Es decir, la lucha de los “homos” por formar parte de las mismas instituciones que los “héteros” y de ser reconocidos como iguales frente al Estado, borraría la diferencia entre gays y no gays, diluyéndose así el límite que separa a unos de otros en el entramado social. De este modo la especificidad de lo “homo” se desvanecería. Así,

‘desgayzar’ la ‘gaycidad’ sólo puede fortalecer la opresión homofóbica y la aparición de modos de violencia inéditos para restituir esa división; esa actitud realiza, a su modo de ver, la principal aspiración de la homofobia: la eliminación de los gays. La consecuencia de la autoborrada es... la autoborrada (Bersani, 1995, p.18).

Sin embargo, si bien podemos coincidir con que la borrada simbólica de los lugares “de excepción” propios de los “homos” podría traer aparejadas consecuencias de ribetes violentos,⁷ tampoco la preservación de lugares “de excepción” garantiza vidas “más vivibles”. En tal caso, entre los polos de pertenencia o exclusión, la solución más interesante podría plantearse en términos de de-

construcción de los lugares de pertenencia. Sin la institución de matrimonio ya no cabría el debate entre matrimonio para todos o para algunos. Huelga agregar, de todas maneras, que no todos los gays, lesbianas, trans, trav... pueden pensarse como sexualidades disidentes. Existen también quienes buscan formar parte de las instituciones vigentes y bregan por la integración.⁸

Ante esto, podemos plantear por lo menos dos posiciones. Por un lado, aquellos movimientos que luchan por la reivindicación de determinadas identidades sexo-generizadas, ya sea para que sean incluidas dentro de las instituciones existentes o para que no lo sean, pero librando su batalla en las mismas coordenadas que la matriz de inteligibilidad cultural binaria y heteronormativa ofrece, puesto que si disienten es porque están asociadas a la matriz mediante la cual se forman los sujetos y se determinan posiciones constrictivas respecto del género y la sexualidad. Por otro lado, la posición de la *Queer Theory* de tradición butleriana, junto con la de autores como David Halperin e incluso Teresa de Lauretis, que propone también la deconstrucción de la mencionada matriz que opera en términos heteronormativos, pero busca hacerlo sin reforzar ninguna clase de identidad. En esta tensión de posiciones, no es fácil desestimar la primera con liviandad. Debemos mencionar que si bien la postura de Butler, Halperin y De Lauretis es por demás interesante, habría que considerar su factibilidad sin la presencia de las identidades contra culturales en el terreno político. Como indica Sabsay,

lo queer encuentra una resistencia muy fuerte en ciertos movimientos cuyas reivindicaciones centrales tienen que ver con la visibilización y con la reivindicación de una identidad, los cuales son muy fuertes en el contexto latinoamericano. Estos grupos critican lo queer porque lo entienden como ‘la policía de la identidad’ (...) En este caso, el rechazo de lo *queer* (...) tiene que ver con (...) el hecho de que cuestionaría toda política de identidad posible. (Viteri & Castellanos, 2013, p. 117)

⁸Por tal motivo, si acordamos que el acceso a la seguridad social de hijos y parejas se da, hasta el día de hoy en la Argentina por lo menos, a través de la institución del matrimonio; igualar derechos no significa que los “homosexuales” quieran o deban casarse. Lo que confunden aquellos que formulan esa inquietud, es que quienes han militado en pos de la modificación de esa ley buscando el reconocimiento del Estado para aquellas parejas conformadas por dos personas asignadas a un mismo sexo, no han luchado para que gays y lesbianas contraigan obligatoriamente matrimonio. Gays, trans, lesbianas tendrán ahora la posibilidad de elegir no casarse, si así lo desean. Con la modificación de la Ley de Matrimonio, es decir, con la “normalización” de la homosexualidad en términos institucionales, habrá quienes quieran casarse, y quienes no. Lo que no habrá más, es la prohibición de acceso igualitario a la seguridad social en tanto el matrimonio sea la única forma de lazo admitida legalmente para los fines antes mencionados. Cabe resaltar que la modificación de la Ley de Matrimonio argentina no ha llegado libre de críticas. Desde distintos sectores de militancia trans, travesti e intersex se ha cuestionado que solo puedan contraer matrimonio aquellas personas que se cataloguen como hombres o mujeres, dejando excluidas a todas aquellas que no se encuentran representadas por ninguno de los dos términos o que inclusive tienen relaciones múltiples que el matrimonio no contempla.

