

Una Perspectiva Psicoanalítica de la Identidad de Género

Por: Ignacio Corbalán

Universidad Católica de Santiago del Estero

Resumen

En este artículo se ejerce una lectura del concepto de identidad de género a partir de una perspectiva psicoanalítica lacaniana. Se reúnen los puntos más elementales de lo que ha sido una propia investigación de grado, delimitando el trabajo esencialmente a partir de tres nociones de la doctrina analítica: identificación, sexuación y semblante.

El camino que se recorre comienza con el abordaje del concepto de identidad de género y algunas ideas que forman parte del campo de los estudios de género pero que son menester distinguir. Se continúa con una caracterización histórica y conceptual de la noción de identidad y se la confronta con la de identificación. Además, se sitúa el concepto de semblante en su particularidad como concepto psicoanalítico y el modo en el que puede resultar útil para pensar la identidad de género. Y, por último, se trabaja el concepto de sexuación a la vista del modo en el que se ha abstraído la diferencia sexual en psicoanálisis, considerando que aquel se trata de un concepto que ha sido propuesto por Lacan para ir más allá de la teoría edípica freudiana.

El abordaje de estas ideas se establece con el fin de confeccionar una lectura del concepto de identidad de género, y con el anhelo de permitir intelecciones que den luz a su consideración en la actualidad.

Palabras clave

identidad de género, semblante, sexuación.

RECIBIDO 22 DE NOVIEMBRE DE 2023 | EVALUADO 20 DE MAYO DE 2024 | PUBLICADO 27 DE JUNIO DE 2024



Abstract

In this article, a reading of the concept of gender identity is made from a Lacanian psychoanalytic perspective. It gathers the most elementary points of what has been my undergraduate research, delimiting the work essentially from three notions of the analytic doctrine: identification, sexualization and semblant.

The path that is traversed begins with the approach to the concept of gender identity and some ideas that are part of the field of gender studies but that need to be distinguished. It continues with an historical and conceptual characterization of the notion of identity and confronts it with that of identification. In addition, the concept of semblant is situated in its particularity as a psychoanalytic concept and the way in which it can be useful to think about gender identity. And, finally, the concept of sexualization is settled on in the way in which sexual difference has been conceptualized in psychoanalysis, both in Freud and Lacan.

The approach to these ideas is established with the aim of making a reading of the concept of gender identity, and with the desire to enable insights that shed light on its consideration today.

Keywords

gender identity, semblant, sexualization.

En el presente artículo se ha propuesto abordar los aportes de la teoría psicoanalítica lacaniana en torno al concepto de identidad de género. Para ello se desarrollarán los conceptos de identificación, sexualización y semblante con la intención de establecer con ellos una lectura particular de dicho concepto, tal como está planteado en la actualidad. Con esta lectura se pretende finalmente establecer convergencias y divergencias que atañan a la perspectiva propia del psicoanálisis y la de los estudios de género.

Antes, parece necesario comunicar que la propuesta no supone una superación de lo elucubrado ya por los estudios de género, sino más bien una apuesta a engendrar una conversación entre disciplinas.

A partir de un diseño de investigación bibliográfico, el objetivo reside, entonces, en una lectura de la identidad de género a partir de los conceptos de identificación, sexualización y semblante. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de esta elección? La época lo solicita. Este trabajo surge como respuesta al desarrollo actual de un abanico reciente de presentación de identidades: una proliferación de ellas, y esta bien puede ser entendida como fruto de la caída del Nombre del Padre y los significantes amos que solían funcionar, ordenando, en líneas generales, el conjunto de identificaciones (Miller y Laurent, 2005). Esto va de la mano con el auge de los discursos que reivindicaban a los grupos disidentes que suelen estar abonados a un movimiento centrípeto en razón de considerarse conjuntos disminuidos social, económica y políticamente, y que relucen muy a menudo bajo la rúbrica del feminismo o la comunidad LGBTIQ (lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales, queer). Esta encrucijada necesariamente pone en jaque a la identidad de género, particularmente a la manera en la que funcionaba, sin fisuras, como una identidad naturalizada.

Ahora bien, respecto a los antecedentes de la temática, vale la pena rescatar, antes que nada, trabajos de Freud, quien, naturalmente no ha incursionado sobre el tema de la identidad de género como tal, pero ha discurrido largo y tendido sobre el tema de la identidad (y la identificación) y la diferencia sexual; aportes que permiten comprender y distinguir hasta qué punto el vienés asomaba su interés sobre ideas muy próximas al género. Por el lado de Lacan, cabe la misma puntación, haciendo la salvedad de hallar en su obra una mención expresa a la identidad de género. Dentro de dicho

margen es posible ubicar en Freud: Tres ensayos para una teoría sexual (1905); La organización genital infantil (1923); Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica (1925); Sobre la sexualidad femenina (1931). Y algunos textos lacanianos pertinentes: Los seminarios 18 y 20 [De un discurso que no fuera del semblante (1971) y Aun (1972-1973)]; El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949), entre otros. Así también es necesario destacar El género en disputa (2000), de Judith Butler; Le sujet lacanien, un « Je » sans identité (2019), de Clotilde Leguil; Lacan y los gender studies (2013), de Fabián Fajnwaks; Santiago Peidro, quien en la última década ha establecido un interesante cruce entre el psicoanálisis y los estudios de género; El lapsus del sexo (2017), de Gustavo Dessal; Teoría Queer y Psicoanálisis (2004), de Javier Sáez; El cuerpo, identidad de género, sexualización (2013), de Gabriela Triveño, y La feminidad como máscara (1929), de Joan Rivière, entre otros.

Ahora bien, a la investigación le interesa particularmente el modo en el que se determinan las categorías con las que ha de señalarse y comprenderse la identidad de género. Evidentemente no se trata de una empresa de nimios encargos: incluye la indagación sobre un saber tautológico sobre sí, ya que aparenta depender —en una suerte de levantamiento autónomo— solo de la consideración consciente y voluntaria, dando por sentada la existencia de un sujeto sin fisura en su propia percepción, que se conoce y no precisa más evidencia que su sentir, eximiendo la posibilidad de una parcela humana indescifrable. ¿Qué tan legítima es la soberanía de la identidad y cuáles son sus orígenes? Es merecida la intrusión de una lectura de otro orden, uno que contemple los lugares inaccesibles pero presentes del ser hablante, el de la lógica del inconsciente. El psicoanálisis, así, entendido como un ejercicio de lectura, permite escarbar en un más allá del sentido, un origen prehistórico que ha sabido demarcar el devenir de los seres sexuados. Resulta entonces de especial interés ubicar la especificidad de la mirada psicoanalítica, teniendo en cuenta sus alcances referentes al estudio de las identificaciones y lo concerniente a la sexualización: la pregunta por el género, la pregunta por el ser mujer y ser hombre.

