

## Cuerpos sexuados y con inconsciente<sup>1</sup>

Marta Lamas<sup>2</sup>

La lucha de las feministas surge históricamente por la interpretación sociopolítica que se hacía –y se sigue haciendo– acerca de la diferencia entre los cuerpos de las mujeres y los de los hombres, pues se creía – y se sigue creyendo – que por tener anatomías distintas, nuestras capacidades intelectuales y nuestros papeles sociales debían diferir. Desde finales de los años sesenta y principios de los setenta millones de mujeres en todo el mundo salieron a la calle exigiendo dejar de ser definidas por sus cuerpos y, haciendo una analogía con el racismo, denunciaron como *sexismo* a la discriminación que se desprende por tratar de manera diferente a las personas dependiendo de su sexo. A partir de los años ochenta, la academia feminista profundizó el conocimiento respecto de la desigualdad sexista, documentó el control, la represión y la explotación de los cuerpos de las mujeres, y sus investigaciones sobre las diferencias entre mujeres y hombres renovaron el debate intelectual sobre lo innato y lo adquirido en la condición humana. En el mundo intelectual se generalizó el uso de la categoría *género*<sup>3</sup> para nombrar la simbolización que cada cultura

---

1 Trabajo leído en el panel “El Cuerpo”, 22 de octubre 2022.

2 Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; Investigadora Titular del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la misma universidad.

3 Respecto al concepto *género* suele producirse una confusión, pues existen tres homónimos que suenan igual pero que significan cosas distintas: uno es el concepto taxonómico clásico, que se refiere a la clase, el tipo, o la especie (género musical, género literario); el otro es la traducción clásica de *gender* y se refiere al sexo; y el tercero es el concepto actual que nombra lo que culturalmente se considera “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres; o sea, la simbolización que cada cultura instaura a partir de la diferente sexuación.

elabora sobre la diferencia sexual, misma que establece normas y expectativas sobre las conductas y los atributos de las personas en función de su sexo. La interrogante acerca de cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos se esclareció al atisbar cómo el *género* se encarna en el cuerpo mediante un proceso que internaliza las creencias sobre lo que deben ser las mujeres y los hombres. Dichas creencias producen tanto una especie de “filtro” cultural con el que los seres humanos interpretamos los mandatos de nuestra cultura, así como también una especie de armadura psíquica con la que constreñimos nuestras vidas. De ahí que comprender el pasaje de la creencia al prejuicio (Bleichmar 2007) es clave en la problemática que voy a tratar en estas páginas.

Desde esas primeras décadas (70s y 80s) han ido en aumento las reflexiones teóricas y las investigaciones empíricas sobre el cuerpo como *locus* de los procesos sociales y de las influencias culturales: desde el estudio relativo a las representaciones mediáticas hasta la definición de las políticas específicas sobre la reglamentación, no solo del uso sexual y procreativo del cuerpo sino también de las nuevas formas de uso y modificación del cuerpo (cirugías estéticas, trasplantes de órganos, alquiler de úteros, modificación quirúrgica de genitales) (Turner 1989). Las ciencias sociales han explorado las formas de simbolización y disciplinamiento del cuerpo: desde la manera en que culturalmente se otorgan nuevos significados a diversos aspectos corporales, hasta las formulaciones políticas que --partiendo de cómo se viven el *género* y la etnia, la cultura y la religión-- controlan y regulan diferencialmente los cuerpos (Le Breton 1995).

Por su lado, la academia feminista ha analizado cómo el *género* moldea y desarrolla nuestra percepción de la vida en general y, al mismo tiempo, no ha dejado de insistir en la materialidad de la diferencia sexual. Mucho del análisis sobre el *género* ha develado que en el proceso de constitución de la identidad de los seres humanos se entremezclan psiquismo y cultura, lo que ha supuesto el desafío de explorar “el papel de lo cultural en el psiquismo así como del papel del psiquismo, de naturaleza necesariamente individual, en la construcción de los hechos culturales de factura colectiva por definición” (Bidou, Galinier y Juillerat 1999:12).

---

Para una explicación más amplia acerca de esa nueva categoría, véase Lamas 2016.

La riqueza de la investigación, reflexión y debate alrededor del *género* debería haber conducido a des-esencializar los postulados culturales sobre qué es una mujer y qué un hombre. Sin embargo, no ha sido así. Hoy, en varias partes del mundo, se desarrolla una feroz disputa entre grupos feministas ante uno de los cambios culturales y políticos más interesantes del momento actual, que ha suscitado gran interés: la aparición pública de las mujeres *trans*<sup>4</sup>. Así, la eterna interrogante acerca de qué es una “mujer” cobra actualidad en el conflicto sobre si las mujeres *trans* son o no son mujeres. Las feministas que se posicionan como “anti-*trans*” o “trans-excluyentes” afirman que para devenir “mujer” se requiere tener útero, y consideran que las mujeres *trans* hacen una usurpación de la identidad de “mujer”. Estas feministas denuncian que esos “hombres disfrazados de mujeres” están ocupando espacios y desplazando – “borrando”- a las “verdaderas” mujeres. No solo hablan de un proceso de “borrado” de las mujeres sino que previenen de la posibilidad de que entren a los baños exclusivos de mujeres ¡a violarlas! Este miedo desproporcionado ante lo que imaginan como un peligro tiene los dos elementos característicos del pánico moral -su irracionalidad y su conservadurismo- (Thompson 2014). Además, ciertas fantasías latentes se potencian con historias sobre eventos reales, como las violaciones que han sucedido y también con casos de hombres que se han hecho pasar por mujeres para cometer delitos. Los 18 hombres que se inscribieron en el estado de Tlaxcala como mujeres transexuales para “cumplir” los requisitos de paridad sexual que impone la ley en las candidaturas<sup>5</sup>, es un ejemplo de ese tipo de trampas que han dado pie a una narrativa que fomenta alarmismo.

