



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**ESCRIBIR CON EL LENGUAJE DEL OTRO**  
**Análisis de las tácticas escriturales en poesía transexual como un modo de figuración  
subjativa**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos**

**CRISTIAN FERREIRA GONZÁLEZ**

**Profesor Guía:**  
**Roberto Aceituno Morales**  
**Profesor/a Co-Guía:**  
**Danilo Sanhueza Órdenes**  
**Profesora informante:**  
**Svenska Arensburg Castelli**

**Aprobada con distinción unánime (6.6)**

**Santiago de Chile, año 2020**



## **ESCRIBIR CON EL LENGUAJE DEL OTRO**

**Análisis de las tácticas escriturales en poesía transexual como un modo de figuración  
subjetiva**

## **RESUMEN**

**La transexualidad ha experimentado un sostenido asenso en términos de visibilización en el campo cultural, pese a ello, sigue estando empobrecida de referentes simbólicos y excluida como lo abyecto. Ante ello, han surgido publicaciones poéticas de autoras trans que se disputan referentes simbólicos. A partir del trabajo de la figurabilidad del psicoanálisis y la noción de tácticas de Michel de Certeau se establece la pregunta por cuáles son las tácticas escriturales en poesía transexual chilena como un modo de figuración subjetiva. Para ellos se analizan cuatro poemarios de las autoras trans Claudia Rodríguez y Mara Rita. Se encuentran figuraciones en relación con lo monstruoso, incorregible y onanista, así como figuraciones abyectas. Se reflexiona en torno a la relación al origen como una relación escritural.**

## **PALABRAS CLAVE**

**Transexualidad, psicoanálisis, escritura, figurabilidad**

## **AGRADECIMIENTOS**

A Luis Ferreira, Nicolás Briones, Teresa González, José Luis Barraza, Luis González, Luisa Vera y Francia Ferreira.

A Margarita Cortés, Francisco Burdiles, José Díaz, Solange Márquez, Daniela Márquez, Simón Miranda, Ámbar Moreira, Lucas Gamonal, María José Sánchez, Rodrigo Ortega, Alexis Flores, Julia Rojas, y Héctor Trincado.

A Danilo Sanhueza, Svenska Arensburg, Roberto Aceituno, Esteban Radiszcz, Gabriel Abarca, Rodrigo Pérez y Mara Sabrovski.

A Claudia Rodríguez y Mara Rita.

## ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	7
II. MARCO TEÓRICO.....	16
1. <i>Transexualidad y campo social</i> .....	16
2. <i>La transexualidad al interior del psicoanálisis: desarrollo     stolleriano, lacaniano y el arreglo del sinthome</i> .....	29
3. <i>La escritura en Jacques Derrida: Repetir y diferir</i> .....	43
4. <i>Michel de Certeau: Táctica y estrategia</i> .....	48
4.1 <i>La escritura en Michel de Certeau</i> .....	51
4.2 <i>La escritura del otro</i> .....	54
4.3 <i>La adopción del modelo novelesco en la escritura         científica</i> .....	59
4.4 <i>La escritura y lazo social</i> .....	65
5. ANÁLISIS Y DISCUSIONES.....	80
5.1 <i>¿Quién es usted realmente?: Figuras de lo monstruoso,     lo (in)corregible y lo onanista en poesía transexual</i> .....	81
5.2 <i>¿Cómo se habita el mundo?: Performatividad, iteración y     abyección.</i> .....	91
6. CONCLUSIONES.....	103
6.1 <i>Escribir el origen ausente</i> .....	103
7. REFERENCIAS.....	106

## I. INTRODUCCIÓN

Durante los últimos años asistimos a un progresivo ascenso de la visibilización trans en el campo cultural lo que ha reanimado discusiones mediáticas en torno al género, el sexo y la sexualidad, y más específicamente, en torno al reconocimiento y visibilidad del transexualismo en los campos culturales, jurídicos y psicomédicos nacionales.

Tal como en el contexto local, a nivel mundial se habla del “momento trans”, de la “revolución trans” o del “punto de inflexión transgénero”. La creciente aparición cultural de personalidades trans en Estados Unidos, como la ex deportista Caitlyn Jenner o la Actriz Laverne Cox, así como en Chile, Daniela Vega, actriz del filme “Una mujer fantástica”, ha servido como plataforma para visibilizar a la comunidad trans y transmitir a la población los problemas que les afectan (Gherovici, 2017).

La incipiente visibilización trans ha hecho evidente que la comunidad es diversa pero aún desconocida. El mismo concepto trans es un amplio paraguas que abarca a subjetividades que no sienten correspondencia entre su género y su sexo (Gherovici, 2017; Butler, 2008) dentro de las que se identifican travestis, quienes hacen uso ocasional de ropas del otro sexo; transexuales, quienes modifican o intervienen su sexo, o transgéneros, quienes cambiaron su género social sin recurrir a la modificación genital, dentro de otros (Stryker, 2006).

La exclusión cultural se encarna de formas concretas en esta población. Diversos estudios describen la estigmatización de las personas trans y las dificultades que enfrentan en el acceso y mantenimiento en circuitos apropiados de atención en salud, vivienda, educación y empleo (OMS, 2015; CIDH, 2015; Gherovici, 2017), así como la violencia de las que son objeto. Solo durante el último año hubo 325 homicidios de personas trans a nivel mundial, de los cuales un 80% fue en América Latina (Observatorio de Personas Trans Asesinadas, 2017) y se estima que el 19% de las mujeres transgénero viven con VIH sin embargo la prevención del virus en esta población es bajísima (ONUSIDA, 2014). Junto con eso, las tasas de suicidio en las personas trans son altísimas, siendo 19 veces más propensas a morir por suicidio que la población no trans (Dhejne, Lichtenstein, Boman, Johansson, Langström, et al, 2011). En Chile el 56% de la población trans afirmó haber intentando suicidarse (OTD, 2018).

Estos antecedentes grafican la rudeza que enfrenta esta población y ponen de fondo la alta ambivalencia que puede llegar a tener la visibilidad trans, puesto que a menudo existe una larga historia de visibilidad incómoda, de no ajustarse a las normas de género y de ser excluidos por ello, por lo que volverse invisible pueda evitar el peligro que supone el espacio público. Pero al mismo tiempo, significa eliminar la historia específica trans y conspirar tácitamente con un sistema sexo genérico heteronormativo que es capital para construir lo que la literatura psicomédica ha denominado “disforia de género” y el estigma de esa etiqueta (Kilian, 2014).

A este respecto, Foucault (2011), describe cómo a partir del cruce de los discursos jurídicos y de las pericias médicas en casos penales, se comienza a castigar algo diferente a la patología mental y la infracción de una norma jurídica, esto es, el sujeto peligroso. En ese marco semiótico, es que participan distintos discursos en la construcción de la patología mental estableciendo una común etiología sexual. En ese sentido, las formaciones de lo monstruoso, lo (in)corregible y lo onanista, que son tres figuras antepasadas de la anormalidad, permiten pensar los componentes cada vez más difusos que la transexualidad podría contener de ellos y que parecieran ser algunas de las figuraciones con las que la cultura asimila a la transexualidad.

Junto con ello, Judith Butler (2008) señala que desde la norma de género dominante la posición transgénero se excluye al lugar de la abyección, en tanto espacio de lo inhabitable. Ese lugar de lo excluido es, a su vez, un reservorio simbólico en virtud del cual, y contra el cual, el sujeto integrará en su “interior” como un repudio fundamental: “como ese otro, yo no soy”, es decir, definir una posición a partir de la oposición. En este contexto, el espacio transexual de lo abyecto funcionará como espacio constitutivo de los sujetos y, a su vez, como el espacio crítico que buscará redefinir los límites de lo simbólico y de la habitabilidad.

Dentro de ese marco cultural, el psicoanálisis ha participado como discurso de la construcción de la sexualidad y no ha carecido de controversias disciplinares en la comprensión de la transexualidad (Gherovici, 2017). Freud (1905) cuestionó la idea de normalidad respecto a la sexualidad humana, y estableció una disposición erótica general polimorfa, la inadecuación entre la pulsión y el objeto, y la contingencia y variabilidad de esa relación. A su entender, la relación entre la triada caracteres sexuales somáticos (sexo),



carácter sexual psíquico (género) y elección de objeto (Deseo), está dislocada y no tienen una relación lineal (Freud, 1920). Podríamos decir que la sexualidad de la que nos habla Freud rechaza las nociones estables de su época y de la nuestra, comprometiendo una actividad mucho más difícil con el placer de lo acostumbrado y subraya la inestabilidad de la sexualidad tanto culturalmente como en la experiencia particular.

Pese a esto, a la transexualidad en psicoanálisis se le ha asociado generalmente al campo de la perversión -corriente Freudiana Stolleriana- o al campo de la psicosis -Corriente Lacaniana- (Ayouch, 2015), por lo que la pregunta con la que ha dialogado constantemente el psicoanálisis, es la correspondencia de la transexualidad con cierta estructura psíquica deficitaria.

La perspectiva lacaniana de teorización de la transexualidad, intenta superar la lógica biologicista de lo trans que sostiene la corriente Stolleriana-Freudiana, por una comprensión de la diferencia sexual garantizada por la relación simbólica con el falo. (Ayouch, 2015). Sus exponentes recientes los encontramos en Henry Frignet (2003), Pierre Henri Castel (2001; Mendelsohn, 2004), pero por sobre todo en Geneviève Morel (2002; 2012) para quien la transexualidad vendría a ser una forma en que el sujeto pone corte al goce arrasador materno, de manera de aunar los distintos registros para soportar el goce arrasador del Otro, en la forma de un síntoma que va decanta en un sinthome. La propuesta de Morel significa un intento por superar las lecturas psicoanalíticas tradicionales de la transexualidad, en su línea psicogenética y psicótica, para entender la transexualidad como un arreglo del sujeto ante la ambigüedad sexual. En este arreglo, el sujeto extrae los significantes necesarios para la construcción de su sinthome, incluso del mismo repositorio de significantes maternos del cual busca separarse, quitándole así el monopolio al significante unívoco del nombre del padre para diversificar las posibilidades de separación del sujeto.

Ante la exclusión a la que se enfrenta la transexualidad, algunas personas transexuales han comenzado a generar y disputarse repertorios simbólicos en la cultura, en tanto son posibilidades de representación de su posición en la sociedad, subrayando que la experiencia trans no es solo algo pertinente a si mismo, no es un “mundo paralelo”, sino que además es una particularidad en relación a una totalidad, o dicho de otro modo, es cultura que se disputa los modos de aparición en lo social y que, por lo tanto, disputa poder. De esta forma, cobran

interés recientes publicaciones poéticas de autoras trans chilenas, tales como los poemarios “Dramas Pobres” (2016 [2009]) de Claudia Rodríguez o “Trópico Mío” (2015) de Mara Rita quienes fuera de los circuitos canónicos de escritura, construyen su escritura a partir de la problematización de la experiencia trans.

Desde una perspectiva del trabajo de figurabilidad, propuesto por Freud en el trabajo del sueño, se podría pensar esta escritura como un espacio en el que la subjetividad trans puede figurarse, tanto en sus dimensiones psíquicas como culturales, para así poder ser vista (Aceituno, 2013). En este sentido, la escritura trans adquiere su valor al poner en circulación contenidos subjetivos a través de elementos culturales compartidos, poniendo en juego sus posibilidades de inteligibilidad, que no se reduzcan exclusivamente a las posiciones de la otredad, la exclusión y/o la alteridad.

En relación a la diversificación de la aparición de lo trans en la cultura, podríamos detenemos en los planteamientos de Jacques Derrida, para quien la escritura puede ser pensada como un ejercicio que se abre a la diferencia, ya que solo tiene sentido en el lugar del otro, en el lugar de quien lee. En su crítica a la tradición fonologocentrista de la metafísica occidental, el autor francés denunciará el carácter subsidiario que se le ha dado a la escritura con relación al habla (phoné), en tanto esta supone estar próxima de lo que, en el pensamiento, en tanto logos, tiene relación con el sentido, ya que lo produciría, lo diría y lo recogería. De esta forma habría un habla plena, es decir, la coincidencia entre el querer decir y el decir, lo que aseguraría la presencia del ser. Ante ello, la escritura tiene la particularidad de repetir el signo escrito, por lo que puede transmitirse en ausencia del destinatario. Esta facultad está otorgada por lo que Derrida denominó iteración, que es la repetición del signo escrito no solo en ausencia de su referente, sino que también de su significado. De ahí que la iteración no sea la repetición de lo mismo, sino que de lo otro en tanto implica una apertura a la diferencia. Aquí, el sentido en la escritura no está asegurado de antemano, puesto que se abre a su lector y a su diferencia.

Ante esto, la escritura trans puede ser pensada como un ejercicio en el que se expresan contenidos experienciales particulares, pero sin obturarlos tras un significado totalizante ya que es del otro de quien depende en parte ese significado. De este modo, la escritura trans no es un movimiento de transmisión unidireccional, si no que más bien, un flujo perlocutivo que

atiende al mensaje que busca transmitir y, también, a los efectos y resonancias que ese mensaje genera en el otro y en la cultura.

En esa misma línea, Michel de Certeau (2000; 2006 [1999]) caracterizará a la escritura con dos aspectos relevantes: en primer lugar, que la escritura materializa un signo de la modernidad que es la voluntad de dominio. En ese sentido, la escritura tiene la capacidad de sistematizar y capitalizar, a la vez que cruza lugares y tiempos. Y, en segundo lugar, es que el duelo de la pérdida del habla identificadora en la escritura es productivo, en virtud de que pueden surgir múltiples sentidos y el sujeto puede construir su propia habla identificadora. Si bien esto no generará un cambio en toda la organización de la sociedad, sí inaugura un nuevo uso de la escritura que ha sido principalmente tecnocrático y burgués.

Michel de Certeau (2000) se interesa también en las operaciones que hacen los consumidores de los productos culturales ofrecidos por el mercado de bienes, desplazando la atención del consumo supuestamente pasivo de productos culturales recibidos, a la creación anónima que emerge de la práctica de uso de estos productos, idea que podríamos definir en la máxima “cuando se consume una cosa, algo nuevo se hace con ella también”. Para pensar ello, introduce la noción de estrategia y táctica. La primera la define como una serie de acciones que, gracias al principio de poder, elaboran lugares teóricos capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas. Ejemplos de esto son la racionalidad política, económica, científica o la escritura. La segunda, nominadas tácticas, las entenderá, a diferencia de las estrategias, como acciones calculadas que carecen de un lugar propio y que no tienen más lugar que el de otro, careciendo de la posibilidad de darse un proyecto global si mismo. Más bien obra poco a poco y aprovecha las ocasiones que se le presenta y usa las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del propietario. En este sentido, la táctica es el arte de los débiles, ausentes de poder, a diferencia de la estrategia que está comandada por un poder. Pese a ello, de Certeau nos advierte que no siempre los límites entre estrategia y táctica están del todo delimitados.

En consideración de lo anterior, la propuesta de esta investigación consiste en reflexionar respecto de la creación escritural en poesía trans, donde suponemos a la escritura transexual como una táctica que permite figurar la subjetividad trans. En este sentido

podríamos nos preguntamos ¿Cuáles son las tácticas escriturales presentes en poesía trans que permiten figurar esa subjetividad?

Reflexionar respecto a la creación y tácticas escriturales trans como un modo de figurabilidad subjetiva, adquiere su relevancia en tanto participa de un debate actual en las ciencias sociales y de la salud, al demarcar un campo de reflexión respecto a lo que lo trans habla de nuestra época. Junto con ello, se presenta como un esfuerzo investigativo por dar cuenta de las modalidades que en este contexto toma lo otro, y a su vez, supone el esfuerzo inventivo por relacionar el trabajo figuracional a la escritura trans.

### **Objetivo General:**

Analizar las tácticas escriturales en poesía transexual chilena como un modo de figuración subjetiva

### **Objetivos específicos:**

- Describir los contenidos/tópicos que aparecen en la poesía transexual chilena.
- Describir las formas/tropos que aparecen en la poesía transexual chilena.
- Reflexionar respecto dimensiones subjetivas que aparecen en la poesía transexual chilena en relación con el campo cultural y simbólico.

Abordar la pregunta por la escritura trans, supuso en el comienzo de esta investigación diseñar una metodología que, inscrita en el campo de la investigación cualitativa (Taylor y Bogdan, 1994; Flick, 2007), ideara un esquema de análisis textual (Satriano y Moscoloni, 2000) lo suficientemente estructurado para organizar los contenidos que aparecieran en la poesía trans. Sin embargo, avanzado el trabajo teórico y el acercamiento a los materiales de análisis, se depuso esa idea, ante la necesidad de un modelo más flexible que permitiera trabajar con un cuerpo teórico y material con las características plásticas que detenta la poesía.

De esta forma, el curso que tomó esta investigación fue de carácter ensayística, en donde más que establecer ciertas hipótesis y respuestas, se buscó mostrar discusiones e intentar crear objetos para encontrar preguntas (Aceituno y Radiszcz, 2013) así como pensar

acercamientos comprensivos al fenómeno en cuestión. En este sentido, esta tesis se resolvió -cosa nunca plena- en la escritura misma.

Interesados por la temática trans, extrajimos del paradigma indiciario, su ocupación por la singularidad de esta experiencia y su visión prolífica del caso por caso. Ante esto, consideramos a la subjetividad como el indicio y el detalle que se ha dejado de lado, vale decir, eso que se ha desechado y que hace síntoma en el campo de un saber y en la cultura de una época. La consideración de estos elementos omitidos destotaliza la autosuficiencia disciplinar por lo que convoca al psicoanálisis a un constante diálogo interdisciplinar (Ginzburg, 1989; Aceituno y Radiszcz, 2013).

En consideración del interés por lo particular, lo desechado y lo que no sirve en la cultura, los textos poéticos fueron comprendidos como un espacio radical de pensamiento subjetivo, en tanto la poesía se (des)coloca como un discurso de la ineficacia ante la exigencia moderna de discursos rápidos y fáciles de decodificar, y en vez de ello, introduce lo inesperado y el desorden como un modo de acercarse a la compleja singularidad de la experiencia con lo real. En este sentido, la poesía enfrenta las reglas del lenguaje constantemente y, en su búsqueda por hacer algo con el lenguaje y decir su experiencia con lo real, recobra el silencio y el vacío como un espacio de búsqueda de lo propio. En su silencio radica su inactualidad como discurso, situándose en el lugar de lo que los discursos transparentes y la instrumentalidad comunicacional unidireccional no logran decir y dejan fuera. Desde ese lugar de exilio, el poema construye su diferencia (Genovese, 2010).

El poema no queda satisfecho solo con ser ruptura y resistencia ante la exigencia moderna de hegemonía y estandarización de la comunicación humana. Los poemas que aquí trabajamos también son entendidos como el posicionamiento de una subjetividad trans, que por más rupturistas o negativos que sean, no renuncian a comunicar y transmitir una experiencia que resuena en la lectura del otro y que no admite la reducción admirativa o peyorativa del poema a la transmisión de sentimientos del hablante lírico, sino que pone en el centro de la lírica al deseo, y por lo tanto, también al enigma y al duelo, como aquello que persiste en un mundo saturado de pragmatismos (Genovese, 2010).

El corpus de obras que trabajamos está compuesto por el poemario “Trópico Mío” (2015), de la activista trans y profesora de literatura, Mara Rita, y junto a este, tres poemarios

de la trabajadora social y activista trans, Claudia Rodríguez, estos son: “Dramas Pobres” (2016 [2009]), “Cuerpos para Odiar” (2010) y “Enferma del Alma” (2011). Todas estas obras fueron elegidas principalmente por su acceso y nivel de divulgación.

De esa forma, en el primer capítulo “Transexualidad y campo social”, se entregan antecedentes respecto a la transexualidad en Chile y el mundo. Se reconoce con Foucault las figuraciones de los antepasados del anormal: Monstruo, (in)corregible y onanista, como parte de una etilogía sexual de la patología mental. A partir de Butler se trabaja la lógica de la performatividad y el campo de la abyección como constituyente de los sujetos. A partir de la teoría sexual de Freud, se reconoce al psicoanálisis como uno de los discursos sobre la sexualidad y se sitúan sus campos tensionales entre plasticidad sexual y subordinación de la pulsión a la función reproductiva. Al finalizar, se introducen publicaciones teóricas y literarias recientes de autoras trans latinoamericanas como un modo de disputa cultural.

En el segundo capítulo, nominado “La transexualidad al interior del psicoanálisis: desarrollo stolleriano, lacaniano y el arreglo del sinthome”, se presenta la noción de transexualidad stolleriana, a partir de las revisiones críticas de Ayouch, y, posteriormente, se desarrolla la noción lacaniana de transexualidad a partir de Millot, Frignet y Henri-Castel. Finalmente, se enfatiza la propuesta de Morel donde el Sinthome se piensa como un arreglo del sujeto ante el goce arrasador de la madre, sin la exclusiva necesidad del significante unívoco del nombre del padre para separarse de ese goce.

El tercer y el cuarto capítulo se divide en 6 apartados que remiten al tema de la escritura. En el primer apartado (3) se desarrollan las nociones escriturales de Jacques Derrida, con su crítica al fonologocentrismo y a la supremacía del habla. Frente a ello, el autor ubica a la escritura como una apertura a la diferencia, en tanto esta solo tiene sentido en el lugar del otro, en el lector. Luego, a partir de Michel de Certeau, se establecen las nociones de táctica y estrategia (4) y la noción que el autor desarrolla de escritura (4.1): la voluntad de dominio y el duelo productivo de la pérdida del habla identificadora. En el siguiente apartado, se introducen la escritura como una escritura de lo otro (4.2) a partir de su carácter caníbal y de llenar el vacío. Luego, se abordan los trabajos de Certeau en donde al leer a Freud, releva la introducción del modelo novelesco a la escritura científica (4.3). Finalmente, en el apartado escritura y lazo social, se establece a la represión primaria como

posibilidad de representancia psíquica y cultural y el necesario reconocimiento de otro que garantice las condiciones mínimas de traductibilidad y reconocimiento.