La emergencia de este estudio no es casual, cabe suponer que la caída del Padre y los significantes amo, antes guías, puedan

haber participado de manera preponderante, hoy, en el interés por lo masculino y lo femenino (Peidro, 2013); sus derechos y reverses, sus conflictos y desarreglos; aquellas áreas grises de entremezcla y disidencia.

¿Por qué emergente? Porque la identidad de género se trata de un objeto de estudio muy particular; abarca una variedad de elementos que también merecen ser estudiados en detalle; y porque ha sido motivo de conflicto, no solo cuando atañe a la experiencia subjetiva sino también cuando de relaciones humanas se trata. Emerge la necesidad de su estudio cuando viran los valores de la «naturaleza sexual» (interesante oxímoron, por cierto); se vuelven notorias diferentes maneras de vivir y comportar el género, diversos modos de vivir y entender la sexualidad y la identidad.

Así las cosas, parece posible identificar una argumentación de carácter culturalista cuando se remite al concepto de identidad de género. Por otro lado, el loable aporte freudiano consistió en subvertir la comprensión de la noción de sexualidad; este hecho no fue sin dejar huellas. Del mismo modo impactó la contribución lacaniana, alterando e innovando la concepción que se sostenía del sujeto y el conjunto de sus avatares hasta ese momento. De aquí que quepa preguntarse —tal como lo hace Dessal (2017) cuando se refiere al «proyecto transgénero»— si la identidad de género, tal y como es planteada en la actualidad, se encuentra o no abonada al inconsciente. Más precisamente: ¿qué lectura del concepto de identidad de género es posible confeccionar cuando es examinado a partir de la lógica del sujeto del inconsciente?

Identidad de Género: Origen y Conceptualización

Ahora bien, el concepto de género tiene su origen con las elucubraciones de John Money en 1955, y había sido postulado como un sistema psicologizante (Klein, 2002), es decir, caracterizado como un fenómeno de orden psicológico, y en esa definición, contrastándolo con el orden anatómico. Pero, por otro lado, también se encontró con la necesidad de incluir otros dos conceptos a su investigación: el de «rol de género», y el de «identidad de género».

El primero fue propuesto como el conjunto de directrices culturales a las que se les presta deferencia y que delimitan socialmente los comportamientos propios de un hombre y una mujer. El segundo resultó, en parte, del llamado de atención que le provocaron a Money los niños afeminados (sissy boys) —no necesariamente intersexuales—, y en los que notaba cierta incongruencia entre sus comportamientos (su ser), y el rol de género que tenían asignado (Klein, 2002). Es decir, niños que habían nacido con sexo masculino y en los que regiría el rol de género masculino, pero sin embargo, mostraron —a ojos de Money— características comportamentales propiamente femeninas.

Sin embargo, a pesar de haber construido estos conceptos, —rol e identidad de género— como fenómenos diferentes al sexo, entendía que no constituían sino las dos caras de una misma moneda. De hecho, el mismo Money acuñó para su definición la expresión «rol/identidad», lo que comunicaba que el rol se compone de los usos cotidianos e históricos en relación con un lugar definido y establecido a través del tiempo como el de hombre o mujer; y la identidad pasaba a ser el sentimiento unificado, personal y permanente de aquel (Tubert, 2012). Otro de los conceptos con los que vale la pena distinguir a la identidad de género es el de identidad sexual. Esta «incluye la manera como la persona se identifica como hombre o mujer, o como una combinación de ambos, y la orientación sexual de la persona» (OPS y OMS, 2000, p. 7). Cabe indicar también, y, por lo tanto, que esta última, la orientación, refiere a «la organización específica del erotismo y/o el vínculo emocional de un individuo en relación al género de la pareja involucrada en la actividad sexual» (OPS y OMS, 2000, p. 7). Así, es posible distinguir a las claras que la identidad de género no incluye en ningún caso cualquier cosa del orden de la orientación sexual. O sea, no atañe al deseo, sino al ser.

Este ha sido, entonces, el momento de aparición y distinción del concepto de identidad de género. Sin embargo, ha de considerarse un conjunto de autores que vienen muy a cuento a la hora de pensar esta cuestión. El concepto es también hoy un efecto, indudablemente, de más de una mirada, y de necesidades teóricas que venían conglomérándose principalmente durante el siglo XX. Entre estos autores que han contribuido de algún u otro modo a la discusión puede nombrarse a Simone de Beauvoir (2015), y su idea de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo. Por otro lado, también, cabe mencionar a la estadounidense Carol Hanisch (2016), y su máxima: lo personal es político. También es menester sumar a la discusión a Michel Foucault, quien, a partir de su holgada obra pone en discusión la disyunción individuo/sociedad y coopera con su perspectiva biopolítica: el sujeto está inmerso y es efecto también de las relaciones de poder que operan con marcado disimulo. Dirá que «el 'hecho discursivo' global, la 'puesta en discurso' (...) el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales» (Foucault, 2014, p. 17). Y el quid está en esto último. Si bien la pretensión del filósofo aquí es ubicar «las formas», indica ya que existe una relación entre «el hecho discursivo global» y las «conductas individuales». Esta idea es uno de los constituyentes de sus fundamentos. Una alusión muy clara se encuentra en *Las palabras y las cosas*, de 1966, donde a partir de un título bastante referencial, ilustra el mismo movimiento: los discursos hegemónicos definen las bases de la verdad de una época (Foucault, 1968). Claro que de esta forma también se adentra de alguna manera a intercambiar argumentos de orden epistemológico: la verdad no es unívoca. Se trata de una construcción y depende del registro discursivo imperante. Es justamente lo que demuestra el destacable giro que toma cuando indica que la sexualidad no está reprimida en la modernidad, sino más bien regulada, lindada, normativizada por el discurso engendrado en lo que llamó *scientia sexualis*. Se podría decir, de otro modo, que no es la prohibición lo que regia, sino más bien la definición; es decir, existía un logos que imprimía límites a aquello que es y aquello que no es normal en torno a la sexualidad. Así es que incluye a disciplinas como la medicina y el psicoanálisis —las «ciencias de la sexualidad»—, como roles protagonistas en esta encrucijada (Foucault, 2014).