---

4 *Trans* es un término que engloba a personas transexuales, transgéneros y travestis. Las mujeres *trans* fueron clasificadas como machos biológicos al nacimiento y se asumen mujeres y los hombres *trans* lo fueron como hembras y ahora se asumen hombres. Los hombres *trans* pasan mucho más desapercibidos que las mujeres *trans*, excepto cuando se embarazan. De ahí que ciertas regulaciones jurídicas se refieran a ellos como “personas con capacidad de gestar”.

5 Carmen Morán consigna en el periódico El País (15 de mayo de 2021) el caso denunciado por los colectivos LGBTI ocurrido en el Estado de Tlaxcala. Cuando el órgano electoral tlaxcalteca avisó al partido Fuerza por México de que no cumplía con la paridad de género, por lo cual 18 candidatos no podían ser registrados, ellos hicieron una “autoadscripción” de identidad y se asumieron “mujeres”. La burda trampa indignó a las mujeres y al colectivo transexual. También Morán señala que no es la primera vez que pasa, pues lo mismo ocurrió en los comicios de 2018 en Oaxaca, pero entonces el órgano electoral lo impidió. Véase Morán 2021.

También la reciente aparición de las mujeres *trans* en el espacio público<sup>6</sup> ha desatado reacciones negativas, incluso en espacios formalmente democráticos, como la Cámara de Diputados. Baste recordar la trifulca que se suscitó en marzo de 2022 en San Lázaro, durante la discusión acerca de cómo legislar respecto a púberes y adolescentes que piden bloquear hormonalmente su proceso de masculinización o feminización.<sup>7</sup> El debate sobre un tema que provoca mucha preocupación estuvo cruzado por emociones que degradan el proceso político democrático, y que poco abonan a un clima propicio para la necesaria deliberación.

Las expresiones de desprecio y odio hacia las personas *trans* son un indicador de la debilidad de nuestra cultura política democrática, y muestran que no basta que el derecho a la identidad de *género* esté consagrado legalmente,<sup>8</sup> lo que falta es sostenerlo mediante un cambio de mentalidades y producciones culturales sólidas que muestren su intencionalidad democrática. El punto clave es cómo se enfrenta la otredad, y una reacción básica es la de que, ante cualquier diferencia, clasifica a las personas en dos grupos: las que son iguales a mí y las que son diferentes. Esto se traduce, en un primer momento, en antagonismo, rechazo y/o temor. Ahí se encuentran las “raíces psíquicas del odio” (Castoriadis, 2001) que alimentan el fundamentalismo, pues generan una actitud irracional: la persona *diferente* amenaza mi existencia, me pone en riesgo, o simplemente me obliga a reconocer que hay otras formas de ser, lo cual atenta contra mis creencias o cuestiona mi idea de mí mismo y del mundo. Esto se acompaña

---

6 La existencia de personas *trans* tiene una larga historia, pero su protagonismo público es reciente, apenas de este siglo XXI.

7 Cuando el diputado Gabriel Quadri planteó que dichas intervenciones deben estar tomadas exclusivamente por personas adultas, la legisladora *trans* Salma Luévano lo llamó “sinvergüenza asesino” y le espetó “Como mujer orgullosamente *trans* quiero decirle al señor que está muy equivocado y que recuerde que tiene hijos y familias y que ojalá ahí le van a callar la boca”. Ante ello Quadri respondió “el señor Luévano me está amenazando dentro del pleno y no da ningún argumento al tema que estamos tratando, solamente insulta y descalifica”. Al oír “señor”, la otra diputada *trans*, María Clemente García Moreno, se acercó a la mesa directiva, empujó a Santiago Creel que la presidía y le arrebató el micrófono. Entonces se suspendió la sesión. Posteriormente Quadri, en entrevista con la periodista Azucena Uresti, reconoció que “fue un exceso retórico y una equivocación” haber llamado “señor” a la diputada Luévano. Posteriormente las diputadas Luévano y García Moreno se disculparon.

8 En la CDMX se estableció el mecanismo legal de cambio de identidad desde junio de 2006, pero había que realizar un juicio. A partir de 2014 basta la voluntad de la persona para modificar el registro. Hasta diciembre de 2022 son 19 entidades federativas con esa ley.

de emociones tóxicas -aversión, asco, miedo- que alientan prácticas discriminatorias y excluyentes, incluso criminales, como los linchamientos y transfemicidios. La politóloga Wendy Brown (2006) dedica todo un libro a analizar el problema de cómo “regular la aversión”, y una de sus conclusiones coincide con lo que Marcuse (1969) señaló respecto a lo imprescindible que es desarrollar una verdadera tolerancia respetuosa, distinta a la “tolerancia represiva” que él criticó hace medio siglo.