El quinto capítulo aborda los análisis y discusiones (5). Se divide en dos apartados. El primero, nominado, “¿Quién es usted realmente?: monstruosas, incorregibles y onanistas”, recoge las figuraciones relacionadas con los tres antepasados del anormal desarrolladas por Foucault en “Los Anormales” (5.1). En el segundo apartado, nominado “¿Cómo se habita el mundo? Performatividad, iteración y abyección”, abordamos las nociones de espacialidad corporal y la relación dentro y afuera.

En el Capítulo final de conclusiones, puntualizamos dos ideas, la primera respecto a la transexualidad como recordatorio de “no hay relación sexual” y una segunda, respecto a la relación de la transexualidad con el origen como una relación escritural.

## II. MARCO TEÓRICO

### 1. *Transexualidad y campo social*

Durante los últimos años asistimos a un progresivo y sostenido ascenso de la visibilización trans en el campo cultural chileno e internacional. Recientemente, el film *Una mujer fantástica* (Lelio, 2017), protagonizado por Daniela Vega, una mujer trans, fue ganadora de múltiples reconocimientos cinematográficos a nivel mundial, reanimando discusiones mediáticas en torno al género, al sexo y la sexualidad, y, más específicamente, en torno a la experiencia del transexualismo y sus dificultades en los campos culturales, jurídicos y psicomédicos nacionales. Tal fue el nivel catalizador de la discusión que, tras la aparición del debate en diferentes medios chilenos, el proyecto de ley sobre identidad de género, que llevaba 5 años en el congreso, aceleró su proceso, promulgándose en noviembre de 2018 la Ley que “Reconoce y da protección al derecho a la identidad de género” (Ley 21.120, 2018). Del mismo modo, en Estados Unidos se habla del “momento trans”, la “revolución trans” o el “punto de inflexión transgénero”. La creciente aparición de personalidades trans, como la ex deportista Caitlyn Jenner o la actriz Laverne Cox, ha servido como plataforma para visibilizar a la comunidad trans y transmitir a la población los problemas que les afectan (Gherovici, 2017).

La incipiente visibilización trans ha hecho evidente que la comunidad es diversa y aún desconocida. El mismo concepto trans es un término amplio, el que abarca a subjetividades que no sienten correspondencia entre su sexo y el género asignado al nacer (Gherovici, 2017; Butler, 2008; ONUSIDA, 2014). Es una categoría que comprende, por ejemplo, a sujetos que se identifican como travestis, quienes hacen uso ocasional de ropas del otro sexo; transexuales, quienes modifican o intervienen su sexo; o transgéneros, quienes cambiaron su género social sin recurrir a la modificación genital, dentro de otros (Stryker, 2006).

Al tiempo que la visibilización ha sido una ganancia simbólica para la comunidad trans, diversos estudios de organizaciones internacionales han demostrado las dificultades que enfrentan en el acceso a circuitos apropiados de atención en los ámbitos de salud, vivienda, educación y empleo, así como la violencia a la que se exponen cotidianamente



(OMS, 2015; CIDH, 2015; Gherovici, 2017). Solo durante el 2018, según lo reportado por el Observatorio de Personas Trans Asesinadas (2018), hubo 369 homicidios a nivel mundial, de los cuales un 81,8% fue en América Latina, siendo Brasil (167) y México (51) los países con mayor número de casos. De un total de 2982 asesinatos de personas trans registrados a nivel mundial, desde enero de 2008 a septiembre de 2018, un 62% eran trabajadores/as sexuales (esto sin considerar las regiones del mundo donde no se denuncia o es difícil el monitoreo).

En relación con lo anterior, y según un informe sobre las brechas de VIH de ONUSIDA (2014), entre el 44% y el 70% de las mujeres y niñas transgénero en América Latina manifestaron la necesidad de abandonar su hogar o fueron expulsadas de estos por su expresión de identidad de género, exponiéndolas al trabajo sexual como fuente principal de ingresos. A su vez, el mismo informe indica que las mujeres transgénero se encuentran entre las poblaciones más afectadas por el VIH y tienen 49 veces más probabilidades de contraer el virus, por sobre todos los adultos en edad reproductiva. Se estima que el 19% de las mujeres transgénero viven con el VIH, pero la prevención en esta población es baja o inexistente (ONUSIDA, 2014).

Las cifras en salud mental no son más alentadoras. Las tasas de suicidios en la población trans a nivel mundial son altas, siendo 19 veces más propensa a morir de este modo que la población no trans (Dhejne, Lichtenstein, Boman, Johansson, Langström, et al, 2011). Por su parte, en Chile el 56% de la población trans afirmó haber intentado suicidarse, de los cuales un 46% lo intentó entre los 11 y 15 años de edad (OTD, 2018). Así mismo se halla una alta prevalencia de depresión clínica en la transexualidad (Bockting, Miner, Swinburne, Hamilton & Coleman, 2013) y diversos estudios indican que estas dificultades deben leerse en relación con experiencias de rechazo social y violencia sistemática antes que como efecto de la incongruencia de género (Robles, Fresán, Vega-Ramírez, Cruz-Islas, Rodríguez-Pérez, Domínguez-Martínez, et al., 2016; Hurtado, Gómez y Donat, 2007).

Estos antecedentes ponen de manifiesto la rudeza y exclusión que enfrenta esta población, a la vez que permiten pensar en la alta ambivalencia que puede llegar a tener la visibilidad trans, ya que, a menudo, tienen una larga historia de visibilidad incómoda, de desviarse de la norma de género, de ser rechazados por eso, de sobresalir de esa misma norma

y de estar en o al borde de la inteligibilidad cultural. Desde esta perspectiva, pasar, mezclarse, volverse invisible podría evitar el peligro que supone el espacio público y, al mismo tiempo, significa eliminar la propia historia particular y, tácitamente, conspirar con un régimen sexo genérico heteronormativo que es capital para crear lo que la literatura psicomédica ha denominado como "disforia de género" y el estigma que la diagnosis imprime (Kilian, 2014).

En este sentido, las posiciones discursivas que toman los sujetos transexuales al interior o en relación con el colectivo trans toman dos formas hegemónicas. Se podría hablar, por una parte, de cierta corriente que adhiere a la narrativa binaria de género para ser aceptada en el programa médico de cirugía de reasignación de género y luego borrar su experiencia vivida, la que claramente contradice las normas de género existentes y que tiene como consecuencia diluir el potencial subversivo de la transexualidad en la asimilación del dualismo sexo-genérico. Por otra parte, se encuentra una tendencia a negarse manifiestamente a esta asimilación sexo genérica, para apostar por una prolongación de las voces disonantes y multiplicar las composiciones de género concebibles en función de subrayar las ambigüedades e inconsistencias del género, relevando las trayectorias que toma cada deseo (Kilian, 2014). Lo que podríamos leer como la compleja y nunca definitiva relación entre ser asimilado y reconocido por la cultura o resistirse y habitar la ininteligibilidad en ésta.

Sea cual sea la posición específica de la que estemos hablando, lo que estas nos recuerdan es que las diferencias de género tienen que ver muchas veces con otras diferencias, las que se particularizan a partir de vectores como la clase, la raza o el territorio (Fassin, 2008; Connel, 1995), y que, por lo tanto, la transexualidad está lejana a ser homogénea. Pese a estas diferencias, surge la necesidad, desde los movimientos activistas trans, de articular las trans-subjetividades y hacerlas visibles, y al hacerlo, ampliar y alterar los marcos del discurso de género y sexualidad (Kilian, 2014; Stryker, 2006), que parecieran estar anquilosados en figuras nebulosas, oscuras e inentendibles para la transexualidad.

A este respecto, el filósofo francés Michel Foucault (2011), en el curso *Los Anormales* (1974-1975), se ocupa de establecer una genealogía histórica de la formación de la categoría "indefinida y confusa de los anormales" (p. 297). A partir del estudio de pericias psiquiátricas en materia penal realizadas en Francia en el siglo XIX y contemporáneas, Foucault muestra

que el discurso que las constituye tiene un poder de libertad o presidio, de vida o muerte, en tanto determina, directa o indirectamente, un fallo de justicia. Y, a su vez, muestra que este discurso, que funciona como discurso de verdad, recibe su poder por su status científico, en tanto son discursos formulados por personas calificadas dentro de una institución científica.

Foucault (2011) indicará en estas conferencias que es en el cruce de los discursos jurídicos y médico-científicos donde se formulan los enunciados que tienen el estatuto de discurso verdadero, los que, a su vez, tienen la particularidad de ser ajenos a las reglas del derecho y las reglas de la formación de un discurso que se reconozca como científico. Vale decir, algo así como una contradicción en su propio seno, ya que el discurso que se encuentra en esas pericias tiene muchas más veces que ver con calificaciones morales y éticas que buscan mostrar cómo el individuo se parecía psíquicamente a su crimen, antes que con los parámetros que establece la ley o los criterios de la ciencia para abordar el caso. En ese contexto, el papel de la pericia psiquiátrica “es legitimar, en la forma de conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a otra cosa que la infracción” (p. 31). Lo que se castiga en ese cruce no es, por lo tanto, un delito, ni tampoco se trata de la descripción que se inscriba en el campo de la patología mental. Es un espacio diferente que, en opinión del autor, tendrá que ver con lo peligroso.

Según la progresión de discursos con los que Foucault (2011) se encuentra en las pericias que estudia, la psiquiatría -que es un campo aún en formación y legitimación para ese entonces- comienza a tratar y construir tres figuras que podrían denominarse como los antepasados de la anormalidad. Primero, el monstruo humano, materialidad que combina lo imposible y lo prohibido, al violar la ley natural y la ley jurídica; y, al mismo tiempo que viola la ley, la deja sin voz, sin posibilidad de manifestarse porque la excede. Esta categoría pasa por las figuras del medio hombre y media bestia -propio de la Edad Media-, las individualidades dobles -propias del Renacimiento-, y los hermafroditas -pertenecientes a los siglos XVII y XVIII-. Y pese a la posición límite que ocupa el monstruo, esta actúa como un principio de inteligibilidad tautológica, una categoría explicativa que no remite más que a sí mismo.

Segundo, el individuo a corregir, que aparece en la época clásica y su campo de referencia es más limitado; es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o en la

organización de su economía. A diferencia del monstruo, que es la excepción por definición, el individuo a corregir es un fenómeno corriente, vale decir, es regular en su irregularidad y por esa misma regularidad es difícil determinarlo. El incorregible es una especie de evidencia familiar que hace que se lo pueda reconocer, pero sin dar pruebas de ello. Está en el límite de lo indecible y en él las técnicas disciplinares fallaron. Las formas que toma esta categoría son las del nacimiento técnico de la cieguera, la sordomudez, los retardados, los nerviosos y los desequilibrados.

Tercer y último antepasado de los anormales, el onanista, aparece a fines del siglo XVIII y se desarrolla propiamente durante el siglo XIX. Nace a partir de las nuevas relaciones que se establecen entre la sexualidad y la organización familiar con la nueva posición del cuerpo sexual del niño en medio del grupo parental. El espacio es la familia, incluso, un espacio más reducido que éste: el dormitorio, la cama, el cuerpo, los padres, el médico, los hermanos y hermanas. Como categoría es un sujeto casi universal, pero que sobre su práctica nadie habla. Foucault dirá que “la masturbación es el secreto universal, el secreto compartido por todo el mundo, pero que nadie comunica a ningún otro” (p. 65), y encontrará en esta organización del saber y de las técnicas disciplinarias algo decisivo: para fines del siglo XVIII no habrá casi ninguna patología que no pueda corresponder a la etiología sexual. Ese principio sexual, vale decir, la masturbación, que es casi universal, es al mismo tiempo la explicación de la alteración más extrema de la naturaleza, el principio de explicación de la singularidad patológica. De esta forma la problemática de la masturbación y la sexualidad comienza a ser transferida desde la religión a la medicina y, a su vez, desde las instituciones educativas a la familia burguesa (Benzaquén, 2005).

A partir de esta arqueología, se podría decir que el anormal del siglo XIX es el descendiente de la trinidad monstruo humano, el incorregible y el masturbador. En palabras de Foucault: “el individuo anormal del siglo XIX va a seguir marcado (...) por esa especie de monstruosidad cada vez más difusa y diáfana, por esa incorregibilidad rectificable y cada vez más cercada por ciertos aparatos de rectificación. Y, por último, está marcado por ese secreto común y singular que es la etiología general y universal de las peores singularidades” (Foucault, 2011, p. 65).

En esta gran transformación, que tiene como síntesis final al anormal, la psiquiatría se constituyó no tanto como una rama de la medicina general sino como una rama de la higiene pública y la protección social, al codificar la locura como una patología. Esto, reunido con el discurso jurídico, tendrá como efecto que lo que se castigue ya no sea el delito, si no que lo peligroso: “la psiquiatría siempre funcionó, a partir del siglo XIX, esencialmente como mecanismo e instancia de defensa social (...) como caza de los degenerado” (Foucault, 2011, p. 295). De este modo, vemos que la psiquiatría, en su conformación, se ocupa de elementos más generales y visibles, el monstruoso, para luego ocuparse de espacios más acotados como el cuerpo del niño y, específicamente, de la sexualidad infantil como etiología de las psicopatologías.

El campo de la anomalía, de ahora en adelante, estará atravesado por el problema de la sexualidad y, en ese curso, en la psiquiatría aparecerán tratados fundacionales de la psico(pato)logía sexual de autores como Kaan, Krafft-Ebing o Havelock Ellis. En “*Psychopathia sexualis*”, publicado por Kaan en 1844, se verán catalogadas las primeras aberraciones sexuales, en las que se dotará al instinto sexual como el correspondiente al funcionamiento de los órganos sexuales -la copulación, instalando la copulación heterosexual como el natural y normal uso de estos órganos-. A su vez, se advertirá que el instinto sexual desborda su fin natural, es excesivo y parcialmente marginal, por lo que estará expuesto a una serie de anomalías y proclive a desviarse de la norma. En este sentido, es normal que el instinto sea anormal (Foucault, 2011).

La infancia y sus anomalías, según la psicopatología, muestran que el instinto no está ligado por naturaleza a la función de la reproducción, sin embargo, la psiquiatría hace de un desarrollo normativo su referencia y medida. Lo que comenzó siendo un interés por la enfermedad, pasa a ser el interés por la identificación y el control de las desviaciones -no como síntomas de una enfermedad sino como objetables y peligrosos en sí mismos- haciendo que la psiquiatría llegue a funcionar como un mecanismo de defensa social (Foucault, 2011; Benzaquén, 2005).

Vemos así que este discurso comienza a instalar en espacios periféricos y carentes de palabras los fenómenos referidos a las aberraciones sexuales -lo diferente a la copulación-, situándolas en un lugar marginal, pero no extranjero. Según Foucault (2011), lo que surgirá

a partir de aquí es un discurso de defensa social que no excluye del todo a los sujetos -como lo hiciera el modelo de la lepra-, pero que los controla -al modo de la peste-, dejando a estos fenómenos en el lugar de lo peligroso. En este sentido, se comienza a vislumbrar que el problema que atraviesa la transexualidad, o las sexualidades otras, no son un problema que transite solo en un espacio institucional, si no que también simbólico y profundamente relacionados con la psicopatologización de la sexualidad.

En cuanto a esto, Judith Butler (2008), al preguntarse por la relación de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género, señalará que la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no esté marcada, de una u otra forma, por las prácticas discursivas, advirtiendo que no es lo mismo que decir que el discurso cause la diferencia sexual. Esa materialidad corporal, según indica la autora, será el efecto más productivo del poder, por lo que el cuerpo ya no puede pensarse independiente de esa norma reguladora, que le califica para toda la vida y que le da un lugar inteligible. Al mismo tiempo, se desmarca del sujeto voluntarista del humanismo, que existe de manera independiente de las normas reguladoras a las que se opone, desconociendo que su constitución está ya decidida por el género.

Respecto al proceso de materialización del cuerpo y su generización, Butler (2008) señalará:

“(...) el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización” (Butler, 2008, p. 18).

En este proceso performático, la autora vincula la asunción de un sexo con la identificación a los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Vale decir, es un proceso de formación de sujeto que requiere la producción simultánea de seres abyectos, que no son necesariamente sujetos, pero que conforman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Es el espacio

de lo abyecto el que designa aquellas zonas de lo invivible y de lo inhabitable en la vida social que, paradójicamente, están densamente pobladas sin gozar de la plenitud de ser sujetos pero que al mismo tiempo, viven bajo ese signo de lo invivible para demarcar el territorio de estos (Butler, 2008; Wadbled, 2019).

Esa zona de inhabitabilidad constituirá la fuente de materiales simbólicos contra las cuales, y en virtud de las cuales, el sujeto demarcará sus propias pretensiones de autonomía. De esta forma, “(...) el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2008, p. 20). Por lo que ese exterior abyecto constitutivo, negado o empobrecido en su posibilidad de articulación cultural, es el que operará como recurso crítico persistente que derrumbará y rearticulará las fronteras de legitimidad e inteligibilidad en el plano de lo simbólico (Butler, 2008; Wadbled, 2019).

Visto así, tanto los planteamientos de Foucault como los de Butler, muestran que las prácticas discursivas y la materialización de esos discursos, sitúan a la transexualidad, y las sexualidades otras, en los campos liminales de lo social, bajo la forma de lo abyecto, lo anormal, lo negado o lo horroroso, como un espacio que es a su vez constitutivo del sujeto en tanto repudio fundacional, y que, cada cierto tiempo, eso repudiado retorna para redefinir los difusos límites de la habitabilidad y legitimidad en el plano de lo simbólico. En este contexto, la falta de articulación simbólica a la que se enfrenta la transexualidad, que pasa por un empobrecimiento de referentes para simbolizar la propia experiencia sancionada por el otro, recae también en los discursos sobre la sexualidad y, específicamente, en los discursos psi.

Dentro de esos discursos sobre la sexualidad, el psicoanálisis tampoco ha carecido de controversias en la conceptualización de lo trans (Gherovici, 2017). Desde los inicios de la disciplina, Freud (1905) cuestionó la idea de normalidad en la sexualidad humana, insistiendo “en la importancia de la vida sexual para todas las actividades humanas y su intento de ampliar el concepto de sexualidad” (p. 121). Estas nociones constituyen, a su vez, los motivos más fuertes de resistencia a la disciplina del inconsciente a propósito de las contundentes y persistentes críticas culturales de Freud a la moral sexual dominante y a la normalización de

la sexualidad, así como su ocupación crítica por las diferencias entre los sexos, la imposibilidad de la razón para dar cuenta de los problemas subjetivos y la deconstrucción de la categoría estática del sujeto (Tubert, 2001).

En el desarrollo de los planteamientos psicoanalíticos de Freud se podrían identificar dos campos tensionales de un mismo continuo al pensar las sexualidades. Uno, cercano a la plasticidad de la sexualidad, fundado en las nociones de autoerotismo, polimorfismo sexual y la contingencia relacional de la pulsión y el objeto. Otro, referido a la subordinación pulsional al primado de la zona genital y puesta al servicio de la reproducción ante las demandas culturales.

Respecto a ello, en “Tres ensayos de teoría sexual”, Freud (1905) establece algunas nociones revolucionarias respecto a la sexualidad, como la disposición perversa polimorfa, la que introduce al pensar la sexualidad infantil, donde el niño busca practicar todas las transgresiones posibles ante el escaso tropiezo de resistencias o diques anímicos aún en formación -como el asco, vergüenza y la moral-, que regulan los excesos sexuales, respecto a lo que el autor señalará: “(...) es imposible, no reconocer algo común a todos los seres humanos, algo que tiene sus orígenes en la uniforme disposición a todas las perversiones” (p. 174).

Junto con eso, el autor vienés establecerá el autoerotismo pulsional como una de las formas de la expresión de la pulsión sexual en la que ésta no se dirige a otra persona o hacia objetos exteriores, sino que se satisface en el propio cuerpo, en el propio órgano. Tomando como ejemplo al niño chupeteador, quien mamando rítmicamente obtiene satisfacción (en un sector de su mucosa) se brinda las primeras experiencias de placer que buscará renovar, Freud indica que el quehacer sexual se apuntala primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida y más tarde se independiza de ello. Al independizarse, la pulsión logra obtener satisfacción sin recurrir a ningún objeto (Freud, 1905).

Plantear así el autoerotismo implica reconocer la inexistencia de una relación preestablecida entre el sujeto y un objeto determinado. Más bien, en lo que se insistirá es en la inadecuación entre la pulsión y el objeto, enfatizando la contingencia y variabilidad de su relación. Respecto a ello, Freud indicará que “(...) debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente la pulsión sexual es al comienzo



independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este” (Freud, 1905, p. 134). A lo que agrega en “Pulsión y destinos de pulsión”: “El objeto de la pulsión (...) es lo más variable de la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, si no que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción” (Freud, 1915c, p.118). De esta forma, habría un recorrido pulsional que va desde la vida sexual infantil a una conformación sexual definitiva. La pulsión sexual sería en sus inicios predominantemente autoerótica, partiendo desde zonas erógenas particulares y con una actuación independiente una de otras, donde la relación pulsión-objeto puede expresarse en formas desarticuladas, polimorfos y autoeróticas.

Con posterioridad, en su estudio “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920), popularmente conocido como el caso de la joven homosexual, Freud señalará tres series de caracteres que se conjugan en la sexualidad: caracteres sexuales somáticos, el carácter sexual psíquico y el tipo de elección de objeto, que se conjugan de múltiples maneras:

“[que carecen de] una relación fija (...) que hasta cierto grado varían con independencia unos de otros y se presentan en cada individuo dentro de múltiples permutaciones. La literatura tendenciosa ha dificultado la intelección de esos nexos, en cuanto por motivos prácticos ha empujado al primer plano la única conducta llamativa para el lego, la correspondiente al tercer punto, el de la elección de objeto, y además ha exagerado la fijeza del vínculo entre este y el primer punto” (p. 177).