⁷Más detalles sobre este tema pueden encontrarse en Peirido, S. (2014)

Ilustrativamente, el problema puede plantearse en otros términos: ¿la modificación de la Ley de Matrimonio argentina, por seguir con el ejemplo, no favorece precisamente la regulación y catalogación de cuerpos e identidades? ¿Sería factible una sociedad sin matrimonio, donde la seguridad social y el patrimonio se preservaran a través de otros modos? Butler se pregunta “quienes podrían desear el deseo del Estado” (Butler, 2004, p. 161). ¿Qué deseo debe ser legitimado por el Estado? Con la modificación de las leyes de matrimonio,

[e]l Estado se convierte en el medio a través del cual una fantasía se convierte en realidad: el deseo y la sexualidad se ratifican, se justifican, se dan a conocer, públicamente se clasifican en rangos, se imaginan como algo permanente, duradero. Y, en ese preciso momento, el deseo y la sexualidad son desposeídos y desplazados, de manera que lo que uno ‘es’ y lo que ‘es’ la relación que uno tiene dejan de ser cuestiones privadas. De hecho, se podría decir irónicamente que a través del matrimonio, el deseo personal adquiere un cierto anonimato y se hace intercambiable (...) se media públicamente y (...) se torna un tipo de sexo público legitimado. Pero aún más que esto, el matrimonio fuerza, al menos lógicamente, el reconocimiento universal (...) todos considerarán tu relación como si estuviera elevada a la eternidad. De esta forma, el deseo de reconocimiento universal es un deseo de ser universal (...) de desalojar la solitaria particularidad de la relación no ratificada (...) Y nos preguntamos qué le pasa a la sexualidad cuando corre a través de este particular circuito (...) ¿se alivia de su culpa, de su desviación, de su discontinuidad, de su asocialidad (...)? Y si se alivia de todo eso, ¿a dónde van a parar estas negatividades exactamente? ¿Tienden a ser proyectadas sobre aquellos que no han entrado o no entrarán en este dominio santificado? ¿O tal vez esta proyección toma la forma de un juicio moral sobre los otros, de una abyección social y, por lo tanto, se convierte en la ocasión para instruir una nueva jerarquía de acuerdos legítimos e ilegítimos? (Butler, 2004, pp. 161/162)

Desde la perspectiva que ofrece Butler, ratificar modos de parentesco propios de la matriz heteronormativa conlleva a reproducir la dicotomía entre lo deseable y lo indeseable, lo legítimo y lo ilegítimo. La norteamericana presenta un dilema que puede resumirse de la siguiente manera:

por una parte, vivir sin las normas de reconocimiento conlleva un considerable sufrimiento y una forma de privación de derechos que confunde las distinciones entre las consecuencias psíquicas, culturales y materiales. Por otra parte, la exigencia de reconocimiento, que es una demanda política muy poderosa, puede conducir a nuevas e ingratas formas de jerarquía social (...) [A] buscar el reconocimiento del Estado, restringimos la competencia de lo que será reconocible como un acuerdo social legítimo. (Butler, 2004, p. 167)