El conocimiento acerca de qué nos hace sentirnos “mujer” u “hombre” es fundamental para desarmar la discriminación, la exclusión y el linchamiento que viven, no solo las personas *trans*, sino muchas otras personas que no se ajustan a los mandatos de la feminidad y la masculinidad. En ese sentido me parece relevante la apreciación que hace Daniel Innerarity acerca de que “El conocimiento, más que un medio para saber, es un instrumento para convivir” (2011:11). El conocimiento que ofrecen las ciencias sociales respecto a la identidad es el de que el ser humano construye socialmente su sentido de quién es, básicamente a partir de la existencia en el discurso público de “etiquetas” que designan ciertas “clases” de personas (Appiah 2007).

En el orden simbólico la diferencia sexual ha sido la matriz para designar la clase a la que se pertenece y en cada cultura se han establecido características y pautas de conducta asociadas a dicha clase. Todas las investigaciones antropológicas sobre distintos sistemas simbólicos en diversas partes del mundo muestran que los seres humanos toman el dimorfismo sexual como una base para construir sus identidades culturales. Sin embargo, existe un número de sociedades que clasifica a ciertas personas como pertenecientes a una tercera y cuarta categoría.<sup>9</sup> A partir de las etiquetas que existen en su sociedad, en cada persona se da un proceso de elaboración de su propia identidad con los elementos que tiene al alcance (identidad internamente construida) mientras las demás personas se hacen una idea de ella (identidad externamente imputada) (Giménez 2002). Hay discrepancias y desfases entre la “autoidentidad” y la “exoidentidad” (la que se asigna por los demás) y justamente el conflicto *trans* radica en que la identidad que se percibe internamente choca con la identidad externamente imputada.

---

9 La bibliografía al respecto es muy amplia. Para un panorama mundial véase Herdt 1994; Roscoe 1998; Nanda 2000; Namaste 2005. Para México, el caso más conocido es el de los *muxes* de Oaxaca y pueden consultarse Bennholt-Thomsen 1997, Miano Borusso 2002, Gómez Suárez y Miano Borusso 2006, Flores Martos 2010 y Mirandé 2012, entre otros.

Lo que no se suele tomar en cuenta es que en el proceso inconsciente de internalización de las etiquetas, interfieren eso que Robert Stoller califica de “fuerzas mudas” (1975:291), que tienen que ver con el deseo de la madre y del padre: lo que esperan de la criatura, lo que proyectan sobre ella, los mensajes silenciosos que le envían. La criatura no “absorbe” tal cual los indicios psíquicos de los cuidadores principales, sino que los reelabora de manera compleja durante su proceso de individuación. Así, la criatura acaba asumiendo una etiqueta determinada, ante todo, porque su entorno se lo transmite, o sea, porque quienes la cuidan y la rodean se lo significan a través de innumerables gestos de comportamiento y matices discursivos, con los cuales transmiten su deseo de que sea una niña o un niño. Jean Laplanche (1989) también plantea que la criatura, desde que nace, recibe mensajes verbales y no verbales de sus cuidadores, mensajes que no está equipada para manejar adecuadamente o para comprender emocionalmente, y que son mensajes que requieren un trabajo psíquico de traducción. Laplanche enfatiza el hecho de que los cuidadores transmiten mucho más de lo que pretenden conscientemente, y que dichos mensajes son, al mismo tiempo, excitantes y mistificadores, de ahí que los califique de “mensajes enigmáticos”. En ese proceso las representaciones se mezclan con las pulsiones, y se establecen contigüidades, condensaciones y desplazamientos de sentido, y el “mensaje enigmático” desata asociaciones imaginarias en la criatura. Tales señalamientos psicoanalíticos resultan pistas muy iluminadoras respecto a la construcción de una imagen inconsciente del cuerpo y ayudan a comprender algo de la estructuración de la identidad de género.

Lo que nos constituye a los seres humanos son tres dimensiones distintas: la biológica (cromosomas, hormonas, anatomía); la social (cultura, creencias, prescripciones sociales, usos y costumbres); y la psíquica (pulsiones, imaginarios, inconsciente). Hoy en día, en campos disciplinarios como la biología, la antropología y el psicoanálisis se hacen nuevas precisiones sobre la variabilidad humana que rebasan la diferenciación binaria, lo que hace que la tradicional clasificación de hembras y machos resulte imprecisa a la luz del conocimiento actualizado. Al revisar la creencia acerca de que el dimorfismo sexual determina la identidad no solo se desconoce la realidad psíquica, sino que también se ignora la variabilidad biológica. Un ejemplo elocuente es el caso de la intersexualidad. Las personas intersexuadas, o sea, personas en las que la genitalidad es ambigua y plantea dificultades para clasificar a la criatura

como hembra o macho, estadísticamente representan una cantidad ínfima de seres humanos.<sup>10</sup> Sin embargo, su existencia visibiliza el peso que tiene el orden simbólico, que ha llevado a que se cometa la barbaridad de tratar de “ajustarlos” al modelo binario con cirugías innecesarias, y en ocasiones incapacitantes (Kessler 1998; Dreger 1999; Fausto-Sterling 2000). De ahí que, pese a su escasa relevancia estadística, en el debate acerca de “la diferencia sexual” se suele tomar en cuenta la intersexualidad para poner en evidencia el potente carácter simbólico del dimorfismo binario. El problema radica, como bien señaló el psicoanalista Gerardo Pasqualini, en que “todo lo que adquiere significado tiende a idealizarse y ahí se fijan los conceptos” (2014:25). El dimorfismo ha adquirido un significado que se ha idealizado, y que transmite la creencia de que hay solo dos “clases” de personas. Esta idealización nutre la creencia que sigue reduciendo la condición humana a dos dimensiones: mente y cuerpo, sin registrar el psiquismo.