Nos encontramos aquí con una visión plástica de la sexualidad, en la que Freud disloca la naturalidad de la relación aparentemente continua y lineal entre lo que podríamos llamar la tríada “sexo/caracteres sexuales somáticos”, “género/carácter sexual psíquico” y “deseo/elección de objeto”.

Estos aportes, junto a los ya mencionados de la relación pulsión objeto, polimorfismo sexual y autoerotismo, tienen el mérito de esclarecer que la sexualidad no se define exclusivamente como una actividad dirigida a un fin predeterminado y que incluso asegure una relación -totalmente- satisfactoria con otro. Podríamos decir que la sexualidad de la que nos habla Freud rechaza las nociones estables de su época y de la nuestra, comprometiendo

una actividad mucho más difícil con el placer de lo acostumbrado, subrayando que la estabilidad no es un patrimonio de la sexualidad.

Ahora bien, al mismo tiempo que encontramos este desarrollo, aparece una tensión en la que el mundo pulsional se unifica bajo el primado de la zona genital y responde a las demandas culturales, poniendo de relieve lo que Freud iba a indicar en “Tres ensayos...” como “(...) la oposición existente entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad (...)” (Freud, 1905, p.221). En el recorrido general de las pulsiones que el autor trazará, indicará que estas son numerosas, provienen de variados órganos, que al comienzo –en la vida sexual infantil- actúan con independencia unas de otras y sólo después –en la metamorfosis de la pubertad- se reúnen en una síntesis más o menos acabada (Freud, 1905; 1915c). Será, por lo tanto, en la pubertad, con el encuentro de un objeto sexual, donde todas las pulsiones parciales cooperan y se integran para alcanzar la meta sexual, a la par que las zonas erógenas se subordinan al primado de la zona genital. Al decir de Freud (1905), “la pulsión sexual se pone ahora al servicio de la función de reproducción; se vuelve, por así decir, altruista” (p. 189).

En este sentido, podríamos plantear que la prolífica y copiosa concepción psicoanalítica respecto a la sexualidad asoma un vértice tensional en el que, sin totalizar la discusión, subordina la variabilidad pulsional a la función reproductiva, procurando al sujeto ceñirse a las demandas culturales, incluso aún, a costa de la suspensión o renuncia a su deseo. De esta forma, la transexualidad, y otros tipos de sexualidades que no se correspondan con la aparente homogeneidad pulsional puesta al servicio de la reproducción heteronormativa, quedan, por defecto, excluidas y desprovistas de referentes comprensivos en la disciplina psicoanalítica.

Plantear la exclusión y empobrecimiento simbólico que afecta a la transexualidad no es desconocer la incompletitud de cualquier actividad sexual y el inherente margen de malestar y sufrimiento psíquico que implica habitar la cultura para cualquier sujeto, si no que es subrayar el exceso de malestar y sufrimiento psíquico que recae sobre la posición social que ocupan ciertos grupos que padecen la exclusión y opresión por el lugar asignado por la cultura, como la transexualidad o la femeneidad (Tubert, 2001). Sería ingenuo, por lo tanto, alentar la idea que a partir de cambios culturales se va a eliminar cierto sufrimiento psíquico

inherente a la cultural y al sujeto sexuado; sin embargo, sí se puede esperar mitigar y reducir los excesos de malestar y sufrimiento. En este sentido, la aparición de la transexualidad interpela al psicoanálisis en tanto disciplina que se posiciona como referencia crítica a los ideales culturales, a la vez que tensiona la ética psicoanalítica en tanto praxis orientada al reconocimiento y asunción de la singularidad del propio deseo del sujeto.

En este contexto, Patricia Gherovici (2017) destaca la potencia comprensiva del psicoanálisis como una posibilidad privilegiada para ofrecer una ética de elección y responsabilidad subjetiva para los sujetos trans, resaltando que “la adopción de una posición sexuada resulta de una negociación con la diferencia sexual, una noción de diferencia que no está ni determinada por el sexo (anatomía), ni por el género (una construcción social); es una elección inconsciente de cada sujeto” (Gherovici, 2016, p. 170). En este sentido, la autora releva las posibilidades comprensivas del psicoanálisis al ocuparse de la particularidad subjetiva de la sexualidad puesta en una posición trans.

Ante este campo social y cultural de exclusión al que se enfrenta la transexualidad, algunas personas transexuales han comenzado a generar y disputarse repertorios simbólicos en la sociedad y la cultura respecto al travestismo en el contexto mundial y latinoamericano. En nuestra región, encontramos un reciente ejemplo en “Travesti: Una teoría lo suficientemente buena” de Marlene Wayar (2018), activista travesti y psicóloga social argentina, libro en el que la autora establece un diálogo con algunas activistas trans latinoamericanas, como la chilena Claudia Rodríguez y la argentina Susy Schock. Junto a ellas, reconoce que del universal “seres humanos”, las travestis, transgéneros, transexuales, muxes, hijra y two spirits, han quedado fuera, viviendo una negación sostenida en la narración de la historia latinoamericana, lo que ha contribuido al empobrecimiento de modelos trans a los cuales aspirar y, a su vez, un empobrecimiento material, ya que según señalan:

“(…) las necesidades de la comunidad travesti, son problema de clase, de la lucha de clase, de salud, de vivienda, de estudio; todo corresponde a las demandas de lucha de clase. Pero, incluso esos trabajadores, esos obreros, esas personas que se reconocen como una fuerza laboral, a nosotras nos excluyen como si no tuviéramos fuerza laboral (...)”. (Wayar, 2018, p. 38)

Estos señalamientos podrían leerse, entonces, como un ejercicio en el que la transexualidad introduce y se reconoce desde una variable de clase, pero donde advierte que existe una doble exclusión: tanto de género, como una que se redobla en la misma clase a la que se identifica; una exclusión de esa clase trabajadora que no les reconoce como fuerza laboral.

Ahora, si bien estas artistas y activistas trans latinoamericanas denuncian la omisión en el guión cultural y material latinoamericano y las particulares dificultades que eso acarrea, también reflexionan sobre la necesidad creciente en la comunidad trans de buscar y apropiarse de su lugar en la historia y la cultura. Al respecto, señalarán que “necesitamos salir de la negación constante de nuestra responsabilidad de los actos individuales, colectivos, sociales e institucionales” (Wayar, 2018, p.18). Llamam así a salir de las miserias obvias y de las miserias propias y a no quedarse encerradas en la excusa del miedo, enfatizando la necesidad de que la comunidad transexual se reconozca como partícipes de la cultura, ya sea por acción u omisión, pues, como dirá Marlene Wayar, “(...) somos uno de los tantos textos en un contexto que nos pre-existe (...)” (2018, p.19).

En conjunto a este llamado al reconocimiento de los impactos e influencias que podría tener la transexualidad al apropiarse de su espacio en la cultura, algunas personas han afrontado esta marginación a través de la escritura, la que podría denominarse escritura militante, en tanto está signada por una intención expresiva, pero principalmente, por la dialéctica entre lo estético, ético y político de dar lugar a lo considerado desechable. En este sentido, nos encontramos en el Cono Sur con el surgimiento de un grupo de personas trans que han escrito en distintos géneros, principalmente el lírico, y publicado sus textos bajo diversas modalidades. De este modo, en Argentina se pueden identificar las obras de la ya mencionada Susy Shock, quien, dentro de otros poemarios, ha publicado "*Revuelo sur*" (2007) y "*Poemario Trans Pirado*" (2011) en la ciudad de Buenos Aires.

Por su parte, en Chile encontramos el poemario “Trópico Mío” (2015), de la fallecida activista trans y profesora de literatura, Mara Rita, cuyo título remite a un doble juego de palabras: por una parte, la geografía paralela y el territorio exótico con el que se ha construido la idea de trópico, y, a su vez, la pertenencia del trópico al tropos, es decir, al uso de una palabra en un sentido diferente al propio, pero que mantiene alguna relación con este, tal como lo hacen la metáfora o la metonimia. También se encuentra la trabajadora social y

activista trans, Claudia Rodríguez, quien ha publicado una serie de poemarios dentro de los que destacan “Dramas Pobres” (2016 [2009]), donde trabaja las posibilidades plásticas de la transexualidad y la relación de lo trans con el encierro y lo carcelario; “Cuerpos para Odiar” (2010), en el que poetiza la dificultad de las travestis para acceder a la lectoescritura y el odio sobre el propio cuerpo a partir del valor diferencial con otros cuerpos; y, posteriormente, "Enferma del Alma" (2011), fanzine que trabaja los vínculos del hablante lírico con la locura y la patologización de la posición sexuada.

En este sentido, nos encontramos ante una escritura de autorías trans que tiene la particularidad de ser una escritura militante, en tanto concurren en ella el deseo por inscribir y figurar las formas y motivos de expresión de una experiencia trans empobrecida de referentes simbólicos, y que, de cierto modo, se le exige homogenizarse bajo una norma que suprime particularidades, “sean como nosotros”. Al mismo tiempo, es una escritura que toma sus recursos de la misma cultura a la que interrogará, en tanto es patrimonio compartido y un terreno de disputas y construcciones simbólicas respecto de la sexualidad y lo trans. De este modo, la escritura trans, tanto para la cultura como para el psicoanálisis, se podría pensar como un puente de incidencia a través del cual retorna algo de lo excluido e impensado que demanda ser leído y, de este modo, visto.

## ***2. La transexualidad al interior del psicoanálisis: desarrollo stolleriano, lacaniano y el arreglo del sinthome***

La transexualidad en su forma contemporánea es una categoría relativamente nueva que nace de la articulación de los discursos psi, médicos y jurídicos (Ayouch, 2015). Su primera aparición fue con el médico David Cauldwell en 1950, quien introduce el término transexual para referirse a personas, que sienten que pertenecen al sexo contrario del biológico y que desean, a través de la modificación quirúrgica corporal, modificar sus características para asemejarse al otro sexo (Polo y Olivares, 2011).

Más tarde, en 1954, el endocrinólogo Harry Benjamin, desarrolla más profundamente el término de transexualismo, generando los primeros criterios para su diagnóstico (Missé y Coll-Planas, 2010) y le considerará como una enfermedad que no se puede curar con psicoterapia y que demandará, por lo tanto, la adecuación corporal al género que por convicción se pertenece (Polo y Olivares, 2011).

Desde la vereda psicoanalítica, los acercamientos a la problemática transexual han tendido a apegarse a la tradición clásica de los géneros y sexualidades (Gherovici, 2017). Y en ese sentido, la conceptualización al interior de la disciplina, ha tomado dos formas predominantes: la primera, una corriente stolleriana-freudiana y, la segunda, una corriente Lacaniana (Ayouch, 2013).

Con respecto a la primera, Robert Stoller instauro la línea freudiana de teorización del transexualismo e introduce el término de identidad de género, el cual hace referencia a la función identificatoria, en cuanto a lo masculino o femenino, cuya congruencia anatómica establecería la diferencia entre normalidad y transexualismo. De este modo, pone énfasis en el cuerpo como destino y en la identificación como un proceso de construcción de identidad de género.

En su trabajo *Sex and Gender*, Robert Stoller (1984 [1968]) se ocupa de estudiar el desarrollo, mantenimiento y manifestaciones de la masculinidad y la femineidad desde una perspectiva psicoanalítica que intenta integrar la interacción de datos provenientes de la clínica y la biología, atendiendo particularmente al travestismo y la transexualidad, en tanto los entiende como síndromes de la sexualidad. En ese contexto, el autor introduce el concepto de identidad de género como un constructo de trabajo, ante la dificultad que constata para abordar la extensión y múltiples variables que componen la sexualidad y sintetizar la literatura que se ha desarrollado en esta materia.

De este modo, Stoller (1984 [1968]), entenderá el género como una dimensión referida a los fenómenos psicológicos de la sexualidad, a diferencia del sexo que correspondería a la dimensión anatómica de ésta. En este sentido, el género estaría determinado culturalmente y sería aprendido postnatalmente por el sujeto a través de la visión idiosincrásica que la madre tenga de la sociedad y que le transmitiría su hijo. Más tarde, el padre, la familia y los miembros de la sociedad se presentarían en la conformación de la identidad en desarrollo del sujeto. Junto con ello, Stoller entenderá la identidad como un término para referirse a la conciencia que posee el sujeto de su existencia y propósito en el mundo, es decir, a la organización de los componentes psíquicos que el sujeto tiene para preservar la conciencia de sí y de existir.

Desde la perspectiva del autor norteamericano (Stoller, 1984 [1968]) los esfuerzos por generar definiciones conceptuales en la literatura científica, más que contribuir al entendimiento del mundo, tienden a confundir el acceso a la “vida real”, por lo que el propósito de su trabajo no es llegar a una definición comprensiva o útil del término identidad, o entrar en las controversias que se desarrollan en el psicoanálisis respecto a la sexualidad, la identidad y el género. Pese a declarar el desinterés de su trabajo por entregar alguna definición sintética de identidad de género, el autor indica que esta no sería algo inestable y que podrían situarse tres elementos que la constituirían postnatalmente: Primero, la sensación de genitales externo que experimenta el sujeto respecto a sí mismo; segundo, la red de fuerzas y actitudes de padre, hermanos y compañeros que influyen en la constitución de la identidad de género; y, tercero, una fuerza biológica perteneciente al sistema endocrino o al sistema nervioso central que, según Stoller, futuramente se descubriría con el avance de las ciencias.

Stoller (1984 [1968]) no cree que la transexualidad sea propia de organizaciones psicóticas, sin embargo, según la experiencia relevada de sus casos, recalca en ella la presencia de una simbiosis excesivamente gratificante del niño y de la madre, que se diferencia de la simbiosis descrita en la esquizofrenia, puesto que en la transexualidad no habría ninguna fuente de sufrimiento sino que el establecimiento de una identidad que la madre induciría en un periodo preedípico y en la cual estaría excluida la problemática fálica.

A lo largo de los planteamientos de Stoller (1984 [1968]), es posible reconocer una tensión constante entre las fuerzas psíquicas y biológicas que irían conformando lo que llamó

identidad de género, donde además está presente lo que podríamos interpretar como la promesa de explicar la sexualidad de un modo neurofisiológico o, al menos, de dar cuenta de las posibles conexiones entre la neurofisiología y la sexualidad. Así, el autor reconoce que en su trabajo no discute con los desarrollos teóricos psicoanalíticos correspondientes al Edipo, a la identidad, ego o autorrepresentación, porque, según indica, al enfrentarse a una persona es complejo poder distinguir esas terminologías en ella. Esta postura que toma ante el fenómeno, puede ser entendida considerando el pragmatismo y funcionalismo que influyen al pensamiento norteamericano y, en general, a la asimilación que tuvo el psicoanálisis por parte de los anglosajones, donde la dimensión del inconsciente tomó un lugar secundario, para dar prioridad a una psicología del yo, que fortaleciera los mecanismos de defensa de éste y su vinculación efectiva con el medio. Desde esta perspectiva, la introducción del concepto de identidad de género, sería subsidiaria de esa tradición pragmática del psicoanálisis, que pone énfasis en el sentido de la identidad y en sustratos biológicos como fuerza explicativa, más que en la contradicción y el arreglo particularizante que supone la experiencia del inconsciente.

Desde un punto de vista disciplinar, la escasa referencia psicoanalítica en la perspectiva Stolleriana, le valió variadas críticas de su gremio, situándola como una “teoría antifreudiana” (Chemama, 1998) al no dialogar con el complejo de Edipo y de castración, ni precisar el uso que hace del concepto de “falo” a lo largo de sus planteamientos. Pese a ello, desde una perspectiva social y cultural, resulta llamativo la trascendencia generacional que tiene el concepto de identidad de género, puesto que es un término que contemporáneamente se encuentra en circulación a partir de los discursos levantados por la transexualidad y algunas organizaciones en las que ciertos segmentos se agrupan, y que resulta ser un término que les permite a las personas trans, pensarse a si misma, a la vez que es un vehículo para darse a conocer a los otros.

La perspectiva Stolleriana que hemos desarrollado hasta aquí, se prolongó en Francia con Colette Chiland, quien piensa a la transexualidad como una dolencia del narcisismo, propia de sujetos límites, quienes, imposibilitados de elaborar simbólicamente, evacúan los conflictos en actos o en el cuerpo. (Ayouch, 2013).



Por otro lado, la segunda línea de lectura de la transexualidad en psicoanálisis se ha desarrollado bajo la perspectiva lacaniana, la cual abandona la lógica biologicista de la transexualidad, dando lugar a una comprensión de la diferencia sexual, organizada como una posición simbólica, en relación con el falo (Ayouch, 2013). Una de las precursoras de esta posición fue Catherine Millot (1984) y posteriormente, Henry Frignet (2003), Pierre Henri Castel (2001; Mendelsohn, 2004) y Geneviève Morel (2002; 2012) quienes, siguiendo a Lacan, ponen énfasis en las claves de sexuación para comprender la transexualidad, aunque con sustanciales diferencias.

La primera autora, la psicoanalista francesa Catherine Millot (1984), posiciona a la transexualidad como un fenómeno que ha adquirido la amplitud de un fenómeno social generando una serie de interferencias sociales. Siguiendo a Janice G. Raymond, la autora señalará que la transexualidad sería una de las últimas ideaciones de los hombres para asegurar su hegemonía en la lucha de los sexos, al introducirse en el terreno de lo femenino para competir con las mujeres y disputarles su territorio. Junto con ello, la transexualidad tendría el propósito de reforzar los estereotipos sexuales, fortaleciendo de este modo la posición de sometimiento de las mujeres ligadas a un rol convencional del cual estaban próximas a liberarse.

En ese contexto, la transexualidad respondería al sueño de cambiar de sexo y de apartar o incluso de abolir las fronteras que demarcan lo real, es decir, el orden de ese irreductible contra el cual es sujeto choca constantemente, y que en este caso podría estar puesto en el real del cuerpo, y que exigiría, por parte de la transexualidad, una corrección corporal ya que serían las únicas personas que se jactan de una identidad sexual monolítica, exentas de dudas y preguntas, al modo de una certeza fija (Millot, 1984).

Para Millot (1984), el transexualismo es un fenómeno con una dimensión social y el síntoma de una época que estaría dirigido al otro como una demanda, e indica que esta es suscitada porque existe una oferta por parte de la cultura, específicamente, por parte de la ciencia, a través de la medicina. Por lo que, desde la perspectiva de la autora, sin cirujano ni endocrinología, no habría la demanda transexual.

Al detenerse en la discusión de la estructura psíquica de la transexualidad, la psicoanalista francesa (Millot, 1984) situará por un lado la perspectiva del “deliro parcial”,

predominante en la psiquiatría, en la que se piensa la transexualidad como un síntoma psicótico, y por el otro lado, aquellos que sostienen que en la transexualidad no se encuentra ni más ni menos perversos, psicóticos o neuróticos que en cualquier muestra de población. La autora indicará, además, que, desde una perspectiva psicoanalítica, la presencia o ausencia de síntomas situados del lado de la psicosis por una clasificación psiquiátrica no puede ser decisiva, es decir, que la ausencia de síntomas psicóticos no excluye necesariamente la presencia de una organización psicótica, y a su vez, la presencia de síntomas psicótica no indica en si misma una organización estructural de ese tipo, en la que síntomas similares pueden adquirir significado diferente en función del contexto.

La autora señala que, desde la perspectiva de Lacan, en la psicosis existiría una pendiente hacia el transexualismo, que se ha ejemplificado disciplinarmente con el caso estudiado por Freud, comúnmente denominado como el caso del Sr Schreber, donde el tema de los cuestionamientos y posibilidades de volverse mujer le van dando forma al delirio y que fundan el desencadenamiento de la psicosis (Millot, 1984).

Para pensar la pendiente transexual que se encontraría en la psicosis, Katherine Millot (1984), sitúa las formalizaciones teóricas de Lacan de la “metáfora paterna”, las fórmulas de sexuación y el nudo borromeo, a partir de los cuales señalará que la relectura que realiza Lacan del Complejo de Edipo freudiano desde la teoría del significante, el Edipo hoy puede ser pensado como una operación significativa consistente en la sustitución de un significante por otro, vale decir, una metáfora. La metáfora, al igual que la metonimia, resulta ser uno de los modos de producción de sentido en el juego de significantes, por lo que el complejo de Edipo sería una metáfora que sustituye el significante del deseo de la madre, por el significante del Nombre del padre, produciendo así lo que en psicoanálisis se denomina como significante fálico.

El deseo de la madre, y específicamente, la causal de este deseo, será lo que se constituirá como un enigma para el niño, quien buscará asegurarse la presencia de esa madre de quien depende en todos los niveles, por lo que el niño buscará no sólo dar respuesta a ese enigma, sino que además, igualarse a lo que se le aparezca como ese objeto de deseo, de manera de sujetarla y que no desaparezca. Ahora bien, por las características mismas de todo deseo, este propósito estará destinado a fracasar, puesto que el deseo de la madre parece pasar

de un objeto a otro, colándose y desplazándose constantemente, resultando inasible (Millot, 1984).

Ante esa deriva constante, como se describe al deseo materno, el complejo de Edipo se presentará como la substitución de otro significante, el del Nombre del padre, que dará significación al comportamiento y discurso materno, al constituirse como una respuesta al enigma de su deseo y como un freno a la significación constantemente huidiza de este. De este modo, el sentido estaría dado por el significante fálico, lo que tendría dos implicancias, En primer lugar, que la pregunta por el deseo de la madre está sometida a la problemática de la diferencia de los sexos, en la que se plantea que si la madre desea algo es porque es carente de algo, en este caso la carencia quedará signada por la ausencia de pene en la mujer y que se encuentra en el hombre, o en el otro. En segundo lugar, el falo sería el símbolo del sinsentido del deseo, la razón de la sin razón del deseo, que como significante marca el límite de la búsqueda de sentido y de significación y que, por lo tanto, impide la prosecución infinita de búsqueda de sentido. El significante del Nombre del Padre, significa al niño que es al padre a quien le incumbe la búsqueda de respuesta del enigma del deseo materno, situando ese saber en el lugar del Otro. A partir esta concepción del Edipo como metáfora, se podría concebir a la psicosis como la carencia del significante fundamental del Nombre del Padre que sirve para metaforizar el deseo materno. De la presencia de este significante fálico, depende entonces la posibilidad del sujeto situarse como hombre o mujer ante él (Millot, 1984).