En resumidas cuentas, gracias a la existencia de las identidades gays y lesbianas en el terreno político fue posible la modificación de una Ley como la del matrimonio, así como modificaciones culturales y sociales más allá de la

ley positiva.⁹ Habrá que evaluar si ese paso fue necesario para que en algún momento sea posible hacer deconstruir las identidades sexo-generizadas, tanto las hegemónicas como las disidentes, tal como propone la *Queer Theory*, o si haber avanzado en esa línea habrá ido en detrimento del desmantelamiento de la matriz heteronormativa y la perpetuación de la segregación y la homofobia. Asimismo, no todos aquellos que luchan en pos de los reconocimientos civiles y sociales persiguen una política de universalización normalizante. Si desde el discurso heteronormativo, las sexualidades no hegemónicas son persistentemente silenciadas o censuradas (y acá se debe subrayar que las lesbianas, intersex y trans son bastante más omitidos que los gays), la presencia militante de diversos colectivos de “minorías” sexuales no debe traducirse equivocadamente como una simple exigencia de reconocimiento igualador de las identidades en cuestión, sino que entendemos que se trata más bien de hacer lugar a las diferencias de cada quién, en un “acto que les permita inscribirse de un modo digno en el lazo social” (Assef, 2013b, p. 379). ¿Pero sería posible hacer lugar a las diferencias sin un uso “bullicioso” de las identidades omitidas? ¿O acaso esa lucha por la visibilidad va en detrimento de una profunda liberación y desregulación de la normativa social vigente?

Ni Queer ni psicoanálisis: movimientos reivindicadores de la identidad sexual.

Ahora bien, la relación entre la *Queer Theory* en su sentido académico y los movimientos LGTTBIQ en su vertiente política no puede definirse con precisión. Los vínculos entre ambos son fluidos, a veces contradictorios, y siempre complejos. Ambos están en continuo movimiento, por lo que resulta difícil precisar a uno y a otros. Dicho esto, veremos a continuación el riesgo que existe (desde la perspectiva psicoanalítica) cuando las políticas de identidad de género eliminan la variable del goce, crucial desde la óptica lacaniana, como indicamos en el apartado anterior. Asimismo, debemos ubicar la crítica que desde la tradición butleriana se efectúa a la lucha sexual en términos de la configuración de políticas de identidad que cristalizan y jerarquizan las identidades sexo-generizadas.

Para pensar sobre, resulta valioso referirnos a la conferencia que dictó en Buenos Aires Teresa De Lauretis (2014), teórica que acuñara el término *Queer Theory* en los años noventa. De acuerdo con la italiana, la potencialidad de la sexualidad infantil propuesta por Freud, junto con la noción de pulsión de muerte y la concepción de las zonas erógenas de las pulsiones parciales, fue desplazada por las políticas de identidad de algunos movimientos LGTTBIQ que perdieron la posibilidad de permitir el despliegue de la compleja sexualidad inconsciente freudiana. De todas maneras, como señala Butler, la tarea de los diferentes movimientos que agrupan sexualidades no he-

⁹Es importante resaltar que la única finalidad de la militancia de los diversos movimientos por los derechos de las sexualidades contra culturales no se agota en la modificación de las leyes positivas. No obstante, la transformación de estas leyes facilita la legitimación social.

teronormativas “consiste en distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida” (Butler, 2004, p. 23). De este modo, no se trata de desmerecer los logros alcanzados por los distintos movimientos LGTTBIQ en materia de derechos civiles, de conformación de redes solidarias, de visibilización social y de luchas en pos de transformaciones culturales, sino de pensar qué queda velado cuando se da preferencia a las políticas de las identidades de género por sobre lo que, en términos lacanianos, se denomina goce.