Algo básico a comprender del psiquismo es que el Yo, que es la instancia donde confluyen el cuerpo, la cultura y la *psique*, carece de una esencia. El Yo, no está predeterminado sino que se va constituyendo dentro de las estructuras del lenguaje y su desarrollo está amarrado a un mundo de sensaciones, imágenes y representaciones (Nasio 2008). El Yo, como el portador de la pulsión, es la instancia de la individualidad que, para construirse como tal, requiere al Otro para identificarse, incluso rechazándolo. Así, paulatinamente se asume “mujer” u “hombre”, y dicho proceso es alimentado por cuestiones que no son decididas de manera autónoma por el sujeto, ya que le son impuestas tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por prescripciones sociales de un orden cultural, o sea, por la ley social. Así, pese a que los discursos dominantes (entre los destacan el *género* y sus mandatos)

---

10 La condición intersexuada se expresa en los niveles cromosómicos, genitales, gonadales u hormonales. Esto conduce a variaciones que pueden incluir la presencia simultánea de ovarios y testículos, genitales ambiguos y otras cuestiones atípicas. Existe una discrepancia acerca del porcentaje de personas intersexuadas. Según Fausto Sterling es del 1.7%, (o sea, que habría 17 casos de intersexualidad por 1000 habitantes), pero otros autores no consideran que cinco categorías (LOCAH, agenesis vaginal, síntoma de Turner, síntoma de Klinefelter y otros aneuploides no XX y no XY) que ella incluye dentro de su clasificación sean “intersexualidad”. De ahí que para Leonard Sax la incidencia de la intersexualidad sea casi 100 veces más baja: 0.018. Por otra parte Carrie Hull también discrepa de la cifra de Fausto-Sterling, aunque plantea una cifra mayor que la de 0.018 de Sax; la que Hull plantea es 0.373%. Véanse Fausto Sterling 2000, Sax 2002 y Hull 2003. Para el caso de la intersexualidad en México, véase Alcántara 2012.

condicionan la autopercepción del sujeto, no la determinan totalmente justo porque existen el deseo, la fantasía, el inconsciente. Una parte del Yo escapa a la determinación social y a las formaciones discursivas del orden hegemónico, y así el Yo que surge es imaginario, aunque esté armado a partir de representaciones culturales (Castoriadis 1975). Françoise Dolto (1986) señala que nuestro Yo, que es el sentimiento de ser una misma, está compuesto por dos imágenes corporales diferentes pero indisolubles: una imagen psíquica, que ella llama “imagen inconsciente del cuerpo” y otra, la imagen que nos devuelve el espejo. Cuando estas dos imágenes no coinciden, hay angustia y sufrimiento.

A la mayoría de las personas se nos dificulta comprender el proceso de identificación que ocurre de manera inconsciente. La función que permite identificarnos en sentido psicoanalítico (y que cala mucho más hondo que cuando decimos que nos identificamos con tal pensador o tal idea) hace que la socialización del ser humano nos lleve a ser portadores de discursos de los que no somos conscientes y, de manera más radical aún, hemos de reconocer que la eficacia de esta función reside exactamente ahí, en que no se trata de la consciencia ni de la intencionalidad consciente. Curiosamente Bourdieu, aunque no se refiere precisamente al campo psicoanalítico, dice algo similar sobre los actores sociales, que son los portadores de un discurso que no es del todo propio o, en todo caso, que seguro no es individual. Bourdieu (1991, 1997) aclara mucho cuando dice que las prácticas tienen su propia lógica y su forma particular de transmitir sentidos. Lo que me interesa plantear aquí es que la variabilidad de las expresiones identitarias no se esclarece con la perspectiva constructivista, que se centra en los procesos de socialización y aprendizaje; además, no hay que olvidar que los procesos de socialización son en gran parte inconscientes, en comparación con los aprendizajes, a los que se puede acceder voluntariamente.

Así, comprender el proceso de constitución del Yo, implica asumir que el Yo es producido no solo por el discurso cultural sino también imaginariamente, en el psiquismo de los seres humanos. Para discernir el proceso identificatorio también habría que entender lo que, en sentido psicoanalítico, es el anclaje pulsional de las representaciones humanas. Piera Aulagnier (2007) considera que justamente en el psiquismo es donde puede advenir lo representable, y ve al *espacio* intersubjetivo como aquel donde el sujeto se constituye. Sin embargo, esto rara vez es tomado en cuenta por el pensamiento no psicoanalítico, por lo cual tampoco se entiende el sentido

del concepto de represión que, según André Green representa “el verdadero punto de partida del pensamiento psicoanalítico en Freud” (1995:158). La represión se suele pensar como una acción que consiste en contener, detener o castigar, frecuentemente con violencia, actuaciones políticas o sociales, mientras que en la conceptualización psicoanalítica lo reprimido es lo que se relega al inconsciente. Pero hay que tener presente que el sujeto bio-psico-social es un “todo” integrado, y que ilusoriamente separamos sus distintas dimensiones para analizar sus dinámicas específicas.