Junto con lo anterior, Millot (1984) situará la formalización lacaniana del nudo borromeo como una clave comprensiva de la transexualidad. El nudo borromeo consiste en el anudamiento de tres anillos, donde si se rompe uno, los otro dos quedan libres. Esto graficaría para Lacan en el inconsciente, la relación de los tres registros: Simbólico, correspondiente al lenguaje; Imaginario, perteneciente a las representaciones asociadas al cuerpo; y Real, dimensión emanada de la imposibilidad de reducir los fenómenos inconscientes a los dos primeros registros. En esa formalización, la autora francesa, señalará que en la transexualidad solo el registro de lo Simbólico y lo Imaginario se encuentran anudados por lo que “la demanda del transexual consiste en reclamar que en ese punto se produzca la corrección que habría de ajustar lo Real del sexo al nudo de I y S” (p. 37). En

este sentido, el síntoma transexual, tendría una función estructural análoga a la que Lacan le dio a la escritura de Joyce, por lo que sería un suplemento para evitar la psicosis, y, a su vez, la demanda de corrección corporal, sería una confusión entre el órgano y el significante, entre pene y falo, emanada desde la locura de creer que “librándose del órgano se libran del significante que los divide sexuándolos” (p. 131).

Por su parte el psiquiatra y psicoanalista Henry Frignet (2003) en su obra “El transexualismo”, manifiesta lo ilusorio que resulta un cambio de sexo en el transexualismo, puesto que el ser humano será portador por siempre del real que introduce su cuerpo anatómico. En este sentido, a través del reporte del trabajo clínico que realiza, el autor diferencia dentro del fenómeno transexual las estructuras transexuales de las transexualistas.

En la primera categoría las estructuras transexuales son caracterizadas por la completa ausencia de reconocimiento al falo, lo que impide al sujeto establecer cualquier tipo de identidad sexual, remitiéndolo a la imposibilidad de experimentarse como hombre o mujer (Frignet, 2003).

En la segunda, las estructuras transexualistas, el falo está reconocido y ha permitido la introducción de una identidad sexual, sin embargo, en la etapa de la sexuación, el sujeto no acepta o no puede, respecto a su goce, alinearse del lado masculino o femenino. El transexualista, en este marco lógico, se remitiría a la fragilidad de lo imaginario y a lo endeble de la apariencia, por lo que en reivindicarse distinto encuentra seguridad en un goce indeterminado (Frignet, 2003).

La posibilidad de distinguir entre transexuales y transexualistas, según Frignet (2003), está dada porque es posible dar cuenta de lo que consiste la identidad sexual, vale decir, “lo que da un individuo, sin ambigüedades -e incluso sin que él deba plantearse la cuestión-, la certeza de ser un hombre o una mujer” (p.14).

De esta forma el planteamiento de Frignet (2003), establece una primera identificación al padre como identificación real, que garantizaría la identidad sexual del sujeto. Dicha identificación sería lo que pondría en juego el Nombre-del-Padre que implementa el campo de lo real.

Un tercer autor, es Pierre-Henri Castel (2001; Mendelsohn, 2004), quien además de establecer un meritorio recorrido enciclopédico de la transexualidad, enfatiza en el carácter indispensable del vínculo identificatorio, en relación con el Nombre-del-Padre.

Castel (2001) señala que el fenómeno transexual tiene rendimientos para pensar las variaciones científicas, culturales y políticas de la identidad sexual en el siglo XX, en cuanto a cómo las distintas disciplinas que abordan el fenómeno, tales como: la endocrinología, sexología y sociología, han rechazado las interpretaciones psicoanalíticas del transexualismo. Esta polémica antipsicoanalítica, según Castel (2001), se podría organizar en cuatro grandes etapas.

La primera etapa correspondiente a la sexología con Magnus Hirschfeld, un origen indisociablemente científico caracterizado por una táctica positiva y militante puesto que el blanco de Hirschfeld era la despenalización de la homosexualidad. Magnus fue el primero en introducir el término “Transexual psíquico” (Castel, 2001).

La segunda fase correspondería al desarrollo de la endocrinología, que es un gran avance del periodo de entreguerras, en este periodo se acuña lo que el autor denomina el “conductismo endocrinológico” y que será el propio desmedro sobre el cual avanzarán las teorías sociológicas que se generaron después de 1945 y que darán paso al fenómeno transexual (Castel, 2001).

La tercera fase corresponde a la que va de 1945 a 1975 y según Castel, la más rica en sucesos. La tradición americana de sociología empírica y su teoría de la influencia determinante del medio va a conducir a examinar la cuestión de la socialización de los hermafroditas, de los individuos genéticamente anormales, de los niños con órganos genitales accidentalmente mutilados, y de los transexuales.

En este sentido, al entender de Castel (2001), el psicoanálisis estadounidense, medicalizado a la fuerza, marcado por el culturalismo, pareció impotente para evitar, servir de fianza a la sociología del género, y perdió la batalla sin conseguir defender, por razones epistemológicas fundamentales, el carácter patológico de un disturbo de identidad sexual puramente subjetivo.

La última y cuarta fase, a mediados de los años 70, viene con la reivindicación liberal de una despatologización radical del transexualismo, la idea de que la identidad sexual es en

sí un prejuicio y limita la libertad individual. El rechazo al psicoanálisis se vuelve cada vez más fuerte y evidente, tanto así que incluso la idea de una solución psicoterapéutica del transexualismo, no está lejos de pasar por un fraude o por un asesinato de la libertad. Junto con eso, el transexualismo aparece descrito como neurocrinológico, por oposición a toda forma de psicogénesis, y sobre todo una psicogénesis psicoanalítica. El transgenerismo, que reúne las aspiraciones, tanto de los transexuales como de los travestistas y de ciertos homosexuales de apariencia más bien ambigua, cristaliza entonces, va a decir el autor, los objetos militantes y las teorías culturales del género, haciendo por lo tanto una buena convivencia con las versiones más biologizantes del "distanciamiento de la identidad de género" (Castel, 2001).

La tesis general de Pierre Henri Castel (2001; Mendelsohn, 2004) concibe a partir del transexualismo la dificultad de diferenciar seriamente entre sexo y género a propósito de un yo (je), que para dar cuenta de su experiencia privada, debe citar eso que le asigna ese gran Otro y que justamente no experimenta, vale decir, la experiencia del sexo atribuido. Para Castel, ninguna identidad personal es pensable sin la identidad sexual, donde el yo permanecería invariante a lo largo de la permutación sexual. Ahora bien, habría algo que el autor llama dispositivos de segundo plano, los cuales regirían secretamente la práctica aparentemente asexuada del yo.

Esos dispositivos de segundo plano serían según Castel (2001; Mendelsohn, 2004; Morel 2012), todo lo que permite que sigan las reglas, el telón de fondo de las certezas mudas del cuerpo que serían previas a nuestras afirmaciones identitarias. Este telón de fondo no sería un saber articulado, ni transmisible, es un telón de fondo del que nada podemos saber.

La diferencia sexual en este orden no encerraría por tanto ninguna norma porque no hay ningún saber. El Nombre-del-Padre sería entonces, en el caso de Castel (2001), un designador rígido que busca captar la realidad formal de la existencia, donde la identidad sexual sería necesaria. Señala que la identidad sexual es más sólida de lo que se cree a diferencia de las evidencias del género y por tanto genera una triada de equivalencia entre el Nombre-del-Padre, la identidad sexual y lo real.

Por su parte, Morel, en su trabajo *Ambigüedades Sexuales* (2002) entiende la transexualidad como un deseo de pertenecer al otro sexo, donde se identifica un rechazo a la

función fálica, que se relacionaría con identificaciones precoces ancladas al deseo materno el que toma un estatuto legislador y constituyente del ser. Para ello desarrolla una teoría de la sexuación, es decir, la manera en que se deviene o mujer, en la que indica tres momentos lógicos. El primer tiempo es el de la diferencia anatómica natural la que se ejemplifica a través de ecografías, fenotipo o en la declaración del sexo del bebé al momento del parto. El segundo tiempo es el del discurso sexual de la comunidad de la que forma parte el futuro sujeto, Vale decir, el lugar del niño en el discurso que lo ha precedido en el mundo. El discurso sexual acá, interpreta la naturaleza y el sexo. Finalmente, un tercer tiempo de la sexuación es la elección inconsciente del sujeto la que proviene desde sus modalidades de goces y síntomas. En palabras de la propia Morel (2002):

“En el primer momento, mítico, la anatomía se impone al sujeto (...) en el segundo momento el discurso de los otros le transmite la interpretación de su sexo (...) lo que implica entonces una elección: inscribirse o no bajo el significante amo del discurso sexual, el falo. Consideraremos como de estructura psicótica a quienes rechazan esa inscripción, y su sexuación no es de la órbita de la función fálica y su término correlativo, el Nombre-del-Padre, que hace posible la inscripción del sujeto en esa función. Su elección sexual (...) se realiza en el contexto de esa forclusión del segundo tiempo” (p. 141).

Posteriormente, en su trabajo *La ley de la madre*, Morel (2012) reflexionará respecto a la transexualidad como un modo de salir a la sujeción de la ley materna a través del Sinthome. Para ello establece que antes de la “dura Ley” del padre, el niño ha vivido un mundo del cual padece una nostalgia dolorosa: el mundo de la antigua ley, el reino de la madre. ¿Cómo un niño se escapa de esa angustia? Se responderá, aunque no sin automatismo, que mediante la asunción del complejo de castración que permite resolver el complejo de Edipo, pero claramente, esta respuesta clásica y normativa, no es siempre valedera.

A Geneviève Morel (2012) le interesa estudiar cómo el niño puede separarse de otro modo de su madre y sustraerse de su ley, ante lo que establece la hipótesis de que el Sinthome, última y sofisticada definición del síntoma elaborada por Lacan, puede separar al niño de su madre, eventualmente sin la participación del padre, y a veces mejor que él.

La ley de la madre está hecha de palabras anudadas al placer y al sufrimiento, es decir, al goce materno que se transmite al niño, modelando fantasías y síntomas. Esta ley está constituida de equívocos, como la lengua materna, -lalengua, en la expresión de Lacan- constituye el lecho de cierta ambigüedad sexual. El Sinthome, del cual la lalengua es su materia primera, aloja sus raíces en la ley de la madre, en tanto enigma de la sexualidad femenina – la sexualidad masculina no sería menos enigmática desde la perspectiva que propone Morel-. Se trata entonces de saber si es posible y de qué modo salir de esta sujeción, tanto a la ley materna como a la ambigüedad sexual para alcanzar lo que se denomina identidad sexual –expresión compleja en psicoanálisis- (Morel, 2012).

De esta forma Morel (2012) señala que la transexualidad sería la libertad del psicótico en un rechazo categórico de la relación propuesta por el discurso sexual entre el goce y el falo, al prescindir del Nombre-del-Padre como mediador fálico, con la consecuencia de sucumbir al goce y deseo materno. La transexualidad vendría a ser entonces una forma de resolver la psicosis en tanto aún los distintos registros para soportar el goce arrasador del Otro, en la forma de un síntoma que eventualmente podría tomar la forma de un Sinthome.

Si bien Morel (2012) señala que en los casos de forclusión existe en el sujeto un rechazo al Nombre-del-Padre, por ende, al falo y la castración, esto no le va a prohibir generar una sexuación apoyada en otras funciones. En lugar de la nominación unívoca por el Nombre-del-Padre, Morel llega al Sinthome como una nominación equívoca por los significantes a menudo retenidos en el discurso materno, respecto a lo que señalará:

“la idea de que no existe un punto de capitón unívoco de lo simbólico (y particularmente del significante amo) sobre lo real, refuta radicalmente la idea de que la sexuación de un sujeto estaría fijada, de una vez y para siempre, por el Nombre-del-Padre” (p.226).

El sinthome es una estructura situada en la interfase de lo universal y de lo singular. Por una parte, es universal en tanto todo ser hablante tiene un encuentro traumático con el lenguaje, lo que le hace producir un síntoma que envuelve su goce y su sufrimiento. Este síntoma, con algunos aportes suplementario, podrá tornarse un Sinthome, de modo que no existe sujeto sin un sinthome potencial. Por otra parte, el Sinthome es singular ya que su



forma es consecuencia de lo contingente del trauma sexual y de la historia de cada uno, insertado en el deseo de sus padres (Morel, 2012).

En ese contexto, el síntoma es un sustitutivo de la pulsión que es desviada por la represión yoica. Ante este compromiso entre la pulsión y la represión, la satisfacción del síntoma se resiente como sufrimiento. Morel, nos dirá que “Lacan llamó “goce” esta ambigüedad de la modalidad de satisfacción del síntoma, la cual “tiene en sí mucho de extraño”, entre exceso de placer y dolor” (p. 170).

El síntoma hay una corrección que es singular y éste no desaparece al final de la cura si no que se reduce a un Sinthome. Morel escribe, “La existencia de una falta de un error de anudamiento es, entonces, universal. Por el contrario, la respuesta del sujeto es singular: el sinthome es lo que viene a corregir la falla, sea en el lugar en que ella se produjo, sea en otro lugar”. (p. 152). Así, el Sinthome equivale a un saber-hacer gracias al cual el sujeto habría transformado su síntoma, o un conjunto de síntomas, desde el principio. Se trata entonces de un saber de implicancia subjetiva respecto al propio inconsciente e historia y, a su vez, de un hacer que es subsidiario de ese conocimiento inconsciente que da paso a un arreglo y una creación respecto a su malestar. Es un Saber-hacer con su sufrimiento.

Como hemos visto Morel (2012) nos entrega algunas características del sinthome que podríamos sintetizar de la siguiente forma:

Primero, que el sinthome se opone a la multiplicidad de síntomas padecidos por los pacientes ya que su existencia y creación debe ser señalada de forma singularizante, por lo que no existe un sinthome genérico, su creación es caso a caso.

En segundo lugar, el sinthome se obtiene a partir de la reducción de la multiplicidad de síntomas y no por su construcción, en el sentido freudiano, vale decir que es único, pero es el resultado de síntomas iniciales por medio de la transformación y la creación.

En tercer lugar, el sinthome está enraizado en la lengua materna, en tanto el niño que aprende a hablar queda marcado de por vida por las palabras y goce materno que es heredero de un goce femenino no-todo, vale decir, ilimitado. Ese carácter se redobla con la lengua materna pues esta se compone de equívocos ilimitados. En consecuencia, el sinthome de cada sujeto es no-todo.

En cuarto lugar, el sinthome separa al sujeto del otro y, principalmente, de la madre primordial, distinguiendo entre el propio goce y deseo, que en un inicio se halla enraizados en el Otro. Si para Freud la instancia separadora de la madre era el padre edípico y para Lacan el Nombre-del-padre, la teoría del sinthome propone una alternativa a este, generalizando a otros significantes el poder que se le había reservado al Nombre-del-padre como significante único.

En quinto lugar, el sinthome muestra que la identificación no es lo único puesto en la transmisión, puesto que los hijos también reciben el síntoma de sus padres y se quieren separar de éste. Sin embargo, se deben apoyar en ese síntoma para crear uno nuevo, que no extraen sus recursos solo de la identificación, sino que además de recursos sociales o culturales.

Y en último lugar, las últimas dos propiedades, vale decir, la separación de la madre y transmisión generacional, recubren teóricamente al nombre del padre haciéndole perder el lugar eminente que tenía en la teoría, abriendo una nueva relación al Otro y a la creatividad del arreglo que realiza el sujeto.

A partir de los distintos abordajes que aquí hemos descrito se constata que al salir del dualismo biológico que caracteriza a la primera línea comprensiva del transexualismo, se pasa a un abordaje inspirado en Lacan que remite a una diferencia sexual garantizada por la relación simbólica con el falo, que descarta la perspectiva biologizante de Stoller. En este sentido, la transexualidad y la modificación corporal revelarían un error común: confundir órgano con significante. Pese al paso de una perspectiva biológica a una simbólica, en esta última línea podríamos pensar que aún se mantiene una lógica deficitaria para comprender la transexualidad, situándola fuera del discurso sexual adscrito al falo, o al menos considerando al falo, como el único elemento diferenciador. El intento de Morel busca superar esa posición, distanciándose por tanto de los planteamientos de Frignet (2003) y Castel (2001), para pensar la transexualidad como un arreglo inscrito por el sujeto en la forma de un Sinthome.

Dentro de las vertientes críticas al interior del psicoanálisis, encontramos a Patricia Gherovici (2011; 2017) quien ha señalado la histórica tendencia disciplinar para (re)leer distorsionada y reductivamente algunos planteamientos iniciales de Freud respecto de la sexualidad, borrando todos los matices que ésta tiene. Ante eso, estos desarrollos

comprensivos del fenómeno de la transexualidad indican que no es patrimonio exclusivo de la psicosis, sino que se presenta en diversas organizaciones psíquicas y que las evidencias encontradas en la clínica no son suficientes para concluir que esté vinculada única y exclusivamente con un único tipo de nosología (Gherovici, 2011; 2017). Atendiendo a la conceptualización de la transexualidad como un *sinthome*, Gherovici escribirá:

“Lo interesante de esta teoría es que está basada en modalidades de goce y no exclusivamente en la identificación. Esta elección de posicionamiento sexual puede o no estar afectada por los contornos anatómicos del cuerpo que pertenece a un sexo biológico y pueden o no estar determinadas por la manera en que la sociedad inscribe reglas, roles y restricciones para cada género. La adopción de una posición sexuada resulta de una negociación con la diferencia sexual, una noción de diferencia que no está ni determinada por el sexo (anatomía), ni por género (una construcción social); es una elección inconsciente de cada sujeto” (p. 170, Gherovici, 2016).

En este sentido, podríamos situar las propuestas de Morel (2012) y de Gherovici (2017) como un esfuerzo por, en primer lugar, reafirmar su ética fundante que va a la escucha de la singularidad trans y el rescate de su historia particular en el abordaje clínico del caso a caso, y, en segundo lugar, reafirmar al psicoanálisis como una posibilidad privilegiada para ofrecer una ética de elección y responsabilidad subjetiva para los sujetos trans que vaya en la ética de su deseo. La lógica del *sinthome* también puede ser leída como la imposibilidad que algo se inscriba en la lógica disciplinar, es allí donde la escritura transexual podría retornar como un síntoma disciplinar que viene a mostrar algo que pide ser visto bajo modalidades alternativas a las habituales.

### ***3. La escritura en Jacques Derrida: Repetir y diferir***

El filósofo francés de origen argelino, Jacques Derrida, desarrolla un pensamiento que parte desde la crítica que hace a la metafísica occidental y su tradición fonologocentrista, denunciando el carácter secundario dado a la escritura como un suplemento técnico del habla. Este olvido y desestimación histórica de la escritura, que se iniciaría con Platón, señala Derrida, ha constituido el origen de la filosofía como episteme y la verdad como una unidad entre el logos y la phoné (Contreras, 2010).

Durante el año 1967 aparecen tres textos iniciáticos del autor, que son *La voz y el Fenómeno*, *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*, en los cuales la voz es entendida como phoné, como la voz de la voz, que es signo del falogocentrismo y, por lo tanto, perteneciente a la tradición de la metafísica de la presencia. En este sentido, en esta trilogía de publicaciones, la escritura es presentada como un modo de resistencia al logocentrismo y una manera de dar espacio a la diferencia (García, 2009). Para esta investigación, el desarrollo de estos conceptos permitiría establecer un diálogo entre la poesía travesti y la noción de escritura en Derrida, específicamente, en qué lugar y de qué modos se sitúa la escritura trans como una apertura en su dimensión de diferencia, en tanto, la escritura sólo adquiere valor en el lugar del otro, es decir, en el lugar del otro que se transforma en lector desde su diferencia.

De este modo, se halla en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1985 [1967]), el desarrollo de la voz como una autoridad que organiza a la fenomenología, a la trascendentalidad y la idealidad, a la vez que subordina a la escritura y los signos. Revisando la fenomenología de Husserl, Derrida señala que el filósofo alemán recurre a una reducción fenomenológica previa que insiste en la necesaria ausencia de presupuestos que dé lugar al rigor y sutilezas propias del análisis. “¿no disimula todo esto, sin embargo, un presupuesto metafísico?” (p. 41) se pregunta Derrida. En tanto, si esta forma fenomenológica de la vigilancia husserliana, no está ya constituida por la metafísica misma, aún más cuando asume como fuente de garantía y valor, al presente o a la presencia como una intuición plena y originaria.

El valor de la presencia es la última instancia del discurso fenomenológico, y será, según Derrida (1985 [1967]), fuertemente defendido, en la forma de Telos, es decir, en término de idea, y dará pues la seguridad de que la presencia a la consciencia es indefinida, en tanto consciencia ideal o trascendental que, en su pureza, no es presencia de nada que exista

en el mundo, si no que en correlación con actos de repetición ideales, que tienen por médium y por contexto al lenguaje. A este último respecto Derrida señalará:

“Es al precio de esta guerra del lenguaje contra él mismo como serán pensados el sentido y la cuestión de su origen. Se ve que esta guerra no es una guerra entre otras. Polémica por la posibilidad del sentido y del mundo que tiene su lugar en esta diferencia, que hemos visto que no puede habitar el mundo, sino solamente el lenguaje en su inquietud trascendental. En verdad, lejos de habitarlo solamente, aquella es también su origen y su morada. El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje” (p. 51).