Luego, es Judith Butler quien podría ser considerada de algún modo una heredera del pensamiento de estos últimos tres autores. Se inscribe junto con Foucault en la vertiente del constructivismo social y fundamenta sus ideas a partir de su teoría de la performatividad, dada a conocer, entre otros textos, en *Actos performativos y constitución del género* (1988) y *El género en disputa* (1990).

Ahora bien, Butler entiende al género como «la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser» (Butler, 2007, p. 98). Esencialmente, entonces, estas repeticiones son las medidas que toman los comportamientos de cada uno de los géneros y se establecen como la verdad de cada uno de ellos, a través de un proceso de normativización.

Por otro lado, pero no sin guardar estricta intimidad con este concepto, propone pensar a la identidad de género como «una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imitaciones y que, de forma conjunta, crean la ilusión de un yo primario e interno con género» (Butler, 2007, p. 270).

Butler afirma que existe una «dimensión construida y performativa del género» (Butler, 2007, p. 27). En cuanto a la primera, lo teoriza de manera muy similar a la que lo había hecho Foucault (2014) con relación a la sexualidad. En cuanto a la segunda, el género, y la identidad que se confecciona a partir de él, para Butler terminan por ser establecidos esencialmente en el registro de los actos, en una palabra: de la performance. Teniendo en cuenta este concepto, Butler (2007) indica que el «género no es sustantivo, ni tampoco es un

conjunto de atributos vagos, porque (...) el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género (p. 84). Y agrega que "el género es siempre un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción (...) el hacer es todo" (Butler, 2007, p. 84-85). Evidentemente la cuestión queda establecida preponderantemente en el registro de la performatividad, y eso le permite a Butler (2007) afirmar que "no existe identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer¹, son resultado de esta" (p. 85).

¿Identidad o identificación?

Ahora bien, el horizonte de esta investigación se ha propuesto estudiar la identidad de género desde el psicoanálisis, aunque ello pueda traer inconvenientes. ¿Por qué? Porque la identidad no se trata técnicamente de un concepto del corpus psicoanalítico. Una alternativa posible para este estudio, entonces, reside en la noción de identificación, vernácula del psicoanálisis.

Este concepto tiene su origen en Freud (1992c), y definida de manera precisa como "la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva" (p. 99) mediante la cual "se aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro tomado como «modelo»" (p. 100). De esta manera, el yo comprende dos características no poco cruciales: está configurado, es decir, su figura es producto de un proceso anterior que la detenta; y, por otro lado, esta configuración se instituye en función de la imagen de otro, fuente de la identificación. Bien, desde aquí también es necesario nombrar una afirmación de Freud (1992c) que parece venir mucho más a cuento: "El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él (...) toma al padre como su ideal (p. 99)". Si bien en este enunciado se refiere al varoncito, deja claro más tarde que la identificación es un proceso que ocurre también en mujeres. Pero no solo eso, concluye que la identificación (ya se trate de un sujeto masculino o femenino) puede engendrarse en relación con el padre o la madre². Esto es posible debido al carácter ambivalente —por vía del amor o del odio— que puede presentar dicho proceso: una identificación al objeto o una identificación procedente de la voluntad hostil de sustitución (por ejemplo, de una niña pequeña a su madre) (Freud, 1992c).

Dicho autor afirma también que existe otro tipo de identificación, desligada de la relación de objeto. Esta se desprende de cierto nexo (o comunidad) necesario que funciona de denominador común y permite al sujeto una identificación tanto más efectiva cuanto más significativa sea la comunidad de la que parte (Freud, 1992c).

Además, afirma que durante el complejo de Edipo "las elecciones de objeto que corresponden a los primeros períodos sexuales y atañen a padre y madre parecen tener su desenlace, si el ciclo es normal, en una identificación de esa clase, reforzando de ese modo la identificación primaria" (Freud, 1992d, p. 33). Aquí, con «una identificación de esa clase», Freud se está refiriendo a la idea de que, en el desenlace del complejo de Edipo, las identificaciones funcionan a modo de relevamiento —una suerte de sublimación— de las investiduras de objeto resignadas. En consecuencia, "tal sustitución participa en considerable medida en la conformación del yo, y contribuye esencialmente, a producir lo que se denomina su carácter" (Freud, 1992d, p. 30-31). Así "en la diversa intensidad con que se acúen sendas identificaciones se espejará la desigualdad de ambas disposiciones sexuales" (Freud, 1992d, p. 35) para cada sujeto. Es decir, para cada uno, la identificación con padre y madre

difiere en intensidad y provoca, por ello, identificaciones en diferente grado con lo masculino y lo femenino.

En último término, Freud afirma que este procedimiento de identificación se instituye en tanto se concluye el complejo de Edipo, y de este modo se conforma la instancia que denomina como «Ideal del yo», y que entiende como una parte inconsciente del yo (Freud, 1992d). Es en este punto donde se podría aislar lo masculino y lo femenino como productos de una identificación inconsciente. Esto es, además, pasible de ser enmarcado en la aseveración freudiana de la existencia de identificaciones —además de con los padres— con personas modelo que incluyen también educadores y otras del medio social (Freud, 1991a).

Queda claro que la identificación se construye no solo a partir de las figuras más próximas del niño sino además de aquellas que vienen agenciadas por voces de la sociedad en su conjunto. Esta presencia será clave para la formación del yo, pues, pasará a formar parte del Ideal del yo, funcionando de manera tal que observe y critique constantemente las acciones del sujeto (Freud, 1992b).

El rol de la presencia de las voces de la sociedad que propone Freud no parece encontrarse demasiado lejos de la importancia que adjudican los estudios de género cuando deciden tratar al sujeto desde el marco de un construccionismo social. Lo que es de notar es que tanto Freud como Butler, introducen algún tipo de alteridad (los estereotipos reproducidos en los medios, las voces de la sociedad en su conjunto ...) como un verdadero artífice implicado en la formación del yo. Es incluso digno de atención el gesto de Freud de afirmar que el Ideal del yo, que —de nuevo— juega un papel muy importante en la formación del yo, es una instancia "impuesta desde fuera" (Freud, 1992b, p. 96). Mas al poner énfasis en la diferenciación de la identificación de la simple imitación, atribuye a la primera condiciones inconscientes (Mazzuca, 2004); es ahí donde radica una diferencia cualitativa no menor entre ambas perspectivas.