En la identidad del sujeto se funden psiquismo y cultura; ahí están presentes desde la herida psíquica de la castración simbólica hasta los *habitus* y estereotipos culturales, mezclados con las emociones provocadas por los vínculos familiares, muchos de ellos conflictivos, junto con vivencias relativas a la ubicación social (clase social, etnia, edad, etc.). A diferencia de una perspectiva estructuralista, estos elementos no forman de por sí una estructura, ni tampoco son un mero aglomerado, y las conexiones entre ellos son cambiantes. Y aunque el sujeto está inmerso en un proceso constante de construcción identitaria, todos los elementos constitutivos de su identidad no surgen simultáneamente ni operan de manera similar; es crucial la temporalidad del descubrimiento de la diferencia sexual, que suele darse a muy temprana edad. Este descubrimiento posicionará psíquicamente al sujeto de un lado o del otro de la diferencia sexual, independientemente del dato de su cuerpo por el cual ha sido clasificado como perteneciente a cierta “clase”. Este posicionamiento psíquico es uno de los procesos estructurantes de la identidad y el conflicto se instala cuando no hay concordancia entre lo que el sujeto se siente ser y lo que quienes lo rodean le dicen que es.

La identidad, y obvio que también la identidad *trans*, es resultado de una elaboración psíquica y también es resultado de un proceso de subjetivación en el que inciden las condiciones sociohistóricas contemporáneas. La manera en la cual muchos sujetos se conciben a sí mismos, su forma de ser, de pensar y de comportarse, está impactada, alentada y determinada tanto por las dinámicas afectivas que los vinculan con sus seres significativos así como por su cultura, su lugar social y el momento histórico que les tocó vivir. Las crisis contemporáneas, los productos culturales, los avances tecnológicos y las transformaciones en las relaciones de género son elementos fundamentales en las producciones actuales de subjetividad y, en especial, en el surgimiento de esas identidades *trans*, no binarias, fluidas, disidentes. Silvia Bleichmar (2003) ha dicho que “subjetividad”

es un concepto sociológico más que psicoanalítico, sin embargo muchos psicoanalistas lo utilizan, como Diana Kordon y Lucila Edelman, quienes dicen:

“La producción de subjetividad hace al modo en el cual las sociedades y las culturas (las condiciones materiales de existencia, las relaciones sociales, las prácticas colectivas, los discursos hegemónicos y contrahegemónicos, el arte, la tecnología, las comunicaciones) determinan las formas con las cuales se constituyen sujetos plausibles de integrarse a sistemas que les otorgan un lugar que les garantiza la pertenencia. Cada periodo histórico promueve modelos y contenidos específicos, así como determina el carácter de las instituciones. Por lo tanto, la subjetividad tiene un carácter histórico-social” (2018:70).

Estas psicoanalistas hablan de la “existencia de una crisis sostenida de las grandes matrices de simbolización, de las referencias de significaciones y sentidos, que afectan a los procesos de socialización y replantean las identidades individuales y colectivas” (2018:95). El neoliberalismo, como una racionalidad abarcadora (Brown 1995), hace que el impacto de sus procesos (precarización y vulnerabilidad) produzca efectos psicosociales, que también generan transformaciones en las identidades. Aunque se ha documentado la existencia de personas *trans* en distintas épocas históricas,<sup>11</sup> el contexto actual ha multiplicado y visibilizado su presencia. Todas las personas estamos atravesadas por la subjetividad social, y el creciente fenómeno de aumento de identidades *trans* está mostrando un proceso de subjetivación generado en un contexto donde se llevan a cabo trasplantes de órganos, técnicas de procreación asistida, protocolos de hormonas y, cada vez con mayor frecuencia, todo tipo de cirugías estéticas (no solo las

---

11 Vale la pena recordar que existen registrados casos muy antiguos, como el del emperador romano Marcus Aurelius Antoninus, mejor conocido como Heliogábalo. Nacido en el siglo III de la era cristiana, este emperador ofreció la mitad del Imperio Romano al médico que pudiera convertirlo en mujer o equiparlo con genitales femeninos. Aunque estuvo desposado varias veces (se cree que sus matrimonios fueron sin relaciones sexuales, pues no tuvo descendencia), el gran amor de su vida fue el conductor de carrozas Heriocles, un esclavo de quien se enamoró por su belleza y a quien llevó a su palacio. El emperador, que realizó un contrato matrimonial con él, se vestía como mujer, se hacía llamar en femenino y decía que él era la reina de Heriocles. John Stuart Hay dice que autores como Lampridius señalan que Heliogábalo tenía las virtudes y la mente de una mujer, y que su feminidad disgustaba a la viril Roma. Ver Hay 1975.

de nariz y pechos). Y en este contexto también las personas *trans* desean acceder a hormonaciones y cirugías.

Así como los dogmas religiosos han sido – y siguen siendo- uno de los principales obstáculos para una convivencia respetuosa en el pluralismo, igual ocurre con los dogmas culturales. A esto se suma la evolución del capitalismo y su potencia de la comunicación globalizada que fomenta esa forma de individualismo contemporáneo que hace que millones de personas tengan su libido vuelta hacia su propio Yo<sup>12</sup>. Pero no obstante las transformaciones provocadas por el neoliberalismo, en el orden simbólico siguen siendo hegemónicas las dos figuras prototípicas: “mujer” y “hombre”. Así, es frecuente que en los debates sobre las mujeres *trans* se siga interpretando la anatomía como una “esencia” y se reitere el argumento del “dimorfismo sexual como la identidad “natural”. Existe gran dificultad para aceptar que la identidad de los seres humanos no es producto de nuestro sexo, sino de que nos constituimos identitariamente por un proceso psíquico que se realiza en buena parte fuera de la conciencia y de la racionalidad.