Derrida (1985 [1967]) denota el esfuerzo laborioso y tenaz de la fenomenología por resguardar la palabra y defender un lazo esencial entre el logos y la phoné, puesto que la conciencia de sí solo aparece en relación con un objeto del que solo puede guardar y repetir la presencia en el lenguaje. La voz funciona allí como un guardián de la presencia, y el privilegio de la presencia no puede establecerse más que por la excelencia de la voz. Clarifíquese que la afinidad de origen con el logos que acá se atribuye no es a la sustancia sonora de la voz o a la voz física, sino que, a la voz fenomenológica, a la voz en su carne trascendental, la palabra viva, la espiritualidad del soplo como phoné, que es la portadora de la presencia y la idealidad.

El carácter obligatorio del privilegio de la phoné y su inevitabilidad responde a la lógica propia de la metafísica de la presencia en la que el privilegio de la palabra hablada es, a la vez, el perjuicio de la escritura. El privilegio de la phoné no responde a una elección que podría evitarse, ya que es producto de un momento de la economía de la vida, de la historia y de la relación del sujeto a sí mismo (García, 2009).

Si el fonocentrismo va asociado al logocentrismo es porque el logos mantendría con la phoné un vínculo esencial y originario, en tanto supone que la phoné es inmediatamente próxima de lo que en el pensamiento como logos tiene relación con el sentido, ya que lo produciría, lo diría y lo recogería. En este sentido, el habla que se pretende plena, esto es, la coincidencia entre decir y querer decir, es una ilusión fono-logo-céntrica propia de una filosofía concentrada en la idealidad (García, 2009). En la voz y el fenómeno, Derrida (1985

[1967]) sostiene que la phoné, preserva a la idealidad y a la presencia porque la voz interior de la conciencia guardaría el sentido puro.

Ahora bien, el primado de la phoné como asegurador del sentido, de la presencia y de la trascendencia entrega una noción de sujeto centrado en lo parlante, en la autosuficiencia y replegado sobre sí mismo, perteneciente a la mismidad (García, 2009). Ante ello, la escritura, y la escritura trans en este caso, podría ofrecer una vía donde el signo ya no es patrimonio exclusivo de la voz, si no que también de lo escrito, donde el sentido se propaga más allá o más acá de quien lo produce y de quien lo recibe. Vale decir, la escritura en este contexto abre la posibilidad de ya no centrarse exclusivamente en la mismidad, sino que abrir un espacio a la otredad.

Junto con lo descrito anteriormente, en *La escritura y la Diferencia* (2012 [1967]) Derrida hilvana textos y conferencias publicadas entre 1963 y 1967, en las que, de una manera profusa y líquida, reflexiona respecto a cómo distintos autores -incluso él- construyen sus formulaciones en la inevitable pertenencia al logocentrismo, al fonocentrismo y a la metafísica de la presencia. Vale decir, en cómo la escritura toma sus recursos críticos de la misma tradición a la que busca criticar. (Derrida, 2012 [1967]; Contreras, 2010). En este sentido, encontramos en Derrida (2012) una escritura que toma su acervo de lo que se enfrenta y que está situada desde una inquietud por y en el lenguaje, demarcada a su vez por la imposibilidad de estar fuera de éste y su estructura. Será desde su interior, reconociendo al margen como parte de ella, que Derrida pensará y desarrollará su escritura.

En esa línea, durante los años 60, gracias a un nutrido grupo de intelectuales, como Lévi-Strauss, la escuela de Praga y los estudiosos glosemáticos, el estructuralismo se posicionó como un pensamiento y método predominante, tanto en las humanidades como en la ciencia. Si bien Derrida no se reconoce como estructuralista, sus planteamientos fueron fundamentales para el desarrollo de su teoría sobre la deconstrucción, en al menos tres niveles: el ejercicio de desmontar un ensamblaje textual, la importancia que ambos le dan a la noción de signo y, finalmente, la crítica que hacen a la presencia del autor como el conductor de la hermenéutica y sentidos de los textos (Derrida, 2012; Contreras, 2010).

A partir de estos mismos contactos, Derrida (2012 [1967]) toma la noción de estructura, en tanto representa la unidad entre forma y significación, criticando, que esté

pensada en un circuito en el que el lenguaje establece un vínculo con la imaginación y con el querer decir del sujeto de la creación, lo que le daría un lugar privilegiado al modelo del habla.

Para Derrida (2012 [1967]), la estructura del objeto discursivo “se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo” (p. 383). Este centro orienta y organiza la coherencia de los elementos de la estructura que, a su vez, permiten y limitan lo que el autor denomina juego de la estructura. En el centro ya no se pueden sustituir contenidos, elementos o términos, allí está prohibida la permutación o transformación. De este modo, se ha pensado históricamente que el centro es único y que es eso que mientras rige a la estructura, está a su vez fuera de la estructura; vale decir, que no forma parte de ella y que, al ser así, tiene su centro en otro lugar. En definitiva, un centro que paradójicamente está dentro y fuera de la estructura. Esta noción de estructura coherente, según dirá Derrida (2012), excluye de este ideal cualquier sorpresa o aberración y más bien propende a una noción espacialista de la estructura ligada con la medida y con la geométrica, que morfológicamente deja fuera la temporalidad y la duración que podrían estar en la estructura y que Derrida denomina como la fuerza. En este sentido, sería esta la que introduce la amenaza al sentido de unidad, totalidad y coherencia de la estructura. De allí que vaya a decir que “la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo” (p. 384).

Adviértase que Derrida (2012 [1967]) manifiesta que “(...) todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo” (p. 384). En este sentido, se podría inferir que no está desmantelando sin más la noción de estructura; ya que el movimiento que realiza consiste en descentrar la estructura y preguntarse más bien dónde reside ese centro. Ante eso, lo que nos entrega es una noción de estructura y de origen móvil, vale decir, una función.

Para realizar su crítica al fonologocentrismo, como decíamos anteriormente, Derrida se apoya en la noción de escritura, sobre la que señalará que el centro de esta debe pensarse como una serie de sustituciones respecto al nombre que recibe, es decir, que el centro experimenta una serie de recambios de centro a centro, de origen a origen, de nombre a nombre. De allí que para Derrida el origen carezca de un significado trascendente. En él,

Derrida situará una repetición, que facultará al signo escrito como legible, en tanto se mantiene y puede transmitirse aún en ausencia del destinatario. Esta facultad será otorgada por lo que Derrida introduce como iteración, que es la posibilidad de repetición del signo no sólo en ausencia de su referente, sino que también en ausencia de su significado. De ahí que la iteración no sea la repetición de lo mismo, sino de lo otro. En esta perspectiva, la escritura sería una repetición que no se doblega enteramente a la totalidad y que abre la diferencia, al ya no estar centrada en la mismidad (Contreras, 2010; Derrida, 2012 [1989]).

Ante este descentramiento de la noción de origen para Derrida (2012), ya no sería conveniente utilizar este término, por lo que plantea el neologismo de *différance* que muestra la capacidad de toda diferencia de diferir, de espaciar, de la indecidibilidad. Derrida sitúa la *différance* allí donde la metafísica instala el origen, pero con la particularidad que este origen es destrascendentalizado y repetido: en el origen hay una repetición, una sustitución continúa, un duelo, una pérdida que se metaforiza para seguir siendo. La escritura, por tanto, estaría dotada de una doble condición, otorgada por la iteración: repetir y diferir al abrirse al otro; y estar marcada por la ausencia tanto de su autor como de su destinatario, puesto que la escritura anda desligada de quien la ha producido y no requiere, en su producción, la presencia de quien va dirigida “(...) donde el ser tiene que ocultarse si se quiere que aparezca lo otro” (p. 46). La escritura es tomar algo de la tradición para hacer algo nuevo, condición necesaria en Derrida para cualquier porvenir.

De esto modo, siguiendo las coordenadas teóricas de Derrida, podríamos señalar la complejidad de la relación entre escritura trans y tradición simbólica, la que transita por la ambivalencia que le constituye, ya que, por una parte, se reconoce a la tradición simbólica como un repertorio común y plausible de ser afectado por el sujeto trans, y, por otra, la participación en la cultura queda supeditada a la periferia y la exclusión signado por lo perverso y lo horroroso. En este sentido, podría resultar pertinente preguntarse cómo aborda la escritura trans esa relación ambivalente con el lenguaje, ya que es esa misma cultura la que le instala como ajeno y, a su vez, es el repertorio del cual extraerá recursos para generar sus símbolos (compartidos) y que le ayuden a pensar su posición en el mundo.

#### ***4. Michel de Certeau: Táctica y estrategia***



Michel de Certeau (2000 [1990]), historiador francés y jesuita, se interesa en las operaciones que hacen los consumidores de los productos culturales ofrecidos por el mercado de bienes, desplazando la atención del consumo supuestamente pasivo de productos culturales recibidos, a la creación anónima que emerge de la práctica de uso de estos productos. De este modo, busca refutar las tesis sobre la pasividad de los consumidores y la masificación de algunas conductas. En el entender del autor, se trataría en cómo al consumir y usar algo impuesto, algo nuevo se produciría en ese consumo y uso.

La pregunta de de Certeau (2000) es sobre lo que se hace de los productos impuestos, vale decir, los modos de operación o esquemas de acción, y no respecto a los sujetos que son sus autores o vehículos. Su investigación tiene la marca, similar a Derrida, que imprime la construcción de frases propias con un vocabulario y sintaxis recibidos, donde la presencia y circulación de una representación simbólica no indica qué es para los usuarios de ésta, quienes no necesariamente son fabricantes, pero donde se podría reconocer, a través de estas prácticas de apropiación, los indicios de una creatividad que pulula en el mismo lugar donde desaparece el poder de darse un lenguaje propio.

Estas tácticas de consumo, como nominará el autor, son las ingeniosidades de los débiles para sacar ventajas de los fuertes. Están constituidas de las lenguas recibidas y sometidas a reglas prescritas que, a su vez, trazan las astucias de otros deseos que no están determinados ni captados por los sistemas donde se desarrollan (de Certeau, 2000). En este contexto, Michel de Certeau (2000) introduce los términos estrategia y táctica para diferenciar dos posiciones en relación con la producción cultural y su uso. Respecto a la primera, señalará:

“(…) Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de investigación, etcétera) Como en la administración gerencial, toda racionalización “estratégica” se ocupa primero de distinguir en un

“medio ambiente” lo que es “propio”, es decir, el lugar de poder y de la voluntad propios (...)” (p.42).

De este modo, las estrategias son acciones que, gracias al principio de un lugar de poder (propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas. En esa línea, podemos encontrar que la racionalidad política, económica o científica se construyen desde este modelo (de Certeau, 2000).

Por otra parte, de Certeau (2000) comprenderá las tácticas como acciones calculadas que carecen de un lugar propio y que no tienen más lugar que el del otro. A esto, agregaré que la táctica:

“(…) debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) No cuenta pues con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible, capaz de hacerse objetivo. Obra poco a poco. Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. No guarda lo que gana. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante. Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta”. (p. 43).

En este sentido, la táctica es el arte de los débiles, que está determinada por la ausencia de poder, a diferencia de la estrategia, que está comandada por el principio de un poder. La dialéctica de la táctica podría asemejarse a la del antiguo arte de los sofistas, quienes a través de la retórica pervertían el orden de la verdad, incluso convirtiendo la posición más débil en la más fuerte a partir de tácticas proteicas, multiformes, rápidas y ágiles. A su vez, las tácticas ponen de manifiesto hasta qué punto la inteligencia es indisociable de los combates y los placeres cotidianos que articula, mientras que las estrategias ocultan bajo sus cálculos objetivos la relación de poder que tienen con las instituciones o el propio lugar (de Certeau, 2000).

Si bien el autor indica que los métodos desplegados, entre estrategia y táctica, en la vida cotidiana jamás se presentan bajo una forma tan marcada y diferenciada, si se distanciarán las maneras de actuar sobre el tiempo y el lugar, que tiene cada una. A este respecto, señala:

“(…) las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece al desarrollo del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil utilización del tiempo, en las ocasiones que presenta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos de un poder.” (de Certeau, 2000, p. 45).

En otras palabras, la táctica está definida por el tiempo y la estrategia por el lugar. Las operaciones que las estrategias logran producir e imponer, las tácticas sólo pueden utilizarlas, manipularlas y desviarlas (de Certeau, 2000). Visto así, se crea en las tácticas un espacio de juego para las formas de utilizar el orden imperante, en lugar o respecto de la lengua. Sin salir necesariamente de la ubicación que da la ley a los sujetos, se instauro algo de la pluralidad y la creatividad, se diversifica el hacer/deshacer el juego del otro, el espacio instituido por otros y emerge la actividad, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener un lugar propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas (de Certeau, 2000).

En este espacio de posibilidades que abre la táctica y la estrategia, y los rendimientos que eventualmente proporcionaría para pensar la subjetividad trans presente en la escritura, emerge no sólo la relación compleja que podría tener cualquier sujeto con el lenguaje, si no que además la posibilidad que insinúa la transexualidad de enfrentar dicha relación desde sus bordes, en donde la escritura va utilizando los recursos que toma de esa misma red de fuerzas y representaciones a las que busca denunciar.

#### ***4.1 La escritura en Michel de Certeau***

Respecto a la escritura, Michel de Certeau plantea algunas ideas que son relevantes para esta investigación, las que desarrolla más específicamente en *La invención de lo cotidiano* (2000), *La Escritura de la historia* (2006) e *Historia y psicoanálisis* (2007). Allí, el autor planteará dos aspectos relevantes: primero, que la escritura responde, en parte, a algo que materializa el signo de la modernidad (siglos XVII y XVIII), que es la voluntad de dominio, en tanto la letra escrita tiene el poder de sistematizar y capitalizar, la facultad de cruzar lugares y tiempos. En este sentido, de Certeau (2000) contrapone la escritura a la voz, esa “Voz del Pueblo” que retorna, y que buscará hablar a través de la escritura, pero nunca en una “voz pura”. El autor señalará que existe un proceso de doble separación en la modernidad: uno, del pueblo en relación con la burguesía; otro, la voz separada de lo escrito, proceso en el que paulatinamente se deja de concebir lo escrito como una extensión de una voz divina o fundante, en la que los sujetos puedan identificarse. Es en esta separación, del pueblo respecto a la burguesía y la pérdida de un habla identificadora en lo escrito, donde el autor marcará la condición de duelo en la escritura. En palabras del autor:

“El establecimiento de aparatos escriturarios de la “disciplina” moderna, indisociable de la “reproducción” que ha hecho posible la imprenta, ha estado acompañada del doble aislamiento del “Pueblo” (con relación a la “burguesía”) y de la “voz” (con relación a lo escrito). De ahí la convicción de que, lejos, demasiado lejos de los poderes económicos y administrativos, “el Pueblo habla”” (de Certeau, 2000, p. 146).

De este modo, por una parte quedarían el pueblo y la voz y por la otra la burguesía y lo escrito. Ante esto, las voces perdidas y lejanas del pueblo reaparecen al interior de los sistemas escriturarios; sin embargo, no bajo su “voz pura”, como señalamos anteriormente, ya que toda voz está colonizada y mitificada, además de ser determinada por un sistema - como la familia y la sociedad, por ejemplo- y ser codificada por alguien (de Certeau, 2000).

A partir de lo anterior, la segunda cosa que va a reconocer el autor sobre la escritura es que el duelo que la constituye es también productivo. Esta pérdida originaria del sentido de la experiencia hace que el texto se recorte como un universo simbólico con reglas propias, de donde pueden emerger múltiples sentidos, porque esa escritura se constituye en una diferencia respecto de la vida cotidiana y el sujeto será quien produzca su propia habla

identificadora en ella; es decir, quien fabrique su lenguaje y no solo lo lea. Esto llevará a que se configure la idea de que el progreso es escrituario y que se separa de lo oral, en tanto mundo de las voces, lo mágico y la tradición (de Certeau, 2000).

De esta forma, la escritura en De Certeau tiene un propósito de sistematización que busca generar impactos y producir nuevos sentidos. Definirá la escritura, entonces, como: “la actividad concreta que consiste en construir, sobre un espacio propio, la página, un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la cual, previamente, ha quedado aislado” (de Certeau, 2000, p. 148).

En este nivel, define tres elementos decisivos para la actividad escritural: primero, la página en blanco como un espacio propio que está desembarazado del mundo y donde se puede generar un quehacer propio en una operación parcial, pero controlable. Se establece, en este lugar de escritura, el dominio de un sujeto ante un objeto; segundo, un texto, el que se construye en ese lugar a partir de una serie de operaciones articuladas mediante fragmentos y materiales lingüísticos, en el que se compone algo nuevo, ya no sólo recibido, sino que fabricado; y tercero, la escritura, la que tiene como sentido remitir a la realidad de la cual se ha diferenciado con vistas a cambiarla, vale decir, tener eficacia social. En ella existe una operación donde lo que entra es “recibido” y lo que sale es un “producto”, en tanto que ingresan signos de una pasividad del sujeto en relación con una tradición y egresan las marcas de su poder para fabricar objetos. En este sentido, la escritura es un ejercicio que almacena lo que clasifica y, al mismo tiempo, se provee de los medios para su expansión, al ir acumulando el pasado y ajustando la alteridad del mundo a sus modelos. Es un ejercicio que va conquistando y capitalizando (de Certeau, 2000).

Michel de Certeau (2000) no ubica la oralidad y la escritura como términos opuestos y descarta pensarlos como oposiciones metafísicas, donde la oralidad tiene superioridad en relación con la escritura. Para él, lo plural es originario y la diferencia es constitutiva de sus términos, por lo tanto, y desde su perspectiva, el lenguaje está condenado a esconder indefinidamente, mediante simbologías, el trabajo estructurante de la división. En este sentido, la escritura y oralidad son el efecto de distinciones recíprocas en configuraciones históricas sucesivas e imbricadas, y, a su vez, su diferencia es cualitativa, sin escala común, por lo que son incomparables, tanto en su coherencia como en su operatividad.

Si se ha perdido en la modernidad un habla identificadora “¿Por qué escribir, sino en nombre de un habla imposible?” (p. 212), se pregunta de Certeau (2000). Pues bien, en la escritura hay una pérdida de la palabra; se trata de una práctica que tiene sentido solo fuera de sí, en el otro y en el sitio del lector. Si bien este cambio no transforma toda la organización de la sociedad, sí inaugura otro uso de la escritura, uso que ha sido predominantemente tecnocrático y burgués, donde el trabajo se centra en poner el cuerpo -individual o social- bajo la ley de una escritura, jugándose el derecho al cuerpo que, de aquí en adelante, será definido y articulado por lo que en él se escribe (de Certeau, 2000). Al tener sentido solo fuera de sí -vale decir, en el sitio del lector-, en la escritura es posible reconocer la posibilidad de mayor poder sobre el ambiente y el mundo y de generar transformaciones en la sociedad. Por lo tanto, se subraya la concepción de la esta como un progreso, transformación que está dada por el ejercicio escritural en tanto elaboración de un lenguaje.

A partir de esto, existe un doble movimiento en la escritura, por una parte, el sufrimiento de ser escrito por el lenguaje del otro y, a su vez, el de ser reconocido - ¿por quién? - al convertirse en una palabra identificable y legible en una lengua social, que posibilita ser inscrito en una simbología común. Emerge aquí, entonces, la experiencia ambivalente del cuerpo que es escrito por el lenguaje del otro y la ambivalencia de un cuerpo que, para ser reconocido, se debe someter a la violencia del lenguaje (de Certeau, 2000). Lo anterior podría resultar productivo para rastrear en la poesía trans la ambivalencia intrínseca a la escritura, vale decir, cómo la escritura travesti se posiciona ante el lenguaje del otro que le hace reconocible, y cómo, a su vez, extrae sus recursos del mismo lenguaje en el que busca incidir.

#### ***4.2 La escritura del otro***

Al pensar la historiografía, Michel de Certeau (2006) sitúa el inicio de la historia moderna occidental en la capacidad de diferenciación entre el presente y el pasado, lo que implica, particularmente, la diferenciación entre la tradición religiosa -en la pérdida del habla divina e identificadora antes mencionada- y la diferenciación entre el discurso y el cuerpo (social). De esta forma, el autor releva un elemento que permite pensar el objeto de esta investigación, a saber, cómo cada época se define a partir de la producción y exclusión de otro que repercute en los impensados de una época, en nuestro caso, la transexualidad. En relación con la construcción que hace cada época respecto a su otro, el autor señalará:

“La inteligibilidad se establece en relación al otro, se desplaza (o progresa) al modificar lo que constituye su “otro” -el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo. A través de variantes, heterónomas entre ellas -etnología, historia, psiquiatría, pedagogía, etc-, se desarrolla una problemática que elabora un saber decir todo lo que el otro calla, y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia (humana) al establecer una frontera que la separa de una región donde la espera para darse a conocer” (p. 17).

Las disciplinas modernas, como la clínica, la historia o la medicina, nacen casi de la separación paralela entre un sujeto que se sabe leer y un objeto que se escribe en una lengua desconocida, pero que debe ser descifrada. Son discursos sobre el otro que se fundan en una separación entre el saber que provoca el discurso y el cuerpo mudo que lo supone (de Certeau, 2006).

Este proceso de separación a partir de la diferenciación con el “otro” supone separar, en primer lugar, el propio presente de un pasado, dando paso a una cronología que se compone de “períodos” (por ejemplo, Edad Media, Historia moderna, Historia contemporánea, etc.), entre los cuales se traza cada vez la decisión de ser otro o de no ser más lo que se ha sido hasta entonces, como el Renacimiento o la Revolución. Como señalará de Certeau (2006), “Por turno y a su tiempo, cada tiempo nuevo ha dado lugar a un discurso que trata como muerto a todo lo que le precedía, pero que recibía un pasado ya marcado por rupturas anteriores” (p. 17).

El corte que da lugar a estos periodos es voluntarista y opera en el pasado, del cual se selecciona entre lo que puede ser comprendido y lo que debe ser olvidado, para resultar en

esta representación inteligible en el presente. Sin embargo, lo que esta construcción del pasado dejó como inadecuado, como el desperdicio abandonado al seleccionar sus materiales, el resto olvidado de sus explicaciones, vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en los umbrales y fallas del discurso: “Son lapsus en la sintaxis construida por la ley de un lugar; prefiguran el regreso de lo rechazado, de todo aquello que en un momento dado se ha convertido en impensable para que una nueva identidad pueda ser pensable” (de Certeau, 2006, p. 18). Son retornos, resistencias o perturbaciones que desordenan y ordenan el progreso y sus sistemas de interpretación, redefiniendo los pensados e impensados a partir de los cuales se (des)identifica una época.