Luego, es esencial ubicar qué lugar le adjudica Lacan al concepto de identificación. Primeramente, es posible ubicar cómo lo pensaba durante el período preestructuralista. Se refirió esencialmente a la identificación especular. Afirmó que esta permite al infante la maduración psicomotriz y la constitución del yo ideal. Además, le permitió postular al yo como una formación de ficción (Lacan, 2014). Tal como lo ilustra a partir de la palabra de Rimbaud: «yo es otro» (Lacan, 2008a). Si bien para Lacan en este momento de su obra, la identificación no deja de circunscribirse a la dimensión imaginaria, la identidad yóica es necesaria para el sujeto, para permitirle asumir su propia imagen como una totalidad (Lacan, 2014).

Más tarde, Lacan, propuso continuar su desarrollo de la identificación, y a partir del Seminario 5 (1957) procura un punto de vista que le permita ensayar una identificación ya no de orden imaginario, sino más bien simbólico. Así, decide retomar en cierta medida a Freud y provee una descripción del proceso de identificación: existe una relación libidinal con un objeto; este objeto se convierte en un significante que pasa a ocupar lo que ahora en más se denominará Ideal del yo; y se da, por último, una transformación a nivel subjetivo, una transformación sobre el deseo. Esta es la situación que observa como esquema mínimo para teorizar la identificación (Lacan, 2010). Lacan avanza un poco más y detalla que se entiende a este objeto con el que se establece la relación libidinal como aquel Otro que tiene la capacidad de ser remitente de la demanda del sujeto; es justamente la presencia de este Otro³ la que se vuelve significante, y es a este significante⁴ —y más bien a todos aquellos (insignias) que se vean involucrados en este tipo de operación— al que el sujeto se identificará. Y afirma Lacan que no se trata de un significante cualquiera, ya que no cumple con la condición

1 Cursivas no son originales.

2 Freud (1992d) detalla en una nota al pie, que con esta identificación primaria se refiere solo a una identificación con el padre con motivo de simplificar la explicación, pero que "sería más prudente decir «con los progenitores», pues padre y madre no se valoran como diferentes antes de tener noticia cierta sobre la diferencia de los sexos" (p. 33).

3 Aquí no comprendidas solo las figuras parentales, sino a modo de Otro social, el registro simbólico, el lugar de donde el sujeto es hablado, de donde recibe los significantes.

4 Significante comprendido como la unidad lingüística que posee la capacidad de producir sentido, al establecer una relación con otro significante.

de encadenamiento que se le supone. Se trata precisamente de insignias, esto es, significantes aislados. De hecho, Lacan "califica a las insignias como constelación para acentuar su distinción con la cadena significante, ya que se trata de un conjunto sin articulación entre sus elementos" (Mazzuca et al., 2007, p. 193).

Es recién a partir del seminario 9, con la elucubración del concepto de rasgo unario cuando Lacan decide dar un paso más y localizar de manera primordial la relación del sujeto con el significante en la identificación (Mazzuca et al., 2008).

El rasgo unario: es una evolución del concepto de insignia, y se trata de un elemento simbólico-real que no tiene significación (Haddad, 2013a). Es por esta cuestión que no podría decirse que se trata exactamente de un significante. Lacan lo postuló más precisamente como una huella: la huella de un borramiento. Este borramiento deja la huella del objeto que falta por estructura (Haddad, 2013b).

La identidad —partiendo del hecho de que existe una falta estructural, una falta-en-ser— está, en su esencia, vacía. O más bien, se trata directamente de una imposibilidad. Recuérdese que no existe significante que pueda dar cuenta cabalmente del sujeto, de quién es, de su identidad más íntima y depurada. Recuérdese también que el sujeto es remitente de un borramiento, y es esto —el rasgo unario— lo que, si bien se trata de cierto tipo de contorno vaciado sin contenido, imagen, ni representación, es justamente el motor de las identificaciones establecidas a partir del encadenamiento significante como intentos de respuesta a ese borramiento fundacional. Entonces "Lacan reserva para el rasgo unario la función de ser el sostén de la identificación, la condición para el surgimiento del sujeto y de la cadena significante" (Haddad, 2013a, p. 68).

La identidad de género se trata de una de las maneras —entre otras tantas— que encuentra el sujeto para construir, o funcionar como un intento de solución, de algún modo, al problema de la identidad. Esto también quiere decir que, dado el caso, a juicio del analista, podría este cavilar sobre la posibilidad de trabajar en la desidentificación con lo que ataña a la identidad de género, esto sí, siempre y cuando esta última cohiba o ponga al sujeto a penar de más; es decir, que este tipo de intervención se efectúe siempre que se considere pertinente.

Semblante: A Por la Invención

Para avanzar con la lectura de la identidad de género, será valioso ubicar las características de la noción psicoanalítica de semblante.

Antes, parece muy digno nombrar el artículo de Joan Rivière (2007) que se ubica como una especie de antecedente, por lo menos desde la lógica que plantea. Dicho artículo es *La femineidad como máscara* (1929), y aquí la psicoanalista ejerce una lectura de la femineidad a partir de un caso en donde, a su parecer, una de sus pacientes tenía incorporados a su vida lo que podía entenderse en aquel momento como hábitos o conductas masculinas, y afirmaba que los abandonaba por conductas femeninas a parecer y conveniencia. De aquí surge su idea de la posibilidad de distinguir, a partir de este caso clínico, a la femineidad como una máscara, es decir, como una vestidura, un velo que se incorpora como avatar, incluso como resultado de una especie de dramatización. Ahora bien, esto ya representa una idea muy peculiar, pero es que además Rivière (2007) afirma: "El lector podrá tal vez preguntarse ahora cómo defino la femineidad o dónde trazo la línea que separa la genuina femineidad de la 'máscara'. Sin embargo, mi opinión es que no existe tal distinción (...) son una misma cosa" (222).