Un problema fundamental es la simplificación conceptual que reduce la complejidad de los procesos identitarios al mero dimorfismo biológico, con lo cual amplios sectores sociales tienen serias dificultades para admitir estados intermedios entre los seres humanos, estados mixtos o incluso estados con una identidad provisoria. Además, la simplificación alienta formas de agresión, discriminación y crueldad contra quienes se salen de la norma. O sea, las reacciones transfóbicas de muchas personas surgen no solo por la carencia de un verdadero respeto a los derechos humanos o por el miedo a la otredad, sino que también nacen de conceptualizaciones erróneas. De ahí la importancia de realizar una actualización conceptual y, mucho más importante, llevar a cabo una radical renovación interpretativa, tipo la que hace Pierre Bourdieu, cuando analiza la ruptura de los sistemas de conceptualización y clasificación. Bourdieu señala que las provocaciones subversivas de los movimientos feminista y homosexual son fuentes de revoluciones simbólicas de gran alcance: “capaces de trastocar las estructuras más profundas del orden social, como las familiares, mediante la transformación de los principios de división fundamentales de la visión

---

12 Varios autores han analizado esas expresiones individualistas, calificándolas de exhibicionistas, narcisistas y egoístas, Véase Debord 1967; Lyotard 1979; Lipovetsky 1983; Lasch 1991; Giddens 1992 y 2000; Beck y Beck-Gernsheim 2003.

del mundo (como la oposición masculino/femenino) y el cuestionamiento correlativo de las evidencias del sentido común” (1999:140).

Sí, las identidades no binarias y disidentes trastocan un principio fundamental de la visión del mundo -el que plantea que las hembras se convierten en “mujeres” y los machos, en “hombres”- y así cuestionan el sistema tradicional de clasificación acerca de quiénes son “mujeres” y quienes “hombres”. La “revolución simbólica” que están impulsando personas de la diversidad sexual e identitaria parece capaz de hacer realidad la aspiración de liberar a todos los seres humanos de los rígidos mandatos de la feminidad y la masculinidad, con sus consiguientes etiquetas identitarias. Tal vez habría que interpretar el surgimiento de esas identidades disidentes como resistencias a los mandatos culturales acerca de “lo propio” de las mujeres” y “lo propio” de los hombres, o sea, claramente como expresiones de lo que Freud nombró el *malestar en la cultura* (1930). Al plantear que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales, Freud destacó el conflicto que generan las exigencias culturales, que oprimen y violentan a muchísimas personas, por lo cual al vivir en sociedad, el Yo renuncia a algo y restringe sus posibilidades de satisfacción: en eso consiste el *malestar en la cultura*. Esa “asombrosa hostilidad a la cultura” (1979:86) hoy se potencia con la amplísima difusión de las representaciones mediáticas, cuyas incitaciones tienen efectos insospechados en el psiquismo de los seres humanos. Cuando Freud habla de “cultura” se refiere a que cualquier conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente. Pero además de que para Freud la cultura es un proceso de sublimación pulsional, que se torna en una prohibición expresa, Phillipe Lacoue-Labarthe y Jean Luc Nancy encuentran que

Para Freud el problema de la cultura nunca es otra cosa que el problema del otro o, para decirlo de manera muy banal (en el registro de esa banalidad en apariencia constante en *El malestar*), es el problema de la coexistencia, y de la coexistencia pacífica con el otro. Por lo tanto no es *un* problema político, porque no es seguro que *la* política se plantee ese problema, o que se plantee otra cosa que eso mismo. Pero ciertamente se trata del problema de *lo* político, es decir, aquel a propósito del cual lo político comienza a constituir un problema... (2014:15).

Nuestro actual *malestar en la cultura* tiene que ver con todo lo que Freud lúcidamente señaló en relación a que los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y que la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales. Desde tal perspectiva, parecería que el conflicto cultural que se ha ido desarrollando en torno a las mujeres *trans* es, en el fondo, el de cómo se aborda la otredad. Esto se agudiza hoy en día por los profundos cambios tecnofarmacológicos que ha provocado el neoliberalismo en la vida contemporánea, que han alentado la creación de nuevos imaginarios y la reformulación de las relaciones entre los sujetos.

Entre los nuevos imaginarios identitarios destaca una complejidad de singularidades cuya resistencia al *malestar en la cultura* está provocando la transformación de ciertos esquemas clasificatorios e interpretativos sobre lo humano. Pese a ello, persiste una narrativa reaccionaria y simplista que califica a dichas identidades como “anti-naturales” o “anormales”. La psicoanalista Joyce McDougall (1996) se pregunta en qué consiste la normalidad de la llamada “gente normal”, y responde desde la convicción de que “ser normal” es una defensa que traba la libertad de pensar. McDougall habla de “la ducha fría de la normalización” (1996:432) que el mundo vierte sobre los seres humanos desde la infancia y señala que éstos sufren “poco a poco el efecto normalizador del entorno, con sus ideales e interdicciones” (1996:433). Esta psicoanalista concluye señalando agudamente que a la dificultad de “ser” siempre es posible responder con “una sobre-adaptación al mundo real” (1996:433). Y aunque ella hace un alegato a favor de una cierta “anormalidad”, otros psicoanalistas hablan de patología (Millot 1984) o de delirio (Maldavsky 1998). Sin embargo, ¿qué es lo patológico, lo que se sale de la norma? ¿Y qué es delirar? ¿No hay, en todo caso, otros delirios, mucho más dañinos?