En este sentido, la propuesta de de Certeau parte de una invitación a dejar las nociones de verdad insertas en una lógica causalista, para abrir paso al interés por las huellas de los eventos históricos que son marcas de significados, siempre abiertos, que permiten restituir el pasado, pero nunca de una forma segura o cerrada. Por lo tanto, advertirá respecto de cualquier tipo de lectura taxonómica, selectiva, que proporcione la ilusión de reducir la singularidad de un fenómeno a un sistema de codificación, alejando esa extrañeza inherente a los fenómenos en una categoría lejana, pasada y/o cerrada. Más bien, la otredad del pasado nunca está cerrada (Dosse, 2003).

De allí que de Certeau señale que la historia es al menos tres cosas: primero, el producto del lugar social desde el que emana, determinado por el lugar institucional y el cuerpo social que lo determina. Aquí, de Certeau, está pensando en el trabajo productivo de Marx en su sentido económico, perspectiva que también valdría para el historiador y la historia, pues tienen que tratar con un “lugar”, un “trabajo” y el “aumento” de capital que, en este caso, podría ser el discurso; segundo, una práctica y no una simple palabra noble o desinteresada; y tercero, la escritura, con su condición ambivalente y doble. Por una parte, en tanto espejo, refiriéndose al presente como ficción, produciendo secretos, mentiras y verdades, y, por otro lado, como performance, cuyo papel principal sea hacer una tumba para los muertos, como un rito de entierro, permitiendo que la escritura de la historia posibilite a las sociedades y subjetividades darse un pasado en el lenguaje que redistribuye un espacio de posibilidades presentes. En definitiva, se honra el pasado y se le entierra, para abrir espacio



a las posibilidades presentes -subsidiarias de ese pasado-, contribuyendo al trabajo del duelo a través de la escritura (Dosse, 2003).

Michel de Certeau mostrará de qué manera la escritura de cada época, de la historia, y de las ciencias en general, se constituyen en un lugar de poder, y en cómo esta escritura tiene un impacto desde ese lugar de apropiación “del sabio” sobre el silencio de los cuerpos impensados: las mujeres, la niñez, la negritud, transexuales, los otros. Y cómo, al erigirse en tanto textos de saber, estos se instalan como la realidad, cuando no hacen más que reconstruirla. De Certeau no cree en una historia completa y última y argumenta a favor de su reescritura a partir de la parcialidad e incompletud del conocimiento, donde si bien los hechos existen, no son suficientes para hacer jamás la historia (Cifali, 2012).

Para que sea tal, y no solo una enumeración de hechos o un recuento de información, la historia debe establecer relaciones entre esos hechos y experiencias, a través de algunos recursos que los hilvanen, como la ficción y el relato (Cifali, 2012). Michel de Certeau (2007) propone 4 formas de funcionamiento de la ficción en el discurso histórico/discurso del historiador: primero, en la relación ficción e historia, la ficción sería eso que la historiografía instituye como erróneo y plausible de ser diagnosticado como falso; segundo, en la relación ficción y realidad -que es el nivel de procedimientos de análisis documental y de interpretaciones producto de las operaciones-, el discurso técnico capacitado para diagnosticar los errores propios de la ficción se autorizan por mecanismos, a su vez, ficcionales, para hablar en nombre de lo real. Esta determinación recíproca implica un doble desfase: por un parte, hacer plausible lo verdadero demostrando un error y, a su vez, hacer creer lo real denunciando lo falso, por lo que “Supone que lo que no es falso debe ser real” (p.2). Tercero, en la relación ficción y ciencia, se combate una falta de referencialidad, una tensión del discurso realista, una ruptura del matrimonio que supone entre las palabras y las cosas. Y cuarto, en la relación ficción y lo propio, la ficción es acusada de no ser un discurso unívoco, vale decir, de no tener limpieza científica, funcionando sobre una estratificación de sentidos y escrita en un lenguaje del cual emanan, indefinidamente, efectos de sentidos que no pueden ser ni circunscritos ni controlados. “Cuenta una cosa para decir otra” (p.3), tomando la “ruta” de una deriva semántica.

Más allá -o más acá- de estos estatutos sucesivos o simultáneos, de Certeau (2007) destaca que la ficción, bajo sus modalidades míticas, literarias, científicas o metafóricas, “es un discurso que informa lo real, pero no pretende representarlo ni acreditarse en él” (p.3). Por eso, la ficción se opone a la pretensión de decir lo real y a la imposibilidad de hacer su duelo, relevando que esta pretensión se asemeja a la presencia de un opaco y primitivo origen que permea a la historiografía y otras ciencias. Sin embargo, lo central es este claro oscuro permanente entre ciencia y ficción, este espacio intermedio en el que se mueve la práctica y la escritura de cada historia (Dosse, 2003).

Junto con eso, de Certeau (2007) trabajará en torno a la noción de relato presente en la escritura e indicará que este en general cuenta “lo que pasa o pasó”, instituyendo lo real en la medida que se da como una representación de una realidad. De esta forma, el relato extrae su autoridad al “hacerse pasar por el testigo de lo que es, o de lo que fue” (p 4), imponiéndose a nombre de los eventos de los que pretende ser intérprete. Sin embargo, lo real representado no corresponde con lo real que determina su producción, ocultando detrás de la figuración de un pasado el presente que lo organiza, operación donde “el discurso se vuelve creíble en nombre de la verdad que ha supuesto representar, pero esta apariencia autorizada sirve precisamente para camuflar la práctica que lo determina realmente. La representación disfraza la praxis que lo organiza” (p. 4).

De Certeau (2007) señala que, pese a la ausencia de un reconocimiento de las determinaciones históricas sobre los discursos (científicos), los cuales no hablan casi nada de ello pretendiendo representar lo real, también esta representación histórica tiene su función necesaria en una sociedad y grupo al reparar los incesantes desgarros entre presente y pasado, asegurando sentidos, valores y referencias que posibilita a un grupo, una unidad y comunicabilidad simbólica que supera las violencias y divisiones del tiempo. Es una tarea social que “necesita precisamente ocultar lo que particulariza a la representación. Evita el retorno de a la división presente sobre la escena simbolizante” (p. 6). En definitiva, da la apariencia de realidad pasada en lugar de la praxis presente que la produce, poniendo a “uno” en el lugar del “otro”.

En ese sentido, el relato privilegia lo anormal. El acontecimiento que cuenta es primeramente un accidente, una desgracia, una crisis, a través del cual se torna urgente volver

a coser los desgarros con un lenguaje de sentido. A su vez, son esas tragedias y desgracias las generadoras de relatos que posibilitan su inagotable producción. De esto, el autor destacará tres aspectos propios del género del relato: primero, que la representación de las realidades históricas es el recurso para camuflar las condiciones reales de su producción; segundo, que cualquier relato que hable en nombre de lo real es un mandato, ya que significa a la forma de una orden; y tercero, que el relato es eficaz, ya que en la medida que pretende contar lo real, lo fabrica, vale decir, que es performativo. Vuelve creíble lo que dice y hace actuar en consecuencia a ello. En la medida que va fabricando creyentes, fábrica también practicantes (de Certeau, 2007).

#### ***4.3 La adopción del modelo novelesco en la escritura científica***

La búsqueda de de Certeau por comprender a la historia como una práctica de escritura permeada por un interés infatigable por lo ausente, está atravesado por múltiples cruces interdisciplinarios, entre los que destaca la presencia del psicoanálisis. Al recorrer el territorio freudiano que se deposita en su trabajo, nos detendremos en el texto “La ficción de la historia. La escritura de Moisés y el monoteísmo”, donde de Certeau (2006) releva el desplazamiento presente en la obra de Freud en un movimiento que va desde la “cientificidad” hacia el género “poético o novelesco”, orientación permanente en Freud que lo llevará a denominar su trabajo como “ficción teórica”. En efecto, nos dirá de Certeau, el discurso freudiano es la ficción que retorna a la seriedad científica, no solo como el objeto de su análisis, sino como su forma, donde el estilo de la “novela” se vuelve el de la escritura teórica.

La importancia que le da Freud a la historicidad es lo que hace que precisamente retorne y adopte la forma de la novela en la científicidad. De esto, tres implicancias son las que resaltan para pensar el texto freudiano: primero, adoptar este modelo novelesco conlleva abandonar el modelo de presentación de casos coherentes de Charcot, en una perspectiva de modelo sincrónico de una enfermedad, para pasar a uno donde la estructura patológica se vuelve el marco donde se desenvuelven los acontecimientos que esa estructura no integra y que no son menos decisivos desde una perspectiva de desarrollo de la enfermedad. En este

sentido, se subraya que el texto que supuestamente carece de seriedad científica se toma con seriedad el funcionamiento dialógico de la cura. Segundo, esta introducción literaria supone, además, que Freud se sabe implicado en una relación interlocutiva con la persona analizada. Si bien Freud se sitúa desde una configuración patológica que diagrama el sistema de una enfermedad, la novela es el resultado de lo que el sufrimiento (del) otro introduce en este diagrama, y que perturba este sistema de enfermedad alcanzando también el saber del analista, marcando una diferencia entre su lugar histórico (un inconsciente) y su posición científica (un saber). En tercer, y último lugar, esta concepción le permite a Freud leer otros documentos, en los que cualquier relato puede ser tomado como una relación entre una estructura y unos acontecimientos, es decir, entre un sistema explícito y lo que se dibuja como su otro. De este modo, el texto aparece como un engarce de alteraciones históricas en un cuadro formal (de Certeau, 2007).

Estos elementos antes mencionados nos permiten dilucidar que el lenguaje del analista y del analizado/a quedan prendados a la misma problemática, ya que el discurso freudiano no se abstrae de los mecanismos que descubre en sus objetos. No está aparte de ellos, no se encuentra fuera o lejano a estos, en una posición privilegiada de observación, sino que esclarece una forma de operar a la cual él mismo está sometido (de Certeau, 2007) y de la cual emana un saber en el que participa la propia implicación en lo que acontece (Lavie, 2013).

Ahora, si bien se reconoce este orden de implicancia del analista y del analizado, la obra freudiana se compone de dos tipos de textos diferentes que abren un reverso a ese orden: el primer grupo de textos son los que aplican la teoría, los llamados escritos técnicos, y el segundo conjunto expone la teoría a la forma de un maestro. De este modo, según de Certeau (2007), la historia del psicoanálisis se mueve entre los momentos analíticos y los momentos didácticos, historia que “(...) está hecha de esta alternancia entre las elucidaciones transferenciales y los abusos de autoridad pedagógicos” (p.54). En el centro de esta oscilación, de Certeau situará la posición estratégica del analista como un sujeto de supuesto saber, subrayando el “supuesto” que regresa a la nada del saber y la reciprocidad desmitificadora de una relación con otro, pero donde, al mismo tiempo, la práctica analítica se apoya en el saber acreditado de una institución.

Se puede aclarar esta cuestión -ambivalente y oscilante- volviendo a lo que, según de Certeau (2007), Freud nombra como “la escritura de la historia”, punto nodal que permite entender la noción de escritura presente en su teoría. Para el psicoanalista, “la escritura de la historia” sobreviene a partir de acontecimientos de los que “nada” subsiste. Esta toma el lugar de los acontecimientos, estando a su vez excluida de lo que trata y a pesar de ello es “caníbal”, ya que tiene u ocupa el lugar de lo que le falta, donde todo ocurre como si la escritura tomará del Tiempo la doble característica de perder el lugar, a la forma de un exilio, y de devorar la vida, a la forma de un canibalismo.

Entrevistado para la revista *Históricas* (Carbó & Giraud, 1982) de la Universidad Autónoma de México, señalará lo siguiente respecto a la escritura freudiana:

“(…) para él la escritura de la historia tiene dos características: la primera es que en la historia, en el discurso, hay una ausencia de los acontecimientos de que se habla; el discurso funciona sobre un vacío de su objeto; la ausencia de su objeto es precisamente la condición de posibilidad de la escritura. La escritura es siempre una separación de la realidad; una historia, un discurso histórico es posible cuando la cosa, que es el objeto del discurso, está ausente, desaparecida. La segunda característica, para Freud, de la escritura de la historia, es que, para tomar su propia palabra, es "caníbal", es decir, toma el lugar del otro; es el medio para hacer olvidar al otro; (...) una sustitución de una existencia por otra” (p. 45).

Por lo tanto, tenemos una noción de escritura en Freud que, por una parte, es sustitutiva y subsidiaria de la tradición bíblica en la que se supone que hay una historia porque hay un exilio -siguiendo el “Moisés y la Religión Monoteísta”-, y, por otra, la noción caníbal de la escritura que sigue a la tradición greco-romana como punto de partida del logos situándolo en la violencia del padre devorando a sus hijos -en referencia a “Tótem y Tabú”-. Esto conlleva situar a la escritura como el reemplazo del pasado por un discurso presente, que no es inocente, sino que un ejercicio escritural violento, sustitucional y utilitario de la ausencia del otro para imponer un poder (Lavie, 2013; Carbó & Giraud, 1982).

El autor francés agregará que esta ambivalencia es una característica ya presente en toda escritura:

“De todas maneras, existe ya, en el mismo proceso de escritura esta dualidad que la hace funcionar (y al analista con ella) ora como desperdicio excluido de lo real, ilusión de conocimiento, desecho de la ciencia, ora como autoridad voraz e institución dominadora. Esta ambivalencia está en la esencia de la escritura. (...) No hay inocencia primera, ni en la escritura. La duplicidad dirige la producción, y no solamente su explotación (...)” (p. 55).

En este sentido, el discurso (escrito) extrae su autoridad de su búsqueda por compensar eso de lo que está excluido, de eso que está separado y de esa “nada” de saber. Es en esta línea que Freud traza su escritura, autorizando su concepción no por “pruebas” del saber o evidencias, sino por la cita que le da forma a su pensamiento. De ahí que se plantee que es como si la escritura de Freud fuese un poema, “es decir, una escritura donde nada sostiene la verdad sino su relación consigo misma, su belleza” (de Certeau, 2007, p. 56). Es una escritura donde la pérdida de saber permite una producción de teoría, como en la escritura poética, donde se requiere una desaparición del ser para la creación de un poema, el que se hace creíble porque se apoya en la fuerza de su forma y porque es otro, en la evidencia de su no-saber.

La novela freudiana está protagonizada por recursos poéticos. Gracias a la metáfora, como recurso retórico, y a la ambivalencia, como recurso teórico, las cosas actúan en el mismo lugar e historias diferentes subsisten en un mismo espacio:

“En Freud, el pasado y el presente se agitan en un mismo lugar, polivalente. Entre los niveles del texto, ninguno es el referente de los otros. Si hay metáfora, ésta caracteriza a un sistema de relaciones recíprocas. No hay ningún elemento estable que detenga esta circulación y que al afectar a uno de los estratos con un valor de verdad, asignaría a los otros una función de imagen, de sustituto o de efecto” (de Certeau, 2006, p. 298).

Así, el texto freudiano vuelca sobre sí mismo la forma que pretende para su contenido y jamás aspira a la verificación, puesto que los procesos existentes en él no competen a la racionalidad, si no que corresponden a equívocos, deformaciones y alteraciones en el tiempo y el lugar, en el curso de una relación con el otro (Lavie, 2013). De este modo, hallamos en Freud un retorno de la retórica, pero ya no en su expresión únicamente literaria, sino además

como una forma de pensar los fenómenos históricos y los hechos y procesos de la vida psicológica y sociológica.

A diferencia de la posición clásica en la historiografía, que toma -o tomaba- el pasado nada más que como un objeto, en el análisis de Freud es permanente que el otro esté dentro del uno, “siempre la ambigüedad, es decir, dos en el mismo lugar; y esto es fundamental precisamente en las relaciones entre el pasado y el presente; no existe la posibilidad de construir el pasado como un otro, el otro está dentro” (Carbó & Giraud, 1982, p. 48). Desde esta perspectiva, el constante retorno del pasado impide analizarlo como un objeto y resulta ser una perspectiva nutricia en el cambio de posición epistemológica del sujeto del saber histórico y de la organización de su saber.

De este modo, el texto freudiano se hace creíble porque se apoya en el otro, en el testimonio del otro que genera credibilidad. Sin embargo, este gesto deja de ser poético, ya que reaparece el lugar de supuesto saber, lugar que se hace creíble en el nombre del otro. En este panorama de aparición institucional, el otro es el poema y durante la cura el otro será el inconsciente, a nombre del cual presuntamente el/la analista hablará. En este sentido, en Freud hay un gesto poético que es institucionalizado, se autoriza a través del poema, lo cita en contenido y forma (Goethe o Schiller) y se sirve de él de un modo que ya no es -sólo-poético (Cifali, 2012).

El poema, dirá de Certeau, es una escritura atada a la nada, y esa atadura está dada por el creer. El poema es la huella escrita de ese creer, es necesario que nada quede de la cosa para que el poema se escriba y, recíprocamente, el poema hace creer porque no hay nada allí. La creencia es un movimiento nacido y creador de vacío y, aunque el poema no esté autorizado, él autoriza otros espacios, donde se revelará contra el hecho y contra la autoridad de éste, transgrediendo la convención social que quiere que lo real sea ley, para autorizar la posibilidad de lo otro, de la diferencia, que no cesa de comenzar a escribirse. Es un principio de comienzo indefinido, que emerge del reconocimiento de la irreductibilidad del otro, es suponer que siempre hay otro, y que lo otro no deja de venir y no cesa de escribirse (de Certeau, 2007; Cifali, 2012).

En este contexto, la escritura poética travesti que hemos perfilado aquí podría pensarse como una escritura que, enfrentada al vacío que supone el origen – o la represión

en términos psicoanalíticos-, se autoriza a darse un pasado en el lenguaje que redistribuye las posibilidades de su alteridad en el presente. No solo en los términos clásicos de la represión sino también en sus diversificaciones.



#### ***4.4 La escritura y lazo social***

En el trabajo de Freud, tal como hemos planteado anteriormente, se encuentra el uso progresivo de los enunciados psicopatológicos de su época para elaborar, desde allí, una reflexión e interrogación sobre el sujeto, que va a interrogar los límites de su identidad profesional y científica. Ejemplo de esto son las elaboraciones metapsicológicas, la construcción de una teoría que ligó afectos y representaciones, así como sus trabajos de interpretación cultural. En todos estos, Freud redefinió las aproximaciones clínicas y antropológicas, interrogando sobre cómo una clínica del síntoma o de la neurosis debía incluir necesariamente al sujeto para establecer su valor doctrinal. En este sentido, Freud elaboró, más que una clínica del síntoma, una reflexión sobre el sujeto, revalorizándolo en la clínica, donde su dimensión sintomática se comenzó a entender a la par de su malestar en la cultura (Aceituno, 2011).

Freud no dejó de buscar en la interfase de sus filiaciones científicas y el registro de la palabra las metáforas que pudieran enunciar el territorio que nombró como inconsciente, que no se consumaría ni en uno ni en otro dominio. Es así como, en su diálogo constante con la cultura, algo iba construyendo como invención teórica, al tiempo que suspendía la validez científica de sus ficciones (Aceituno, 2011).

Ante esta oscilación, Freud desarrolla una noción que no apunta solo a una individualidad, ni tampoco a una mera determinación trascendental. Aquí proponemos situar la subjetividad perteneciente a la escritura y poesía trans para reflexionar sobre las posibilidades -y límites- de representabilidad psíquica y social que ella permite, en tanto la escritura es un modo de poner en común lo bello, haciendo circular en lo cultural y simbólico signos compartidos, signos que son culturales y del sujeto y que, por lo tanto, señalan a la escritura y poesía trans como una forma de hacer lazo social.

Siguiendo a Aceituno (2010), por procesos de simbolización primaria se entenderán “las condiciones necesarias a los mecanismos encargados de *traducir* la experiencia “vívida” en un campo de *representancia* y, desde ahí, en un espacio-tiempo de memoria, de pensamiento y de vinculación (o de re-vinculación) objetal” (p. 70). Se utiliza aquí el término

representancia en tanto sitúa la discusión en diversas modalidades de mediación simbólica, dentro de las cuales la representación o el lenguaje no son sus únicas o definitivas versiones.

Al vincular esta discusión con las exigencias planteadas por la clínica de lo traumático, del narcisismo y de los estados límites -en el sentido que son organizaciones que se resisten a la ubicación en nosologías clásicas como las psicosis, neurosis o perversión-, el autor evidencia que, tanto a nivel individual como social, la represión freudiana, con las consecuencias para posicionar las condiciones dinámicas de simbolización, no es suficiente para comprender los procesos implicados en los desafíos que las “nuevas clínicas” presentan (Aceituno, 2010).

En este marco, podríamos situar la transexualidad como uno de esos fenómenos que se presentan a la clínica y que se diluyen ante la eventual ubicación en nosologías clásicas psicoanalíticas, puesto que la conceptualización de la transexualidad al interior de la disciplina se ha interesado predominantemente por sus características intrapsíquicas que la han situado como perversión o psicosis (Ayouch, 2015). Ante eso, los planteamientos de Aceituno (2010) podrían rendir comprensivamente para esta investigación en tanto sitúan al otro y a la “alteridad primariamente constituida” (p. 70) en el origen y desarrollo de estas nuevas modalidades de subjetividades y que se expresan en la clínica contemporánea, dentro de las cuales podríamos situar a la transexualidad.