Es posible hallar ideas notables, dignas de resaltar. Primeramente, la idea de la posibilidad y existencia de propiedades masculinas presentes en una mujer. Luego, el hecho de que la femineidad pueda ser teatralizada; en este punto la autora parece ubicarse muy en línea con Butler y su idea de la performatividad del género. Por último, el hecho de afirmar la imposibilidad de

diferenciar lo que sería una femineidad genuina, de una máscara de femineidad. En esto recuerda a Butler (2007): "No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género" (p. 85).

El artículo de Rivière ha tenido cierta influencia en el trabajo de Lacan, pues, se permite extrapolar la idea de la mascarada, solo que, en la teoría del francés, la máscara no tiene la función de cubrir la masculinidad, sino la de velar la nada. A partir de la apreciación lacaniana «La mujer no existe» (Lacan, 2008b), se anuncia que existe un vacío en ese lugar —el lugar femenino—, pero eso no quiere decir que no se haya de encontrar nada en ese sitio, ya que es justamente ahí donde se encuentran máscaras, máscaras de la nada, cosa que justifica la conexión entre las mujeres y los semblantes (Miller, 1993).

"¿A qué llamamos semblante? Llamamos semblante a lo que tiene función de velar la nada" (Miller, 1993, p. 85). Y si bien la idea de velar la nada viene siendo establecida aquí como una referencia esencial para la mujer, más allá de eso, Miller (1993) afirma que "se trata de una expresión prudente (...) porque todo sujeto, tal como Lacan lo define, tiene una relación con la nada. Pero, en cierto modo, esos sujetos que son mujeres tienen una relación más esencial, más próxima, con la nada" (p. 85). Por ende, el semblante tiene por función velar la nada para todo sujeto, más allá de si se trata de sujetos masculinos o femeninos. Además, Lacan supone al concepto de semblante íntimamente relacionado con el discurso. Indicó: "no hay semblante de discurso. Todo lo que es discurso solo puede presentarse como semblante, y nada se construye allí sino sobre la base de lo que se llama significante. (...) el significante es idéntico al estatuto como tal del semblante" (Lacan, 2018, p. 15).

Por otro lado, el seminario sobre el semblante le suscita a Lacan la necesidad de esclarecer el lugar de la verdad. Ya se ha dejado en claro que esta es del orden del semblante, y es en función de ello que se afirma que "todo lo que depende del efecto de lenguaje, todo lo que instaura la demansión de la verdad se plantea a partir de una estructura de ficción" (Lacan, 2018, p. 63). Así las cosas, se puede ver cómo la verdad viene a ser presentada en términos de una construcción; una invención, quizás sea más preciso.

"Plantear que el significante es semblante es establecer una equivalencia entre lo simbólico y lo imaginario, es modificar el famoso ternario por una perspectiva que vuelve a estos dos registros equivalentes con respecto a lo real" (Miller, 2009, p. 11). Entonces, lo real —entendido como un agujero en lo simbólico, es decir, como ese lugar donde las palabras no alcanzan a significarlo todo, o a ejercer, si quiera, su función al servicio de la significación (Lacan, 1993)—, puede ser opuesto, en este contexto y según los registros lacanianos, a lo simbólico y lo imaginario.

El discurso como invención, a modo de semblante, vendría a tener la función de velar lo real a partir de constituciones simbólico-imaginarias. Recuérdese que se había definido al semblante como lo que se encarga de velar la nada. Se encarga de velar "la ausencia, al mismo tiempo que constituye esta ausencia como algo, es decir que el acto de velar crea, hace nacer, hace surgir" (Miller, 1993, p. 1) (una identidad, por qué no).

Cabe nombrar, además, la figura de Gracián Baltasar, quien ha servido de influencia a Lacan para pensar el semblante. Lo que observa Gracián (2002) es que en su tiempo priman las apariencias y, desde su punto de vista, es necesario tenerlo en cuenta y saber involucrarse en ese juego como corresponda. Desde sus apotegmas procede a atribuir al orden del semblante todo su valor: la clave está en el parecer.

Bassols (1992) afirma que "la figura del héroe gracianesco es el que sabe hacer parecer al ser para darle carta de existencia en la realidad del mundo. Para ello, debe saber responder al azar de las cosas con el artificio adecuado a la ocasión" (p. 20). Así, la idea del ser (un hombre o una mujer, por ejemplo) termina por ser afirmada del lado del parecer.

Ahora bien, la pregunta es cómo puede ser ilustrada aquí la aproximación del semblante en función de una lectura del concepto de identidad de género. Ya se han hecho aseveraciones... quizás,

desde lo más elemental, la que concibe una nada siendo velada por el semblante. Se ha dicho de qué modo tanto Rivière como Butler sostienen una correspondencia entre lo que es tanto de la línea de la identidad de género como de la de la expresión de género. ¿Qué dice esto? Butler denuncia un esencialismo, una supuesta ontología del género, y la des-cubre como performatividad. En este punto, asume que el único valor de verdad —la única carta de existencia, al decir de Bassols (1992) en referencia al ser con respecto al semblante— de la identidad de género se resuelve sobre la performance, cosa que no escapa, en principio, del conjunto de significantes que han constituido históricamente los estereotipos de género. Del mismo modo que para Lacan, para Butler, detrás del semblante, hay la nada. Y es justamente por eso que busca deconstruirlo, cosa que de algún modo denotaría la arbitrariedad que lo gobierna.

He aquí, de algún modo, una coincidencia entre la teoría lacaniana y los estudios de género. Ya que la primera indica que “porque el sujeto es un vacío en relación con el sexo es que hacen falta las identificaciones fundadas en un rasgo significativo tomado del Otro, de la cultura, de la familia, de la sociedad. Lo que hoy llamamos «género» se define en el campo de las identificaciones” (Ramírez, 2020). Por otro lado, en relación con lo que atañe a lo que Miller llama «lo absolutamente verdadero», y que sostiene que es lo real detrás del semblante, pues, no parece estar contado en la conceptualización de la identidad de género. Y esto se presenta como un punto fundamental en la elaboración de un parangón: donde los estudios de género afirman que la identidad de género no puede ser delimitada, la situación no se encara a partir de la insinuación de un impase, de modo que, en algún punto, se abre la posibilidad del autoconocimiento, la llamada autopercepción, donde lo propio de la identidad está asimilada con el yo. Esta es una situación que puede ser advertida en los discursos que sostienen como estandarte una ética de la identidad —como lo hace parte del feminismo—, unidos bajo un mismo símbolo, como reflejo del yo.