Es indudable que La ley de Identidad de Género argentina sancionada en 2013, por tomar otro ejemplo, garantiza derechos civiles y permite a cualquiera que se siente segregado por un Otro social por no vivir conforme a la “verdad” de lo que hay entre sus piernas, habitar el mundo de un modo menos cruento. Sin embargo, en otro nivel de análisis, desde la invención del psicoanálisis y con la conceptualización del inconsciente, sabemos que el yo consciente no sabe lo que dice. El psicoanalista francés Jean Laplanche sostiene que la sexualidad viene del Otro y se implanta en el recién nacido como un mensaje enigmático imbuido de las fantasías sexuales de los progenitores que operarán como una astilla en la piel, como un virus silencioso que adoptará diversas formas en la pubertad y la adultez. “La narración siempre será insuficiente en relación al enigma. Siempre dará lugar a un resto. Felizmente ninguna narración será esa narración perfecta que justamente llegue a reducir el enigma” (Danon & Didieu, 2005, p. 3). Algo similar plantea Lacan cuando sostiene que “un mensaje descifrado puede seguir siendo un enigma” (Lacan, 1973, p. 579). Es decir, aquello que se pueda afirmar desde la manifestación consciente del yo, o de una identidad de género, poca luz arroja sobre el enigma de la sexualidad. Ni siquiera el inconsciente o el fantasma bastan para interpretarlo todo. Persiste lo ininterpretable, lo real que no se deja identificar y que no puede atraparse por la vía del sentido ni de los sentimientos, que siempre engañan. Las palabras y las identidades no son suficientes para nombrar la cosa sexual, eso que Lacan llamó goce y se impone como un real inenunciable ausente de ley.

Es imposible, por lo tanto, legislar sobre aquello que irrumpe e insiste sin responder ni acatar ninguna ley. Ese es tal vez el punto más álgido que existe entre el psicoanálisis y, no la *Queer Theory* en sí, si no entre el psicoanálisis y las ideas que se desprenden de los movimientos cuyas reivindicaciones se asocian a la visibilización y manifestación de determinadas identidades. Esas posturas, parecerían inmunes a la idea de la imposición de un real sexual que no deja de cuestionar sobre qué es un hombre y qué una mujer. Porque si desde la *Queer Theory* de tradición butleriana hay un intento por deconstruir el yo y dar cuenta de lo inacabado e imaginario que es este, las políticas que subrayan la existencia de identidades sexo-generizadas operan en dirección opuesta. Si bien las leyes asumen la ficción de la existencia de individuos con cierta estabilidad y capacidad para asumir una determina-

da identidad, eso no significa, desde una perspectiva psicoanalítica, que en el nivel del derecho el problema de la identidad este resuelto. No obstante, si la ley positiva logra reducir el padecimiento de aquellos que no se identifican con un género determinado, desde el psicoanálisis no se trata de objetar la ficción que la ley ofrece, sino de advertir que con ello no se resuelve lo indecible de la sexualidad en el ser hablante. Si el nominalismo de género logra otorgar un sentido al malentendido estructural, ese sentido alcanzado, sea para los transexuales como para los cissexuales, no garantiza que el goce cese de agitar los cuerpos de modos inquietantes a lo largo de toda la vida.

Reflexiones finales.

Podríamos afirmar que la *Queer Theory*, en su movimiento de deconstrucción de la matriz hétero(cis)normativa que ordena nuestra sociedad, permite que la solución singular sintomática que cualquiera pueda encontrar tenga la posibilidad de ser sostenida en un marco que no condene social ni legalmente a aquella sexualidad, modo de lazo o parentesco que se distancie del tradicional. De esta manera, psicoanálisis y *Queer Theory* se ocupan de objetos distintos. El primero no lucha ni se interesa especialmente por las coordenadas de inteligibilidad, de lo que sí se ocupa es del deseo y el goce, de los síntomas del ser hablante. Pero sin dudas estos, evidentemente, existen en un contexto determinado con marcadores sociales específicos. Pero las divergencias entre psicoanálisis y *Queer Theory* no evitan que sea posible encontrar otros puntos de conexión que alejen al primero de un supuesto lugar de regulador de un orden social determinado. Es posible, siguiendo esta línea, plantear puntos en común entre ambos, siendo que los dos se posicionan como anti-identitarios. Es decir, ninguno propone un reforzamiento de las identidades sexo-generizadas. Para el psicoanálisis, no existe identidad del sujeto del inconsciente. Desde lugares distintos, ambos rechazan el reforzamiento de las identidades sexuales. Sin lugar a dudas, el modo de lectura que se realice de los textos freudianos y lacanianos y la práctica psicoanalítica que se ejerza, será clave para pensar las críticas que la *Queer Theory* le esgrime al psicoanálisis.