La posibilidad de representación está situada, para el psicoanálisis freudiano, en la represión primaria o primordial de la pulsión a la que se le deniega su acceso a la conciencia, la que sería una primera fijación posibilitante de represiones secundarias que le permitan al sujeto hacer frente a las dificultades de su trayectoria subjetiva. En este sentido, encontramos en un conjunto de trabajos de Freud, tanto metapsicológicos como antropológicos, algunos elementos que describen y/o dialogan con este proceso de representancia y que podrían ser insumos para pensar la escritura trans y la subjetividad que allí se inscribe. Dentro de estos escritos hallamos “La interpretación de los sueños” (1900), “La represión” (1915), “Lo inconciente” (1915), “Notas sobre la pizarra mágica” (1925 [1924]), “Construcciones en análisis” (1937) y “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]).

En “La interpretación de los sueños” (1900), Freud atiende a los factores que influyen en la mudanza del material de pensamientos latentes en el contenido onírico manifiesto,

donde además de señalar al desplazamiento y la condensación, indicará a la figuración como otra de las condiciones que influyen en la selección del material que arriba al sueño. En ese sentido, se preguntará respecto a los medios de los que puede valerse el sueño para la difícil tarea de figurar el material onírico, estableciendo, en primer lugar, que el sueño da satisfacción al nexo que existe entre todos los fragmentos de los pensamientos oníricos, por cuanto unifica este material en una síntesis, como situación o proceso, reflejando una conexión lógica de *simultaneidad*, en la que se configuran conjuntos o comunidades para la consideración reflexiva, mostrando elementos vecinos, cuando no necesariamente estuvieron así. En segundo lugar, para figurar *relaciones causales o causalidad*, el sueño posee dos procedimientos, uno donde dos sueños se suceden, y otro donde una imagen se muda en otra. En ambos modos, el tratamiento de los materiales psíquicos desemboca en lo mismo, a saber, que la *causación* es figurada por una *sucesión*. Vale decir, en cómo se presentan los materiales o sucesos en el sueño.

Entre los diversos anudamientos colaterales que experimentarán los pensamientos oníricos que serán conducentes a su figuración, se preferirán los que permiten una figuración visual, y que, según nos indicará el mismo Freud (1900), “el miramiento por la figurabilidad dentro del peculiar material psíquico de que se sirve el sueño, (...) consta entonces, las más de las veces, de imágenes visuales” (p. 349). Vale decir, que el miramiento por la figurabilidad tiende a tomar y preferir los materiales inconscientes que son susceptibles de ser figurados visualmente.

Los tratamientos que recibirá el material psíquico están dispuestos en lo que Freud desarrolló como aparato psíquico, en tanto instrumento compuesto a cuyos elementos llamó instancias o sistemas, y cuya disposición espacial interesa muchos menos que el recorrido que haga la excitación psíquica en una determinada secuencia temporal del sistema. En él se concibe que toda la actividad psíquica parte de estímulos internos y externos y termina en inervaciones, por lo que está dotado de un extremo sensorial y un extremo motor. Allí, el proceso psíquico transcurre según una direccionalidad que, en general, va desde el extremo de la percepción (P) al de la motilidad (M) y que se tiende a graficar, al interior de la teoría freudiana, con la forma de un peine.

En ese aparato, Freud (1900) ingresa un elemento en el extremo sensorial, puntualizando que de las percepciones que llegan al sujeto, en el aparato psíquico queda una huella mnémica que está asociada a la función de la memoria, huella que es considerada una alteración permanente en los elementos del sistema, lo que, según Freud (1900), "(...) trae consigo manifiestas dificultades suponer que un mismo sistema deba conservar fielmente alteraciones sobrevenidas a sus elementos y, a pesar de ello, mantenerse siempre abierto y receptivo a las nuevas ocasiones de alteración" (p. 531). Ante esta dificultad, Freud distribuirá esas dos funciones en sistemas diversos, por lo que supondrá que el sistema delantero del aparato recibe los estímulos perceptivos sin conservar nada de ellos, y que tras él habrá un segundo sistema que traspondrá la excitación momentánea del primero a huellas mnémicas (Mn) permanentes, es decir, memoria.

Junto con lo anterior, Freud indica a la instancia del Preconciente (Prcc) y el Inconsciente (Icc) en la explicación figurativa del sueño. En ello, dotará al Prcc como una instancia criticadora del Icc y cuya consecuencia será su exclusión del devenir consciente. El Prcc está ubicado en el extremo motor de modo que los procesos de excitación pueden alcanzar al consciente. Al sistema que está detrás del Prcc se le llama Icc en tanto no tiene ningún acceso a la conciencia sino es por vía del Prcc, no sin antes haber experimentado traducciones, por lo que el Icc es el punto de partida para la formación del sueño.

Ahora bien, puede darse el fenómeno que la excitación tome un camino de reflujo (rückldufig), en el que, en lugar de propagarse hacia el extremo motor del aparato, lo haga hacia el extremo sensorial, llegando al sistema perceptual. Si la ruta que toma el proceso psíquico que parte desde el inconsciente se le llama progrediente, a este reflujo se le puede llamar regrediente. Nos encontramos ante lo que se denomina regresión, referido, según Freud (1900), "(...) al hecho de que en el sueño la representación vuelve a mudarse en la imagen sensorial de la que alguna vez partió" (p. 537). Freud (1900) nos advierte que este proceso no es patrimonio único de los sueños, puesto que el recordar deliberado y otros procesos parciales del pensamiento cotidiano, también corresponden a una marcha hacia atrás (Rückschreiten) dentro del aparato psíquico, en un tránsito que retorna desde algún acto complejo de representación hasta el material de las huellas mnémicas que está en su base.

Este proceso que trasvasija, de forma regresiva o regrediente, los contenidos de representaciones a imágenes sensoriales y que se ha denominado miramiento por la figurabilidad, puede ser referido a la atracción selectiva de escenas visualmente recordadas con las que los pensamientos oníricos entran en contacto. A su vez, esta regresión a un mecanismo más primitivo de representancia, como es el visual – en comparación al de la palabra-, es también un retorno de lo infantil alterado en el sueño (Freud, 1900) Y en tanto es un retorno de lo infantil reprimido, es un retorno de lo originario.

En ese tránsito zigzagueante de la regresión, en el que un material vuelve a figuraciones rudimentarias y primigenias para ser admitido en la conciencia -puesto que de otro modo no se admitiría-, es que nos preguntamos si algunos de los elementos de la escritura trans comparten ese recorrido, ya que lo que pone en relevancia la regresión y la figuración es el modo en que ciertos materiales se retrotraen a (de)formaciones más simples con la intención de obtener un estatuto de inteligibilidad.

Para poder establecer lo que se entiende por represión, Freud indica que el aparato psíquico busca evitar la acumulación de excitación y mantenerse carente de ésta, por lo que cuando se acumula un monto es percibido como displacer y el aminoramiento de este, como placer. Respecto a ello, y considerando la participación del inconciente y del preconciente, Freud indica que “la actividad del primer sistema [Icc] está dirigida al libre desagote (Abstromen) de las cantidades de excitación, y el segundo sistema [Pcc] produce, por las investiduras que de él parten, una inhibición de este desagote, su mudanza en investidura quiescente, mediando sin duda una elevación del nivel” (p. 588). Se obtiene, así, una argumentación del modelo que subraya la inhibición ejercida por el segundo sistema y la regulación ejercida por el principio de displacer.

En este contexto, Freud (1900) indicará que el proceso psíquico del primer sistema responde a proceso primario, y proceso secundario al que resulta de la inhibición impuesta por el segundo. En esa línea, el proceso secundario corrige al primario, puesto que este busca descargar con el fin de producir una “identidad perceptiva” (p. 591). Por su parte, el proceso secundario abandona ese propósito y, en su lugar, busca generar una “identidad de pensamiento” (p. 591).

Según lo que releva Freud, a veces existen deseos infantiles indestructibles y no inhibibles, provenientes de lo infantil y cuyo cumplimiento entra en una relación de contradicción con los procesos secundarios. El cumplimiento de esos deseos ya no generaría un efecto placentero, sino displacer, y es justamente en esa mudanza donde se sitúa la problemática de la represión; es decir, en averiguar los caminos y fuerzas pulsionantes que operan en esa mudanza y cambio de afecto.

En su texto “La represión” (1915a), Freud retomará esta discusión, ubicando algunos elementos descriptivos de esta y señalará la existencia de la represión primordial como una primera fase de la represión, la que consiste en que la agencia representante (Representanz) psíquica (llamada agencia representa-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. De este modo, se establece una fijación y, a partir de ese momento, la agencia representante en cuestión permanece inmutable y la pulsión sigue ligada a ella.

La segunda etapa de la represión es la represión propiamente dicha, la que recae sobre retoños de la agencia psíquica representante reprimida o sobre itinerarios de pensamientos que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en vínculos asociativos con ella. La tendencia a la represión no alcanzaría su propósito si estas fuerzas de atracción y repulsión no cooperasen, si no existiese algo reprimido desde antes -represión primordial-, presto a recoger lo repelido por lo consciente. En este sentido, lo que se instala con la represión es un mecanismo más que un contenido, de la cual podemos sacar inferencias sólo a partir de los resultados y secuelas que de ella retornan como lo reprimido (Freud, 1915a).

En relación con ello, Freud desarrollará en Lo inconsciente (1915b) que la cancelación de la represión no sobreviene hasta que la representación consciente entra en conexión con la huella mnémica inconsciente, puesto que la comunicación al paciente, de una representación que reprimió en su tiempo y que el analista ha logrado colegir, no modifica en nada su estado psíquico. No cancela la represión, como tampoco hace que las consecuencias de esta cedan porque la representación reprimida ahora devino consciente.

Para las pulsiones, la distinción entre Icc y Cc carece de toda pertinencia, ya que, según indica Freud (1915b), una pulsión no puede jamás ser objeto de la Cc, sólo puede serlo la representación que es su representante, ya que si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. No

es posible aludir a una moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconsciente.

Freud (1915b) situará que la represión acontece entre los sistemas Cc y Prcc y que se trata de una sustracción de investidura que, pese a ello, podría insistir desde el Icc en retornar al sistema Prcc. Esto implicaría que un nuevo proceso de sustracción tendría que repetirse al riesgo que se vuelva interminable. En ese contexto, Freud introduce la contrainvestidura como una forma de defenderse y protegerse en contra del asedio constante de la representación Icc y es ella la que representa el gasto permanente de una represión primordial y, a su vez, la que asegura su permanencia.

En esa línea argumental, Freud (1915b) introducirá la diferenciación entre “representación-palabra” {Wortvorstellung} y la “representación-cosa” {Sachvorstellung), que consiste en la investidura de la imagen mnémica directa de la cosa o de las huellas mnémicas de esta. Respecto a la particularidad de las representaciones conscientes e inconscientes, que a su vez permiten particularizar aún más a los procesos primarios de los secundarios, el autor clarificará lo siguiente:

“Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación conciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconciente es la representación-cosa sola. El sistema Icc contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema Prcc nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden” (p. 198).

Para graficar el aparato psíquico y, particularmente, el sistema mnémico, Freud (1925 [1924]) se sirve del artificio de la pizarra mágica, en tanto complemento y aseguramiento de la función mnémica mediante un registro escrito que contiene una superficie perceptiva siempre dispuesta, en la que los caracteres pueden borrarse fácilmente y, a su vez, si se observa con detención, conserva huellas duraderas de los caracteres anteriormente recibidos. Así, la pizarra mágica reúne los atributos que otros aparatos auxiliares poseen por separado, como la escritura en papel en la que se obtiene una huella mnémica duradera en desmedro de la

capacidad de recepción de la hoja y a riesgo que la huella pierda valor y no se pueda borrar; o como la escritura en una pizarra en la que se dispone de una superficie que sigue siendo receptiva, sin límite temporal y cuyos caracteres se pueden destruir tan pronto dejen de interesar, con la desventaja que no se puede obtener una huella duradera. En ambos casos vemos, según señalará el autor, que “capacidad ilimitada de recepción y conservación de huellas duraderas parecen excluirse (...) o bien es preciso renovar la superficie receptora, o bien hay que aniquilar los signos registrados” (p. 243).

Según la describe Freud (1925 [1924]), la pizarra mágica está compuesta por una hoja de celuloide, una hoja de papel encerado y una tablilla de cera. Al separar toda la hoja de cubierta —celuloide y papel encerado— de la tablilla de cera, el escrito desaparece y tampoco reaparece luego. La superficie de la pizarra mágica queda exenta de escritura; sin embargo, si se observa con mayor detención, se puede advertir que en la tablilla de cera se conserva la huella de lo escrito, por lo que el artefacto, al igual que es sistema mnémico, ofrece una superficie receptiva y huellas duraderas de los caracteres, lo que resuelve el problema, reuniendo ambas operaciones distribuidas en dos sistemas vinculados entre sí. A esto, Freud agregará que “es ese exactamente el modo en que nuestro aparato anímico tramita la función de la percepción. El estrato receptor de estímulos —el sistema P-Cc— no forma huellas duraderas; las bases del recuerdo tienen lugar en otros sistemas, contiguos” (p. 246). Como todo ejemplo, este tiene sus límites, puesto que la pizarra mágica no saca provecho de las huellas duraderas de los registros recibidos, no reproduce desde adentro el escrito una vez que ha sido borrado. Sería realmente mágico si lo hiciera tal como la memoria (Freud, (1925 [1924])).

Junto con los elementos que hasta aquí hemos descrito, los que pasan por percepción, memoria, pensamiento o la relación a los objetos, Freud establece que es sabido que el trabajo analítico mueve a la persona en análisis a cancelar ciertas represiones de su desarrollo temprano para poder actualizarlas por reacciones propias a un desarrollo psíquico maduro. Para ello, según lo que el autor desarrolla en *Construcciones en análisis* (1937), el paciente debe volver a recordar ciertas vivencias, así como las mociones de afecto, que están de momento olvidadas y que han sido sustituidas por síntomas e inhibiciones a partir de la represión. Los materiales que posibilitan la recuperación de los recuerdos perdidos son de



diversa índole, recuerdos que aparecen en sueños, ocurrencia que emergen cuando se entrega a la asociación libre e indicios de repeticiones de afecto pertenecientes a lo reprimido en las acciones más importantes o ínfimas del paciente y vínculos afectivos que retornan en el curso de la transferencia.

En ese ejercicio memorativo, Freud (1937) nos advierte que el analista no ha vivido ni reprimido nada de lo que interesa en análisis, su tarea no puede ser recordar algo, por lo que se preguntara

“¿En qué consiste, pues, su tarea? Tiene que colegir lo olvidado desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que construirlo. Cómo él habrá de comunicar sus construcciones al analizado, cuándo lo hará y con qué elucidaciones, he ahí lo que establece la conexión entre ambas piezas del trabajo analítico, entre su participación y la del analizado” (p. 260).

Al diferenciar entre la interpretación y la construcción en el contexto del psicoanálisis, Freud (1937) señalará que “«Interpretación» se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc. Es «construcción», en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada (...)” (p. 262). La construcción o reconstrucción, que señala Freud (1937), se realiza mediante el completamiento y ensambladura de los restos conservados, ya que el material psíquico se ha mantenido, aunque parezca olvidado por completo.

La respuesta eventual, como sí o no, como apruebo o rechazo, por parte del paciente a la construcción que se le entrega puede tener valores multívocos. Freud (1937) propone que un sí acompañado de asociaciones, recuerdos y corroboraciones indirectas es la tramitación cabal del punto en cuestión. Por su parte, el no también es multívoco y rara vez expresa una desautorización justificada, muchísimo más a menudo exterioriza una resistencia que es provocada por el contenido de la construcción. El no del paciente no aprueba nada de la justeza de la construcción, pero Freud reconoce que es algo índice de esa posibilidad. Pese a ello, el no es indicador que la construcción no es integral; ciertamente, no le dice todo al paciente. Y, desde esa perspectiva, quizás la construcción no se lo tiene que decir todo al paciente, ya que sería un ejercicio totalizante. E, incluso, si algo de “error” hay en ella, siempre es posible rectificar y ponerlo al servicio del análisis.

Por lo tanto, el camino de la construcción, que supone culminar en el recuerdo del analizado, no siempre llega a fin. Con frecuencia, señala Freud (1937), no consigue llevar al paciente hasta el recuerdo de lo reprimido, por lo que dirá que:

“En lugar de ello, si el análisis ha sido ejecutado de manera correcta, uno alcanza en él una convicción cierta sobre la verdad de la construcción, que en lo terapéutico rinde lo mismo que un recuerdo recuperado. Bajo qué condiciones acontece esto, y cómo es posible que un sustituto al parecer no integral produzca, no obstante, todo el efecto, de ahí el material de una investigación ulterior” (p. 267).

Freud (1937) puntualiza, además, que en el campo de la locura, y específicamente del delirio, hay un método de configuración que contendría lo que va a denominar como un fragmento de verdad histórico-vivencial (*historich*), lo cual lo lleva a establecer que la creencia compulsiva del delirio extrae sus fuerzas de esa fuente infantil. Reconocer esto, según Freud, resignaría el esfuerzo por convencer a la persona respecto del desvarío de su delirio y, en cambio, “se hallaría en el reconocimiento de ese núcleo de verdad un suelo común sobre el cual pudiera desarrollarse el trabajo terapéutico” (p. 269).

En las formaciones delirantes se podría encontrar un equivalente de las construcciones que se edifican en el tratamiento analítico, en tanto son intentos de explicar y restaurar algo del sujeto. La construcción produce un efecto por restituir un fragmento de biografía (*Lebensgeschichte*, «historia objetiva de vida») del pasado, así también el delirio pondrá parte de la verdad histórico-vivencial (*historich*) en el lugar de la realidad rechazada (Freud, 1937).

A este respecto, se podría integrar “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]), trabajo de tintes sociales y antropológicos en el cual Freud se pregunta respecto a la persona histórica de Moisés, quien fuera para el pueblo judío su liberador, legislador y fundador de su religión. La tesis fundamental de Freud es que Moisés, a diferencia del relato comúnmente difundido, era egipcio y no hebreo, y para ello argumenta que el origen etimológico del nombre Moisés provendría de “Mose”, que significa hijo y usualmente se utilizaba como nombre compuesto y que por esa composición se fue perdiendo en el uso cotidiano hasta llamar al niño simplemente Moisés. Junto con ello, Freud desarrollará una

segunda línea argumentativa, siguiendo “El mito del héroe” de Otto Rank, en la que relevará que existe una similitud en todos los pueblos de culturas importantes, consistente en la temprana glorificación en poemas y sagas a sus héroes legendarios reyes y príncipes. Así, Freud encuentran otras referencias a partir de las cuales piensa que el héroe es quien, de forma osada, se alzó en contra del padre y, finalmente, lo ha vencido triunfante. En este caso, y a partir de algunas inversiones que realiza el autor, señalará que “Moisés es un egipcio -probablemente noble- que la saga quiere convertir en judío” (p. 14). Y que a diferencia de las otras sagas donde el héroe “se eleva en el curso de su vida sobre sus bajos comienzos, la vida heroica de Moisés se inició descendiendo él de su elevación, bajando hasta los hijos de Israel” (p. 14).

Las inferencias de Freud le llevan a establecer que Moisés (1939 [1934-38]) era un egipcio a quien la necesidad de un pueblo le quiso hacer judío, situación sospechosa para Freud, puesto que cuando un pueblo se acomete a una gran empresa se espera que uno de sus miembros funcione como caudillo, pero que un egipcio noble -quizás príncipe, sacerdote o alto funcionario- se ponga a la cabeza de un grupo de inmigrantes es algo que, para Freud, no se colige ni junta bien, más aún si se considera la fortísima oposición entre la religión judía, atribuida a Moisés, y la egipcia. La primera es de un riguroso monoteísmo, con un solo dios, omnipotente e inaccesible, de quien no se pueden hacer imágenes ni pronunciar su nombre y considerada por Freud más cercana a la abstracción sublime. Por su parte, la religión egipcia es politeísta, con múltiples personificaciones o abstracciones, según los distintos distritos del reino y, por lo tanto, menos unificada y más primitiva. Pese a esa diferencia, según señala Freud, “sigue siendo posible que la religión dada por Moisés a su pueblo judío fuera la suya propia, una religión egipcia, aunque no la egipcia” (p. 20).

Para superar esta dificultad, el autor vienes introduce la relación de Moisés con Amenhotep IV, un joven faraón que se propuso imponer una religión nueva que veneraba al dios sol reutilizando un nombre antiguo acuñado como “Atón”. Esta nueva religión contrariaba a la tradicional y milenaria por un monoteísmo riguroso que ponía la fe en un dios único y de la cual se excluían todos los elementos del politeísmo. En el acontecer de algunas tribulaciones en el reino, más las resistencias del pueblo por abandonar su milenaria religión, comienzan revueltas sociales que dan muerte al faraón, saquean su morada y

proscriben su memoria. Allegado al faraón, Moisés habría sido un partidario de la religión nueva, y con la muerte del rey, se destruyen sus esperanzas y perspectivas, por lo que, si no quería abjurar de sus creencias, Egipto ya no tenía nada más que ofrecerle: había perdido su patria. “Era acorde a la naturaleza enérgica de Moisés fundar un nuevo reino, hallar un nuevo pueblo a quien donarle la religión que los egipcios desdeñaron” (Freud, (1939 [1934-38]) p. 28).

En el peregrinar que habría significado el éxodo, Moisés, el fundador de la religión, habría muerto en una revuelta de su pueblo díscolo y porfiado, que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada. Con el tiempo, este pueblo generó la expectativa del retorno, vale decir, que volviera de entre los muertos aquel tan ignominiosamente asesinado y que condujera a su pueblo arrepentido al reino de la bienaventuranza. En ese peregrinar, parte del pueblo de Israel tomó una nueva religión común a todos, la de Yahvé, suceso que se habría consumado en Qadesh bajo el influjo de los madianitas, quienes siendo cercanos al actualmente difunto Moisés, habrían conservado la tradición de este, reintroduciéndola en esta nueva religión, y que se evidenciaría, a opinión de Freud, en dos elementos. Primero, en la escasa referencialidad que compartiría la religión egipcia de Atón y la religión mosaica respecto al mundo de los muertos; y segundo, a la transmisión de la circuncisión, práctica egipcia que se habría introducido en el judaísmo por los madianitas (Freud, 1939 [1934-38]).