En suma, la identidad de género, a la luz de esta discusión, se instala como un elemento más del conjunto que forma el discurso de un parlêtre, configurando una parte de la identidad toda, y clasificada como una producción significativa. Lacan (2018) menciona la identidad de género solo una vez en su obra, y da a entender que lo hace en este sentido: “La identidad de género no es otra cosa que lo que acabo de expresar en estos términos, el hombre y la mujer” (p. 31). Aunque aparente ser un tanto tautológico, en el mismo párrafo aclara que lo que define “al hombre es su relación con la mujer, e inversamente. Nada nos permite abstraer estas definiciones del hombre y la mujer de la totalidad de la experiencia hablante, incluso de las instituciones donde estas se expresan, por ejemplo, el matrimonio” (Lacan, 2018, p. 31). Con esto, la propuesta de Lacan va en dirección de proponer al hombre y la mujer como significantes que construyen su significación a partir de la experiencia hablante. La apariencia que constituye el semblante, por un lado, es necesaria, y por el otro, es una vía de incidir sobre lo real. Es necesaria porque permite —como si esto fuera poco— al sujeto hacerse de una armadura imaginaria que compone el cuerpo fragmentado y también se establece como la materia con la que este tiene la posibilidad de construir su propia identidad, vía las identificaciones. Todo esto son cosas que al sujeto le permite transitar su día a día. En este sentido es posible evaluar un contrapunto con la dirección de Butler (2007) de deshacer el género (aunque sea para desintegrarlo y dotarlo de otras formas). Dicho de otro modo, el elogio del semblante es un elogio de la identidad cuando se la piensa como una construcción que permite al sujeto crear una solución ante el agujero de lo real.

Diferencia Sexual y Sexuación

El último de los conceptos de los que se hará uso para estudiar la identidad de género es el de sexuación. Antes se propone hacer un breve paso por la teoría freudiana, que no cuenta con dicho concepto (pues, es una producción lacaniana) pero sí ha elaborado investigaciones en torno al enorme problema de la definición de lo

masculino y lo femenino, y que se trata de un antecedente directo de la teoría lacaniana.

Vienen a cuento, por lo menos dos narraciones que tienen como corolario la explicación del origen de la diferencia sexual. La primera se encuentra en el Génesis, en el Antiguo Testamento. El relato ilustra bondadosamente cómo el Dios creador se procura porciones de tierra para crear al humano primigenio y, seguidamente, la especie de encanto con el que lo hace caer en un sueño profundo y la sección de una parte de su cuerpo, precisamente —afirma la traducción al español de Hurault en su Biblia Latinoamericana— una costilla (Hurault, 1989, Génesis 2:21). Queda establecido así, en este relato bíblico, cómo se había resuelto en aquel entonces —y, si se quiere, también, de aquel tiempo a esta parte— el origen de la diferencia sexual.

La cuestión es que, si se retoma la versión hebrea del Génesis, de donde se traduce originalmente, se observa que en el capítulo segundo se utilizan tres grafías para referir a los seres producto de la creación: ha'adam (אָדָם, הָאָדָם), ish (אִישׁ) e ishshah (אִשָּׁה), esto es: humano, hombre (varón) y mujer, respectivamente. En el relato de las traducciones al español se suele leer que Dios crea al hombre y lo ubica en el edén. Este hombre al que se refiere, realmentese trata de ha'adam, del ser humano, si se quiere. Y este primer ser, el primer humano, no es nombrado como hombre varón (ish) sino hasta después de la operación de la extracción de la costilla (Mowczko, 2013). Esto da la pauta de que el texto no indica precisamente una diferencia sexual original⁵.

De hecho, no parece evocar sorpresa que se haya deslizado esta vuelta de sentido ya que, justamente, el texto bíblico hebreo no está exento de juego de palabras⁶ y presenta al primer humano como ha'adam, y luego, el nombre propio del primer varón como «Adam» (Bourguet, 1992), trasladado al español como «Adán». Por otro lado, “la palabra hebreo [sic] cela [צֶלַע] usada allí, significa, en todos los pasajes bíblicos en que se la encuentra 'costado' y no 'costilla'” (Nunberg, 1952). En resumidas cuentas, los datos recabados indican que este ser original creado por Dios se trataba de algún tipo de andrógino y no contaba en sí mismo con una diferenciación sexual: esta distinción no aparece sino hasta que es seccionado⁷ uno de los costados de su cuerpo. No es poca la bibliografía que respalda esta afirmación: Mowczko, (2013) lo ilustra generosamente con pasajes de comentarios del Génesis que indican la idea de un ser original concebido tanto masculino como femenino. Otra de las indicaciones que es de notar en este relato es la que indica que “el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y pasan a ser una sola carne” (Hurault, 1989, Génesis 2:24).

Otro de los modelos de respuesta que se ha registrado —por cuanto se considera digno de mención y por la presencia que ha logrado sostener en el tiempo— es el mito al que se refiere Aristófanes en El banquete (ca. 380 a. C.), de Platón. Se trata de un conjunto de comensales que departen principalmente sobre la figura de Eros, el amor. Y nuevamente aparece implicada en otro tema —el del amor— la referencia al origen del hombre y la mujer. Entonces, esencialmente lo que se encuentra en este relato es la figura mítica de unos seres andróginos dobles que son divididos en dos, y la idea es aquí, que Aristófanes propone que son cada una de estas dos mitades las que buscan reunirse nuevamente, y el fundamento de ese anhelo

5 Es algo que se pone de manifiesto en el capítulo quinto, cuando se refiere al hombre y la mujer, remitiéndose a Adán (que más precisamente podría haberse traducido como «humano») como un ser de doble naturaleza: “El día que los creó les puso el nombre de Adán” (Hurault, 1989, Génesis 5:2).

6 El hecho de que Dios haya formado al humano (ha'adam) con «polvo de la tierra» (ha'adama) da cuenta de otro juego de palabras donde «humano» vendría a significar literalmente «terroso» (compuesto o mezclado con tierra) (Bourguet, 1992). Este paralelismo parece ser el mismo que existe entre los vocablos latinos «homo» (hombre) y «humus» (tierra) (Tournier, 2001). Asimismo, Mowczko (2013) recopila algunos otros juegos de palabras, aparte de los nombrados, que se encuentran en el Génesis.