Finalmente, en lo que a las categorías de identidad sexo-generizada respecto, el mayor escollo que hemos encontrado en este asunto es de qué manera sería posible lograr una deconstrucción de las identidades sexo-generizadas sin dejar de visibilizar el modo en que algunas vidas no son tenidas en cuenta o son excluidas de lo pensable y lo enunciable. Es decir, ¿en qué momento la reivindicación identitaria aprisiona y cuando puede transformarse en una instancia de liberación? Los movimientos reivindicadores de las identidades sexuales han sido fundamentales para visibilizar ciertas sexualidades abyectas, pero no debe olvidarse que al día de hoy, aún son imprescindibles en contextos donde los hombres y las mujeres son encarcelados, perseguidos o asesinados por sus prácticas sexuales contra hegemónicas. De esta manera, es notorio que actualmente en determinados lugares sea importante sostener y promover una identidad específica (sea esta

gay, lesbica, trans, etc.) que visibilice ciertas vidas para que no solo no sean castigadas, sino que eventualmente sean también protegidas. No obstante, hemos puesto en tensión precisamente dos posturas contrapuestas. Por un lado, la necesidad de las identidades sexo-generizadas contra hegemónicas para alcanzar no sólo derechos civiles, sino visibilidad social, habitabilidad y conformación de lazos solidarios y redes comunitarias de protección frente a la homofobia. Por el otro, el peligro que podría implicar para estas mismas identidades la disputa contra la heteronormatividad dentro de las mismas coordenadas que la lógica heteronormativa propone, sin desentenderse, de esta manera, de la clasificación identitaria. Desde nuestra perspectiva, para alcanzar un profundo desmantelamiento de la matriz de inteligibilidad heteronormativa, la deconstrucción de las identidades sexo-generizadas, no solo de las hegemónicas, sino también de las contra culturales merece, tal como leemos en la tradición butleriana y tal como se postula desde nuestra lectura del psicoanálisis, ser considerada seriamente. Sin el reforzamiento de códigos, normativas y prácticas de ninguna clase de identidad sexo-generizada, la categoría pierde potencial. A través del profundo cuestionamiento de las normas hegemónicas es posible abrir el camino a nuevas e inéditas pautas de inteligibilidad cultural. Soportar el goce del Otro resulta distinto a otorgarle un lugar especial para tolerarlo en las coordenadas propuestas por el amo. Sostener lo inclasificable, lo inaprensible y lo incierto implicaría un genuino desmantelamiento de la matriz heteronormativa, siendo que ningún ser humano se esforzaría por participar de códigos, convenciones y prácticas que fortalezcan la existencia de las distintas identidades sexuales. En ese punto, *Queer Theory* y psicoanálisis lacaniano, más allá de sus diferencias, tienen mucho más en común de lo que podría suponerse. No obstante, esta posición no pretende ser ingenua. Es claro que no es factible solamente a fuerza de voluntad individual decidir participar o no del universo de las clasificaciones sociales. El poder no funciona de esa manera y hay otros actores sociales en juego. El refuerzo de las identidades no se produce sin una estructura social que privilegie y repudie unas en detrimento de otras. De todas formas, existe la posibilidad de consentir o no con esa lógica, de disputar o no en las coordenadas que la matriz heteronormativa ofrece.