Delirio, fantasía, imaginación, todo tiene que ver con la elaboración psíquica de la auto-representación. Toda actividad psíquica humana está impregnada de fantasías, y la dificultad para cuestionar la normalización expresa también cierta dificultad para crear nuevas simbolizaciones. Castoriadis (1975), que ha reivindicado el flujo incesante de la imaginación, sostiene lo fundamental que es lo imaginario del proceso psíquico de cada sujeto, que no queda encerrado en sí mismo sino que es parte y sustancia de significados sociales compartidos. Además, Freud mismo planteó la inestabilidad de la identidad sexual, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual. En 1937 dijo que: “Algo que es común a ambos sexos ha sido comprimido, en virtud de la diferencia entre los sexos,

en una forma de expresión otra” (1980:251). ¿Qué quiere decir con eso? Que algo que todas las personas compartimos es forzado a tomar una forma en un sexo y otra en otro. Freud continúa: “lo que en ambos casos cae bajo la represión es lo propio del sexo contrario” (1980:252). O sea, podríamos concluir que, de la experiencia humana completa, sólo conocemos dos deformaciones truncadas.

Esta idea de Freud luego la reformulará Edgar Morin al reflexionar sobre la diferencia sexual y las diferencias entre mujeres y hombres.<sup>13</sup> Morin dice que “toda la gama de los bisexuales, homosexuales y transexuales escapa a la alternativa simplificante” (2003:93), y concluye: “cada humano, hombre y mujer, lleva en sí la presencia más o menos sofocada, más o menos fuerte, del otro sexo. Cada cual es en cierta manera hermafrodita. Lleva esta dualidad en su unidad” (2003:94).

La perspectiva de Morin es que la identidad es “polimorfa”, y desde una mirada no estigmatizante ni patologizante se podría formular el dilema de la siguiente manera: ¿cuánto de lo que perdemos de la potencialidad que tenemos del sexo opuesto es una pérdida inevitable, consecuencia trágica del autodesarrollo, del proceso de convertirnos en sujetos sexuados, y cuánto de la pérdida se debe a una polarización rígida de los papeles sexuales, o sea, del *género*? Como bien señala la psicoanalista Leticia Cufre<sup>14</sup>, necesitamos mucho esfuerzo y energía para negar que nosotres también tenemos algo *trans*.

Finalmente, hoy en día, en el variado panorama del feminismo actual, ¿qué implica que cierto grupo de feministas se posicionen como “anti-trans”, reivindiquen la biología y afirmen que la condición de “mujer” radica en el sexo (tener útero) y no en el *género* (asumirse mujer)? No solo es evidente que no toman en cuenta que los cuerpos tienen inconscientes, sino que además, al considerar que el sexo es la condición “natural” que establece la identidad, estas feministas comparten la postura eclesiástica contra la “ideología de género”, con su narrativa lineal y moralizante. Se insertan así, tal vez sin darse cuenta, en la agenda conservadora esencialista del Vaticano y los grupos evangélicos, que repudian a las personas *trans* y abonan a la incomprensión, fortaleciendo también la discriminación y las agresiones.

---

13 En la segunda parte del tomo V de *El Método*, titulada *La identidad individual*, específicamente en el segundo capítulo titulado *La identidad polimorfa*. Ver Morin 2003.

14 Cufre, Leticia, Comunicación personal, 7 de diciembre de 2022.

Tal vez más que inquietarse – o enfurecerse - porque existen mujeres *trans* habría que reflexionar sobre qué significa social y políticamente que cada vez más personas se aparten de los modelos convencionales de ser hombre y ser mujer. O sea, habría que cuestionar los juicios previos, los prejuicios, tal como lo hace Silvia Bleichmar, quien reflexiona sobre el tránsito de creencia a prejuicio. Ella señala que al prejuicio “lo que le da el carácter patológico es su inmovilidad, su imposibilidad de destitución mediante pruebas de realidad teóricas o empíricas” (2007:44). Sí, a las feministas anti-*trans* no les interesa conocer el *corpus* de investigaciones que documentan la construcción identitaria; al contrario, se aferran al prejuicio sobre la “patología” de lo *trans*. Bleichmar plantea que cuando el prejuicio deviene el organizador de la acción, toma un carácter primordialmente anti- ético. Por eso concluye subrayando un asunto cardinal: “El prejuicio es, indudablemente, una excelente coartada psíquica para la elusión de responsabilidades y el ejercicio de la inmoralidad” (2007:45). La tarea que tenemos por delante quienes compartimos el marco interpretativo antiesencialista es mostrar la inmoralidad de la postura trans-excluyente.

### Referencias bibliográficas

- Alcántara, Eva. 2012. *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones, México, UAM-Xochimilco.
- Appiah, Kwame Anthony 2007, *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Aulagnier, Piera 2007. *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim 2003 *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Madrid, Paidós.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika 1997 “Los muxe’s, el tercer sexo” en *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Bidou, Patrice, Jacques Galinier y Bernard Juillerat 1999 « Arguments » en *L’HOMME* 149, número dedicado a *Anthropologie Psychanalytique*, enero-marzo, pp. 7-23.
- Bleichmar, Silvia 2007 “De la creencia al prejuicio” en VERTEX Revista