7 Nótese la raíz protoindoeuropea «*sekh» (presente en vocablos que dan cuenta de algún tipo de corte) de la que proviene tanto la palabra «seccionamiento» (sección) como «sexo» (de Vaan, (2008). Proporciona, de algún modo, la diferencia semántica con «género», que indica más alguna cosa del orden del «tipo», o «clase», sin implicar una división en su significado.

es, justamente, el amor (Platón, 1988).

Las menciones freudianas⁸ —ya sean tácitas o no— a El Banquete de Platón aparecen en referencia a su doctrina de las pulsiones. En Más allá del principio del placer, Freud (1992c) procura una fundamentación para su concepto de pulsión de vida, o Eros. Indica que “la fábula poética de la partición del ser humano en dos mitades —macho y hembra— que aspiran a reunirse de nuevo en el amor se corresponde a maravilla con la teoría popular de la pulsión sexual” (Freud, 1992a, p. 124). Pero también aparece como fundamento de teoría de la disposición bisexual del sujeto, tal como se evidencia en la última nota del pie.

La idea de un ser mítico andrógino iba más allá de El Banquete y se trataba de un pensamiento un tanto más diseminado de lo que puede ser esperable, pues, Freud (1992c) da cuenta de esto en el sexto capítulo de Más allá del principio del placer; en una nota al pie donde indica la consulta que acometió, sobre este respecto, hacia el profesor Heinrich Gomperz: se pondera que la misma teoría podía ser aislada en los Upanishad (libro sagrado hindú datado aproximadamente entre los siglos 800 y 400 a.C.). De este modo, cabe insinuar —frente al panorama dado y el consabido ímpetu del psicoanalista ante el conocimiento, pero particularmente ante la historia y la antropología— que Freud podría haber estado incluyendo a la fábula que se exhibe en el Génesis.

Tanto Pereña (1981) como Nunberg (1952) sugieren como referencia directa los mitos de Aristófanes y Adán y Eva en confrontación con la condición original bisexual del ser humano propuesta por el psicoanalista austríaco. En 1938, Freud sostiene como reflejo de la dualidad orgánica una bisexualidad en tanto aspecto psicológico: “ningún individuo se limita a los modos de reacción de un solo sexo” (Freud, 1991c, p. 188). Y afirma, además: “este hecho de la bisexualidad, también psicológica, entorpece todas nuestras averiguaciones y dificulta su descripción” (Freud, 1991c, p. 188).

Estamos habituados a usar «masculino» y «femenino» también como cualidades anímicas, y de igual modo hemos trasferido el punto de vista de la bisexualidad a la vida anímica. Decimos entonces que un ser humano, sea macho o hembra, se comporta en este punto masculina y en estotro femeninamente. Pero pronto verán ustedes que lo hacemos por mera docilidad a la anatomía y a la convención. No es posible dar ningún contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino. (Freud, 1991b, p. 106)

Todo indica que lo femenino y lo masculino, en tanto cualidades anímicas, para Freud, apuntan a algo muy semejante a lo que hoy se podría considerar el género. Entonces, entiende que la diferencia sexual anímica es reflejo de la anatomía y la convención cultural, con lo cual, abandona su definición en términos de actividad y pasividad, y se limita modestamente a afirmar que no parece ser posible asignar nuevas intelecciones al respecto.

Ahora bien, Lacan se propone responder al problema de la diferencia sexual a partir de la idea de sexuación. “En el seminario 5 presenta la sexuación simplemente como resultado de la identificación” (Brodsky, 2014) —no distanciándose, así, demasiado de la propuesta freudiana de la identificación como desenlace del Edipo, y como fundamento de lo masculino y lo femenino—. Por lo tanto, es a partir de la idea del sujeto que busca responder al deseo del Otro que se puede sostener a la identidad de género como una demanda de reconocimiento, una construcción del propio ser como respuesta al deseo del Otro (Ambra, 2018).

A la altura del Seminario 20, la óptica de la sexuación se amplía poniendo en juego lo real del goce. Se propone un goce sexual

y un goce Otro: el primero abarcado por la localización fálica, es decir, elaborado por el significante, y el segundo librado de él, o sea un goce sin representación. Ahora bien, la propuesta lacaniana de esta lógica de la sexuación es la de dos posiciones sexuadas en razón de cada uno de estos goces; en tanto se inscriba el sujeto bajo un goce captado completamente bajo el significante fálico se tratará de la posición masculina, y mientras ese goce se encuentre no-todo captado bajo la égida del falo, se tratará de la posición femenina (Lacan, 2008b). Estas posiciones sexuadas son factibles de ser ocupadas, según Lacan (2008b) “por todo ser que habla, sea cual fuere” sin importar cuál es su sexo biológico o su identidad de género.

Son eso: modalidades de goce. Es decir, dos disposiciones distintas del sujeto con relación al significante. En este punto, hombre y mujer en Lacan parecen estar íntegramente absueltos de lo masculino y lo femenino tal como se presentan tanto en la biología como en las ciencias humanas: como sexo y género.

Lacan no propone “una nueva ontología, porque el goce del cuerpo que especifica al ser hablante no constituye en verdad un ser, no instaura ninguna clase de esencia, de allí que solo ‘para abreviar’” Lacan se permite emplear los términos ‘hombre’ y ‘mujer’ (Dessal, 2017, p. 49).

Recapitulación y consideraciones finales

Entonces, en concomitancia tanto con Freud como con Lacan, Butler (2007) afirma que lo que se ha establecido históricamente es el género como reflejo del sexo. Sin embargo, ni el cuerpo biológico ni la identidad de género dan al sujeto, en último término, de qué fiarse. Así, Lacan decide hacer una entrada más por otra vía: el goce.

En este sentido, Álvarez Bayón (2020) sugiere que tanto el orden de las identificaciones como el de la sexuación (en tanto dos modalidades de goce) constituyen dos niveles de la identidad de género. Además, indica que hay dos elecciones implicadas: una inconsciente, que depende del modo en el que se articulen esos niveles, y una consciente que será producto de la primera. Esta es una respuesta al interrogante que versa sobre si la identidad de género está o no abonada al inconsciente. Pues bien, se observa cómo la cuestión no es tan simple en tanto ella depende tanto de elecciones a nivel consciente como inconsciente.

Finalmente, tanto el Butler como el psicoanálisis sostienen que detrás del semblante hay la nada (la identidad de género no es diferente de las expresiones de género). Y si bien se abre la posibilidad de la reinención, para cada uno, de su identidad de género, el psicoanálisis no la considera una dirección a priori, como sí lo hace Butler.