Por último, alejados de los postulados butlerianos y también de los psicoanalíticos, la militancia por los movimientos LGTTBIQ... continúa agregando cada vez más significantes a la sigla en un intento de contemplar a todas las diferencias y subjetividades. Pero el modo de hacer lugar a las singularidades desde el psicoanálisis es otro, opera por la reducción de sentido y no por la ampliación. "Si ustedes son psicoanalistas, verán que es el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido. El sentido es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo. El sentido, eso taponan..." (Lacan, 1976-77, clase del 15/3/77, s.p.).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J., (1999). Acoger los *gay and lesbian studies*. *Revista Litoral*. (27), pp. 171-183.
- Assef, J., (2013). *La subjetividad hipermoderna*, Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Assef, J., (2013b). ¿De qué sexuación puede uno fiarse? La identidad de género a partir de dos modelos de cine contemporáneo. En M. Torres, G. Schnitzer, A. Antuña & S. Peidro (Eds.), *Transformaciones*, Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Barros, M., (2007). Adversus sinistri. *Revista Ancla*. (1), pp. 119-130.
- Bersani, L., (1995). *Homos*, Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Butler, J., (1989). Imitación e insubordinación de género. En R. Giordano y G. Graham (Eds.), *Grañas de Eros*, Buenos Aires, Argentina: Edelp.
- Butler, J., (2004). *Undoing gender*, New York, USA: Routledge [tr. Esp. *Deshecer el género*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Butler, J., (2005). *Giving Account of Onself*, New York, USA: Fordham University Press [tr. Esp. *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu].
- Castro, I., (2002). *Crítica de la razón sexual*, Barcelona, España: Del Serbal.
- Cevasco, R., (2010). *La discordancia de los sexos*, Buenos Aires, Argentina: Psicolibro.
- Copjec, J., (1994). *El sexo y la eutanasia de la razón: ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Danon, G. & Didier, L., (2005). Entretien avec Jean Laplanche. *Enfances & PSY*. (17), pp. 9-16.
- De Lauretis, T., (29 de abril de 2014). Género y teoría Queer. En *Conferencia llevada a cabo en el Centro Cultural de la Cooperación*, Buenos Aires, Argentina.
- Fajnwaks, F., (8 de noviembre de 2013). Lacan y los gender Studies. En Conferencia llevada a cabo en la Universidad del Claustro de Sor Juana, México DF, México.
- Freud, S & Ferenczi, S. (1910). Correspondencia completa. 1908-1911. Madrid, España: Síntesis.
- Lacan, J., (1971) *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009].
- Lacan, J., (1972-73). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX: Encore*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario Libro 20: Aun*, Barcelona, España: Paidós].
- Lacan, J., (1973). Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des 'Écrits'. En *Autres écrits*, Paris, France: Éditions du Seuil. [tr. Esp. *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos*. En *Otros escritos*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2012].
- Lacan, J., (1974-75). *El Seminario. Libro 22*. Inédito.
- Lacan, J., (1976-77). *El Seminario. Libro 24*. Inédito.
- La Tessa, M., (2012). La Construcción y la Diferencia: Psicoanálisis y Género", *Intersecciones Psi*. (2). Recuperado de http://intersecciones.psi.uba.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=43:la-construccion-y-la-diferencia-psicoanalisis-y-genero&catid=9:perspectivas&Itemid=1
- Miller, J-A., (2003). Psicoanálisis y sociedad, *Revista Freudiana*. (43/44), pp. 7-30.
- Miller, J-A., (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Peidro, S. (2014) El acto violento como restaurador del semblante viril: deseo homoerótico amenazante en el film *La León*, *Journal Ética y cine*, V. 4 (3), Buenos Aires, ISSN 2250-5415 online.
- Sáez, J., (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, España: Síntesis.
- Schejtman, F., (2007). La liquidación de las perversiones. *Ancla*. (1), pp. 13-33.
- Viteri, M.A., & Castellanos, S., (2013). Dilemas *queer* contemporáneos: ciudadanía sexuales, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (47), 103-118.
- Zizek, S., (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham, USA: Duke University Press.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2016
Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2016