- Argentina de Psiquiatría, Vol. XVIII, pps. 42-45.
- Bleichmar, Silvia 2003 “Acerca de la subjetividad” Desgrabación de la conferencia realizada en la Facultad de Psicología de Rosario (U.N.R.) por invitación de la Cátedra *EPIS I*, el 30/07/2003.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre 1999 *Meditaciones pascalinas*, Barcelona Anagrama.
- Brown, Wendy 1995 *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, New Jersey, Princeton University Press.. Hay traducción: *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Editorial Lengua de trapo, 2019.
- Brown, Wendy 2006 *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press
- Castoriadis, Cornelius (1990) 1992. “El estado del sujeto hoy” en *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Castoriadis, Cornelius (1975) 2007 *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquet Editores.
- Castoriadis, Cornelius. 2001. “Reflexiones en torno al racismo”, en *debate feminista*, vol. 24, octubre.
- Dreger, Alice Domurat. 1999. *Intersex in the Age of Ethics*. Maryland, University Publishing Group.
- Dolto, Françoise 1986, *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Fausto Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
- Flores Martos, Juan Antonio 2010 “Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán comocuerpos poderosos” en *Anuario de Hojas de Warmi* n\* 15.
- Freud, Sigmund (1930). 1979 “El malestar en la cultura”, *Obras Completas*, tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 65-140.
- Freud, Sigmund. (1937) 1980. “Análisis terminable e interminable”, *Obras Completas*, tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 211-254.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press/Blackwell.
- Giddens, Anthony. 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

- Giménez, Gilberto 2002 “Paradigmas de identidad”. En Aquiles Chihu Amparán [coord.], *Sociología de la identidad*. México: UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Gómez Suárez, Águeda y Marianella Miano Borruso 2006 “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)” en *Gazeta de Antropología*, núm. 22.
- Green, André. 1995. *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris, Editions Odile Jacob.
- Hay, John Stuart 1975 *The Amazing Emperor Heliogabalus*, London, CreateSpace Independent Publishing.
- Herd, Gilbert. 1994. *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books, New York.
- Hull, Carrie L. 2003 “Letter to the Editor” en *American Journal of Human Biology* 15, pp.112-116
- Innerarity, Daniel 2011 *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*, Barcelona, Paidós.
- Kessler, Suzanne J. 1998. *Lessons from the Intersexed*. New Jersey, Rutgers University Press.
- Kordon, Diana y Lucila Edelman 2018 “Acerca de las producciones de subjetividad. Redefiniendo subjetividad y psiquismo” en *Vínculos en crisis. Los grupos y las nuevas subjetividades en la era tecnológica*, Lucila Edelman, Diana Kordon y Carlos Pachuk 2018 Buenos Aires. Lugar editorial, pp. 63-86.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean Luc Nancy 2014 *El pánico político*, Bs As, Palinodia.
- Lamas, Marta. 2002 *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus.
- Lamas, Marta 2016 “Género” en *Léxico de la vida social*, coords. Fernando Castañeda, Laura Baca Olamendi y Alma Imelda Iglesias, México, UNAM, pss. 285-291.
- Lamas, Marta 2017 *Identidad, psiquismo y cultura*. Cuadernos de la Coordinación de Humanidades, México, UNAM.
- Laplanche, Jean 1989. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Lasch, Christopher. 1991 *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Editorial Andrés Bello.
- Le Breton, David. 1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

- Lipovetsky, Gilles. 1983 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Liotard, Jean-Francois (1979) 1984. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Maldavsky, David. 1998. *Casos atípicos. Cuerpos marcados por delirios y números*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Marcuse, Herbert (1969) “Repressive Tolerance” en *A Critique of Pure Tolerance*, Robert Paul Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse, New York, Beacon Press. Hay traducción 2010 *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid, Libros de la catarata.
- McDougall, Joyce. 1996. *Alegato por una cierta anormalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Miano Borruso, Marinella 2002 *Hombre, mujer y muxé en el Itsmo de Tehuantepec*, México, Plaza y Valdés.
- Miller, Barbara Diane (ed.) 1993 *Sex and Gender hierarchies*, Gran Bretaña, Cambridge University Press.
- Millot, Catherine. 1984. *Exsexo. Ensayo sobre el transexualismo*. Argentina, Catálogos Paradiso.
- Mirandé, Alfredo 2012 “The Muxes of Juchitán: A Preliminary Look at Transgender Identity and Acceptance” en *California Western International Law Journal*, vol. 42, núm. 2 pp. 509 -540.
- Morán Breña, Carmen 2021 “Paridad electoral con falsas trans en México” en El País, (15 de mayo de 2021).
- Morin, Edgar. 2003. *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra, Madrid.
- Namaste, Viviane, 2005. *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*. Toronto, Women’s Press, an imprint of Canadian Scholars’ Press Inc.
- Nanda, Serena. 2000. *Gender Diversity. Crosscultural Variations*. Illinois, Waveland Press.
- Nasio, Juan David. 2008. *Mi cuerpo y sus imágenes*, Buenos Aires, Paidós.
- Pasqualini, Gerardo 2014 en “Realidad y verosimilitud” de Janine Puget y Gerardo Pasqualini en *Psicoanálisis*, Vol. XXXVI, núm 1, pp, 9-37.
- Roscoe, Will. 1998. *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*. St. New York, Martin’s Griffin.
- Sax, Leonard 2002 “How Common is Intersex? A Response to Anne Fausto Sterling, en *The Journal of Sex Research*, vol.39, núm. 3, agosto, pp.174-178.

- Stoller, Robert. 1975. *Sex and Gender II: The Transsexual Experiment*, Nueva York Jason Aronson.
- Thompson, Kenneth 2014 *Pánicos morales*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes.
- Turner, Bryan S. 1989. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.