A fin de cuentas, entonces, el psicoanálisis postula al semblante como único modo de tratamiento de lo real. Considerar a la identidad de género tanto como un semblante como una identificación permite comprender que cumple una función de consistencia de la identidad del sujeto, y que desmontar esa función puede ser correlato de la apertura a la irrupción de lo real y la angustia que ello conlleva.

Referencias bibliográficas

Álvarez Bayón, P. (2022). Género semblante-género real. *Revista Consecuencias*, (26).

Ambra, P. (2018). Genre et identification. *Revista de Psicanálisis Stylus*, (35), 35-42. <https://doi.org/10.31683/stylus.v0i35.47>

Bassols, M. (1992). Arte de hacer parecer. *Fascículos de psicoanálisis*, 19-21.

Bourguet, D. (1992). L'homme ou bien Adam ? *En Études théologi-*

8 Se las encuentran en el apartado sobre la inversión, en el primer capítulo de Tres ensayos de teoría sexual (1905) (Freud, 1992a) y en el segundo de Esquema del psicoanálisis (1938) (Freud, 1991c). En la página 56 de Más allá del principio del placer (Freud, 1992c). Y una cuarta mención con nula insinuación al filósofo griego es también digna de consideración: “El ser humano es un animal de indudable disposición bisexual. El in-dividuo (Individuum) corresponde a una fusión de dos mitades simétricas (...) una de ellas es puramente masculina, y la otra, femenina” (Freud, 1992e, p. 103).

9 Comillas no son originales.

- ques et religieuses, 67(3), 323-327.
- Brodsky, G. (2011). Síntoma y sexuación. En J.-A. Miller, *Del Edipo a la sexuación* (pp. 43-53). Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- de Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Cátedra.
- de Vaan, M. (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*.
- Dessal, G. (2017). El lapsus del sexo. Apuntes sobre GID (Gender Identity Disorder) en la infancia y adolescencia. *Conclusiones Analíticas* 4(4), 39-50.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (1991a). *Obras Completas*. Tomo XVI. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1991b). *Obras Completas*. Tomo XXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1991c). *Obras Completas*. Tomo XXIII. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992a). *Obras Completas*. Tomo VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992b). *Obras Completas*. Tomo XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992c). *Obras Completas*. Tomo XVIII. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992d). *Obras Completas*. Tomo XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992e). *Obras Completas*. Tomo XXI. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931). Amorrortu editores.
- Gracián, B. (2002). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Haddad, I. (2013a). La especificidad del concepto de rasgo unario a la altura del Seminario IX, La Identificación (1961-1962) de J. Lacan. *Articulación y distinción del rasgo unario, el significante, la letra y el nombre propio*. *Anuario de Investigaciones*, 21, 63-70.
- Haddad, I. (2013b). La formalización del concepto de rasgo unario a la altura del Seminario IX, La identificación (1961-1962) de J. Lacan. En *Memorias. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (pp. 285-287). Ediciones de la Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- Hansich, C. (2016). *Lo personal es político*. Ediciones Feministas Lúcidas.
- Hurault, B. (1989). *La Biblia Latinoamericana*. San Pablo.
- Klein, R. (2002). El nacimiento del género. *Colofón*, (22), 19-22.
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis*. Radiofonía & televisión. Anagrama.
- Lacan, J. (2008a). *El seminario de Jacques Lacan : libro 2 : el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El seminario de Jacques Lacan: libro 20: aún*. Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan: libro 5: las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Escritos 1: Primera parte*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2018). *El seminario de Jacques Lacan: libro 18: de un discurso que no fuera del semblante*. Paidós.
- Mazzuca, R. (2004). Las identificaciones freudianas en la obra de Lacan [Presentación de artículo]. XI Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Mazzuca, R., Mazzuca, S. A., Bleyнат, H., Ayerza, R., Greiner, G., Pujana, M. y Smejkal, O. (9-11 de agosto de 2007). Las primeras formas del concepto de identificación simbólica en Lacan. En *Memorias de las XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (pp. 191-193). Ediciones de la Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- Mazzuca, R., Mazzuca, S. A., Ayerza, R., Bleyнат, H., Greiner, G., Pujana, M. y Smejkal, O. (2008). La diversidad de identificaciones en la obra de Jacques Lacan en el período 1958-1961. En *Memorias de las XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (pp. 173-176). Ediciones de la Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- Miller, J.-A. (1993). *De mujeres y semblantes*. Cuadernos del pasador.
- Miller, J.-A. (2009). *De la naturaleza de los semblantes*. Paidós.
- Miller, J.-A. (2015). En deçà de l'inconscient. *La Cause du Désir*, (3), 97-126.
- Miller, J.-A. y Laurent, É. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.
- Mowczko, M. (5 de diciembre de 2013). The Human (Ha'adam), Man (Ish) and Woman (Ishshah) in Genesis 2. Marg Mowczko: Exploring the biblical theology of Christian egalitarianism. <https://margmowczko.com/human-man-woman-genesis-2/>
- Nunberg, H. (1952). La circuncisión y los problemas de la bisexualidad. *Revista de psicoanálisis*, 9(1), 55-122.
- Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud (19-22 de mayo de 2000). *Promoción de la salud sexual. Recomendaciones para la acción [Actas]*. Reunión de Consulta convocada por Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud, Antigua Guatemala, Guatemala.
- Peidro, S. (2013). Reflexiones acerca de la caída del padre y las minorías sexuales. *Revista Affectio Societatis*. 10(19), 121-136.
- Pereña, F. (1981). Reflexiones en torno a la diferencia de los sexos. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. 1(10), 38-54.
- Platón (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos.
- Ramírez, J. M. (2020). Entrevista a Miquel Bassols. En E. B. Tendlarz (Ed.), *Género, cuerpo y psicoanálisis* (pp. 59-66). Grama.
- Rivière, J. (2007). La femineidad como máscara. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (11), 219-226.
- Tournier, M. (2001). *Homme, humain, étymologie « plurielle »*. *Mots*, 65(1), 146-152.

Tubert, S. (2012). ¿Psicoanálisis y género? En R. Johnson y M.T. de Zubiaurre (Eds.), Antología del pensamiento feminista español (1726-2011) (pp.517-552). Cátedra.