Freud (1939 [1934-38]) señala que ante el texto histórico al que él se enfrenta, y a partir de cual hace sus conjeturas, aparecen dos tratamientos llamativos: uno que lo falsea, lo mutila y lo desvirtúa; y otro que hace un tratamiento de él con respetuosa piedad que querría conservarlo como estaba, sin importar que armonizase o se anulase entre sí. Ante ello, el autor señalará:

“Con la desfiguración de un texto pasa algo parecido a lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas (...) en muchos casos de desfiguración-dislocación de textos podemos esperar que, empero, hallaremos escondido en alguna parte lo sofocado y desmentido, si bien modificado y arrancado del contexto. Y no siempre será fácil discernirlo” (p. 42).

En ese cometido, Freud (1939 [1934-38]) establece que cuando del pasado sólo subsisten recuerdos incompletos y nebulosos a los que se le llama tradición, el artista toma esos

fragmentos y puede llenar esos vacíos del recuerdo según direcciona su fantasía y así plasmar la imagen de la época que quiere producir.

Tomando estos desarrollos de la psicología de las masas, Freud (1939 [1934-38]) indica que se puede encontrar una analogía en el campo de la psicopatología, específicamente en la noción de trauma, la que indicará como las “impresiones de temprana vivencia, olvidadas luego, a las cuales atribuimos tan grande significatividad para la etiología de las neurosis” (p.70), y de la cual los síntomas serían las consecuencias.

El trauma tiene sus efectos, que son de doble índole, positivos y negativos. Los efectos positivos son empeños por devolver al trauma su vigencia, vale decir, recordar la vivencia olvidada o, todavía mejor, hacerla real-objetiva (real), vivenciar de nuevo una repetición de ella, en tanto se trata de un vínculo afectivo temprano que se revive dentro de un vínculo análogo con otra persona. Se resumen tales empeños bajo el concepto de fijación al trauma y compulsión de repetición, los que, según el autor (1939 [1934-38]), “pueden ser acogidos en el yo llamado normal y, como tendencias de él, prestarle unos rasgos de carácter inmutables, aunque su fundamento real y efectivo, su origen histórico-vivencial (historisch), esté olvidado” (p. 72).

Por otra parte, las reacciones negativas persiguen, según Freud (1939 [1934-38]), la meta contrapuesta: que no se recuerde ni se repita nada de los traumas olvidados. Podemos resumirlas como reacciones de defensa que tienen por principal expresión las llamadas evitaciones, que pueden acrecentarse hasta llegar a ser inhibiciones y fobias. Estas también son contribuciones para acuñar el carácter, son fijaciones al trauma de tendencia contrapuesta. Los síntomas de la neurosis son formaciones de compromiso en las que se dan cita las dos clases de aspiraciones que parten del trauma, en virtud de las cuales se producen conflictos que, en general, no pueden llegar a conclusión alguna.

La fórmula que Freud (1939 [1934-38]) establece para el desarrollo de la neurosis toma los siguientes pasos temporales: “trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido” (p. 77). Pese a esto, Freud indica que, de los procesos de la vida anímica informados por el psicoanálisis, hay una parte de ellos que se denominan como patológicos y otros que se inscriben en el campo de lo normal, pero, como señala el autor,

“ello poco importa, pues las fronteras entre ambos no son netas, los mecanismos son en vasta medida los mismos; y es mucho más importante que las alteraciones en cuestión se consumen en el yo mismo o se le contrapongan como algo ajeno, en cuyo caso son llamadas síntomas” (p. 120).

Desde esa perspectiva, lo que va a importar en las formaciones de neurosis no es tanto los tiempos en que acontecen los hechos de su formación, si no de los procesos psíquicos que le salieron al camino a esos sucesos. En una exposición esquemática, Freud establece que a partir de la vivencia se eleva la demanda pulsional de satisfacción, ante lo que el yo se rehúsa para evitar algún peligro, por lo que se defiende mediante la represión inhibiendo la moción pulsional. Pese a esto, la pulsión conserva su intensidad y renueva sus demandas y, como la represión le mantiene el camino cerrado por vía de satisfacción normal, se facilita el camino por una satisfacción sustitutiva, emergiendo como síntoma sin la aprobación yoica, pero a su vez, como indica Freud, “sin que el yo entienda de qué se trata. Todos los fenómenos de la formación de síntoma pueden describirse con buen derecho como un retorno de lo reprimido” (p. 122). La forma desfigurada que lo retornante muestra, por lo tanto, es lo que ha experimentado por comparación a lo originario.

Hasta aquí hemos intentado exponer de forma resumida el Moisés y la religión monoteísta de Freud (1939 [1934-38]). En él encontramos, tal como lo indicáramos con de Certeau (2006 [1999]), que es un estudio que en la prosecución de su escritura adquiere un carácter novelesco y, particularmente, de relato. Es un texto que está organizado en tres secciones y que se (re)escribe en tres tiempos y lugares diferentes, puesto que el último capítulo es publicado en Inglaterra, luego que Freud emigrara desde Viena producto de la ocupación Nazi. Esas características -e incluso condiciones de producción del texto- subrayan el carácter discontinuo, parcelado y heterogéneo de la escritura y cómo las pausas, cortes o silencios -donde aparentemente no hay escritura-, pueden ser significantes en el cuerpo escrito.

Junto con eso, encontramos en este texto que la construcción al origen en la que trabaja Freud extrae sus recursos de distintos campos disciplinares que no se sostendría por el solo hecho de estar juntos. Más bien, lo que genera la integración de estos paños argumentativos es que Freud los hilvana en una trama por sobre todo novelesca, en la que

recorre instancias discursivas que remiten a la cientificidad, a la antropología o a la filogenia y que cuando estos se encuentran con la imposibilidad de referirse al origen, son la literatura o poética las que indicarán y bordearán ese vacío.

Ahora bien, los procesos que hasta aquí hemos descrito consignan las condiciones de posibilidad que un sujeto tiene para representarse subjetivamente. En este sentido, retornando a Aceituno (2010), estos procesos primarios de simbolización, que se describen aquí, remiten al “ser” sujeto, a su trabajo psíquico, a su continuidad ontológica y sus eventuales condiciones de operaciones represivas que darán lugar a la representación, la enunciación y la memoria, pero para ello, según nos indica el autor, el sujeto debe o ha debido ser objeto él mismo de inscripciones e identificaciones que garanticen su lugar en el tiempo y en el espacio de la historia. Por lo tanto, al reflexionar respecto a las condiciones necesarias para que este proceso de simbolización tenga o haya tenido lugar, el autor indicará que no son condiciones solamente lógicas o míticas, en el sentido de pensarlas narrativamente de forma retroactiva, sino que además tienen que ver con condiciones reales del sujeto, el que se enfrenta a sus exigencias pulsionales, al campo de sus investiduras objetales y a la función de otro, que facilita o inhibe la capacidad subjetiva de traducir las experiencias vividas en representabilidad psíquica. En este sentido, Aceituno (2010) señalará:

“(…) que es en función de las variaciones admitidas por esta alteridad fundamental que este proceso puede -o no- tener lugar, en la medida que es en relación al reconocimiento simbólico que ella implica y a la mínima garantía que este otro le otorga, que la experiencia vivida podrá derivar en diversos destinos subjetivos” (p. 71).

Esta constante referencia al Otro/otro como posibilidad de inscripción subjetiva “individual”, nos dirá Aceituno, destaca el hecho relevado por Freud que toda psicología individual es una psicología social, lo que abre, en este caso, una dimensión sociohistórica del problema, en tanto permite pensar aquello que se presenta en la experiencia de sujetos o de colectividades para quienes la simbolización se encuentra desprovista de sus condiciones mínimas de posibilidad, a partir de políticas denegatorias, de rechazo o de empobrecimiento de la existencia emprendidas por otro u otros, que en nuestro caso recae en la transexualidad (Aceituno, 2010).

Ante este “no tener lugar” para la elaboración simbólica, al que se enfrentan ciertos sujetos o colectivos, desde el pensamiento y práctica psicoanalítica se apunta a la función del otro en el espacio transferencial, como una fuente de recursos simbolizantes que, a partir de sus propios juicios y pensamientos, permitan la posibilidad de que esas experiencias tengan lugar y sean elaboradas (Aceituno, 2010).

En esta línea, la escritura trans podría pensarse como un ejercicio figurativo que pone en circulación contenidos subjetivos a través de elementos culturales compartidos y que hacen, por lo tanto, lazo social entre el sujeto y la cultura, en tanto ponen en común esa belleza que podría evocar la poesía y que remite a lo que Freud (1908 [1907]) en “El creador literario y el fantaseo” (1908 [1907]) intentó formular bajo la “ars poética”; es decir, que la efectividad de la poética tiene que ver con el privilegio del trabajo que le da a las formas, que permite que el rechazo de ciertas modalidades -el escándalo que generan ciertas fantasías, por ejemplo- experimente una transformación y ahora sea aceptado, elevado y placentero.

Desde una perspectiva de la figurabilidad, en su dimensión psíquica como cultural, el interés por el material de este estudio cobra relevancia para el psicoanálisis y para la escritura, en tanto se vuelve un espacio para reflexionar respecto a la creación escritural como un modo de figurar la transexualidad, específicamente, en poesía de las autoras chilenas Claudia Rodríguez y Mara Rita. Lo anterior siguiendo a Aceituno (2013), quien nos recuerda cómo la escritura es un modo por el cual las cosas pueden ser vistas, relevando así el estatuto de visibilidad e invisibilidad de los sujetos y su relación con la cultura

## **5. ANÁLISIS Y DISCUSIONES**



La pregunta por las tácticas figurativas de la escritura trans podría ser situada en un contexto institucional, como en este caso es el psicoanálisis, pero que no solo se queda allí, sino que además transita en una dirección simbólica y cultural. En ese curso, nos enfrentaremos, como lectores y lectoras, a extractos de la poesía “comprometida” de autoras trans contemporáneas chilenas, específicamente, a las obras “Dramas Pobres” (2016 [2009]), “Cuerpos para odiar” (2010) y “Enferma del alma” (2011) de Claudia Rodríguez y “Trópico Mío” (2015) de Mara Rita. Este ejercicio supone a la escritura poética como un espacio de subjetividad radicalizada que permite dar cuenta de la experiencia y posiciones subjetivas (Genovese, 2011) por lo que la propuesta consiste en leer y pensar esta poesía como uno de los posibles soportes que figuran esa experiencia transexual, por lo que, intentando alejarnos de la pretensión de exhaustividad en los ejemplos, intercalaremos algunos poemas, o pasajes de ellos, que nos permitan desarrollar algunas ideas e hilvanarlas con algunos conceptos del marco teórico que hemos construido para pensar la poesía.

### ***5.1 ¿Quién es usted realmente?: Figuraciones de lo monstruoso, lo (in)corregible y lo onanista en poesía transexual***

Junto con Foucault (2011 [1999]) hemos establecido, a partir de su estudio de pericias psiquiátricas realizadas en material penal, que es en el cruce de los discursos jurídicos y discursos psi, donde se construyen los enunciados que dan el estatuto de verdad a un discurso, y que legitima, a través del conocimiento científico, el poder para castigar algo distinto a lo patológico o al delito, esto es, lo peligroso.

Estas pericias médicas, que con la paulatina conformación de la disciplina serán psiquiátricas, construyen a un sujeto que ya se parecía a su crimen antes de haberlo cometido, recurriendo a argumentos que no son jurídicos ni médicos, sino que morales y éticos. De esta forma la pericia, y el campo psi por extensión, perfilan psíquicamente a un sujeto, introduciendo de fondo la pregunta que podríamos traducir en “¿Quién es usted verdaderamente?”.

Al enfrentar esta pregunta a la transexualidad, pareciera que los caracteres de esta indagatoria redoblan su suspicacia por los signos depositados en la imagen, así como en el

habla y en la voz transexual. Esta indagatoria incluso se podría extremar en la pregunta “¿Qué es lo que tiene usted entre las piernas?”, al asumir, no sin una eventual violencia, la natural y necesaria continuidad de los caracteres de la sexualidad, que Freud (1920) llamó caracteres sexuales somáticos, carácter sexual psíquico y elección de objeto, subrayando cómo la literatura tendenciosa tendía a rigidizar su correspondencia. Desde allí, hemos señalado que el planteamiento freudiano lo podríamos traducir como la (dis)continuidad de sexo, género y deseo.

Ante ello, no es equivocado señalar que algo de la transexualidad transita en la problemática del ser y el parecer, la que coloquialmente se plasma en el aforismo “no solo hay que serlo, también hay que parecerlo” y que pone de relieve la invisibilidad del ser si es que no alcanza al parecer y, a su vez, la debilidad del parecer si no alcanza al ser (Cassin, 2013), estableciendo así un movimiento oscilatorio en el cual los sujetos negocian con la ambivalencia de esos dos polos que terminan siendo parte de un mismo continuo.

Esta serie de operaciones de poder se pueden pensar al mismo tiempo como una serie de resistencias, en la lógica que enseñara Foucault que dice que allí donde se ejerce un poder hay otro que le resiste y a partir de la cual se podría establecer la pregunta por ¿cómo elude la transexualidad a esas operaciones? Y a su vez, ¿Qué peligro reviste y a qué es lo que interpela o amenaza?

El abordaje de estas interrogantes puede servirse de los antepasados constitutivos del sujeto anormal, los que Foucault (2011 [1999]) definió como el monstruo, el individuo a corregir y el onanista, que son figuras que ayudan a pensar en lo peligroso de la transexualidad o, de un modo más específico, en las formas en que el saber asimila ese peligro transexual, a través de las regulaciones disciplinares que definirán cuerpos, espacios y tiempos.

En la primera figura del monstruo se puede encontrar que ella es la excepción por definición. En el monstruo confluyen lo prodigio, la excepcionalidad, la anomalía, la desviación y el exceso. Se juntan en él lo imposible y lo prohibido, es decir, viola la ley natural y la ley jurídica al mismo tiempo, por lo que su principio de inteligibilidad es tautológico, remite a si mismo (Foucault, 2011 [1999]). En este sentido, encontramos en la

escritura de “Trópico Mío” (Rita, 2013) los siguientes poemas que podrían ayudarnos a pensar la figuración monstruosa de la transexualidad:

### XIII

Siento que alguien está detrás de mí

Siento algo que me está tocando

Siento algo que no me deja salir

### XIV

Es mi madre la que está detrás de mí

Soy la madre de mi madre

Difícil es parir a mi madre que me pare a mí (p. 19).

Estos versos, muestran, en primera instancia, una escritura que se organizará a lo largo de todo este poemario como una suerte de fotograma, en la que cada verso es propuesto como una imagen poética aislada pero que, considerada en continuidad con otras, conforman una sola gran cinta poemática. En segundo lugar, lo monstruoso que se puede reconocer en estos versos es que a partir del ritmo con el que estos transcurren, hay un movimiento constante y persistente que remite a lo anterior y al pasado, donde la misma hablante lírica se instala como origen. Vale decir, hay un desplazamiento hacia el pasado en un circuito cerrado en medio de un tono embarazoso y una atmósfera sofocante. Lo monstruoso podríamos rastrearlo entonces en esta dimensión psicológica del poema que toma un sentido regresivo y urobórico, primero hacia atrás poniendo a su madre tras ella y luego a ella misma detrás de su madre, “Es mi madre la que está detrás de mí/ Soy la madre de mi madre” y luego en un sentido que completa la figura circular donde ella pare a su madre, y su madre a ella volviendo a la posición inicial, “Difícil es parir a mi madre que me pare a mí”. Se establece así un circuito circular, sin espacio para el corte, la pausa o el duelo, que se explica tautológicamente por el exceso del sí mismo instalado en el origen y que, en este caso, convendría llamar ausencia de origen, advirtiendo, a su vez, que no es equivalente a que en el origen hay una ausencia.

Sabemos por Derrida (2012 [1967]) que el origen y el centro no es fijo, sino que móvil al estar siempre referido a otra cosa y por eso se dice que en el origen hay una ausencia, un duelo. Por lo tanto, más que un contenido, el origen es una función que se sitúa retroactivamente desde el presente hacia el pasado abierto. Considerando lo anterior, se podría indicar que lo que sitúa la escritura de “Trópico mío” es el origen como un continuo sin pausa ni corte.

Junto con lo anterior encontramos en el poemario “Dramas Pobres” (Rodríguez, 2016 [2009]) dos ejemplos que nos permiten acercarnos a la monstruosidad, pero esta vez con un énfasis diferente al del monstruo psicológico. Claudia escribe:

“Sé que cuando vea una película voy a llorar. Holliwod destruyó la ilusión de mi infancia. Siempre los malos de las películas morían o quedaban tullidos, ninguno se salvaba de su cruel destino. Cuando vi morir a King Kong supe que era a mí a quien la industria estaba matando. No se puede ser tan grande, tan fea y vivir en el centro de la ciudad” (p. 70).

Dentro de los variados elementos que se podrían rescatar de este poema en verso libre, resalta la identificación de la hablante lírica con el gorila gigante King Kong, quien es una figura que por su ritmo excesivo y excepcional, así como por la amenaza exótica y desconocida que evoca, se le excluye de la vida de forma radical a través de la muerte. En esta figuración se releva el registro corporal y visual de la transexualidad próximo a lo bestial y monstruoso, destinado a un trágico final por su exceso aberrante. Junto con ello, se introduce la discusión respecto a qué cuerpos, qué espacios y qué tiempos son con los que la transexualidad se tiende a relacionar, y que, con ocasión de este poema, podríamos indicar que el centro es un lugar que lo trans no puede habitar, al menos de manera visible en su modo monstruoso.

Encontramos un segundo poema que ubica la relación de la monstruosidad, predominantemente, con la voz. Claudia escribe:

“Todo lo que no puedo gritar como el grito que da el hombre elefante, yo lo sublimo y lo escribo tiernamente” (p. 81).

En este caso, la transexualidad establece una referencialidad con la ausencia y el despojo de voz del cuerpo monstruoso, metaforizada en el hombre elefante, quien, al violar la ley natural y la ley jurídica, ha clausurado -o al menos empobrecido- la posibilidad de sanción, significación, y, por lo tanto, de inteligibilidad. Es un cuerpo sin voz incapaz de ser escuchado y pensado. Aquí la voz es la imposibilidad de un grito, que no comunica ni puede ser recibido en el lugar de lo otro, lo social y lo político.

La figura del hombre elefante guarda también cercanía con el film dirigido por David Lynch (1980) que lleva el mismo nombre, “El hombre elefante”, en el que su protagonista, Joseph Merrick, vive con el síndrome de Proteus, siendo motivo de exhibición y estudio para la sociedad victoriana por sus múltiples deformaciones corporales, tumores y verrugas. La denominación Proteus proviene del nombre del dios griego Proteo quien tiene la capacidad de cambiar de forma para escabullirse según le plazca, tomando mil figuras diversas. Homero (1993) en el canto IV de la Odisea lo describe cambiando de reptil, a hoguera, luego en “león melenudo, en serpiente después, en leopardo y en cerdo gigante, luego de ello en corriente de agua y en árbol frondoso” (p. 155) y que para ser cazado debe ser sujetado hasta que retorne a su forma en el que le encontraron inicialmente.

Este cambio constante puede ser pensado en la transexualidad como una táctica proteica que escabulle a la asimilación del otro en la forma de la mismidad del ser. A este respecto, Katherine Malabou (2018) señala que en el imaginario occidental las metamorfosis (del parecer) rara vez han sido tratadas como desviaciones reales y totales del ser, y tal como en el caso del dios Proteo, el polimorfismo que presenta es extenso, pero no infinito, teniendo que regresar al estado inicial, sugiriendo que la forma se transforma y la sustancia permanece.

La crítica que podría plantear la transexualidad a la metafísica occidental es que la forma tiende pensarse con independencia del ser que se transforma (Malabou, 2018), como si la forma transexual fuese una vestimenta de la cual es sujeto su pudiese despojar porque que la esencia es la que se mantiene. En este sentido, la transexualidad plantea la posibilidad de pensar de un modo más comprometido, no por eso menos problemático, la relación entre el ser y parecer, entre la sustancia y la forma. Y creemos que plantea una posibilidad, en lo

que dice Malabou (2018), para “pensar una mutación que comprometa tanto a la forma como al ser, una nueva forma que sea literalmente una forma de ser” (p. 22).

Ahora bien, retomando el poema, la segunda parte de éste, “yo lo sublimo y lo escribo tiernamente”, genera un contrapeso respecto a su primer tramo, puesto que indica a la escritura como un modo de traducir, o de figurar en el decir de Freud, este indecible depositado en la deformidad y horror del hombre elefante, y del que se sirve la transexualidad como recurso metafórico para que a través de la palabra escrita eso pueda ser visto como algo, en nuestra opinión, enigmático. Eso que para Derrida (2012) es “lo todavía innombrable, que se anuncia, y que solo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad” (p. 401). Vale decir, pareciera que hay cosas que solo pueden ser dichas, de momento, bajo la forma del desorden y la monstruosidad.

Una segunda figura de la anormalidad es la del individuo a corregir, quien es un fenómeno más corriente que el monstruo y que por ello supone una mayor dificultad en su reconocimiento. Es una figura más cercana que la anterior dado que su campo de referencia es la familia. En él, hay una incorregibilidad cada vez más cercada por ciertos aparatos de rectificación que están destinadas a fracasar (Foucault, 2011 [1999]). En relación con ello encontramos en “Trópico mío” (Rita, 2013) algunos poemas que en su relación progresiva se podrían leer como la relación de lo trans con los aparatos disciplinarios. Mara escribe:

“XXX

De un accidente ayer perdí a mi madre y gemela  
Madre y gemela murieron cuando las chocó un planeta  
Sólo me queda la órtesis” (p. 22).

“LXXXI

La órtesis ya es prótesis  
Voy como puedo al encuentro con el otro  
Nos abrazamos cuando estamos frente a frente

LXXXII

El otro me da la bienvenida

Con la palabra la prótesis es una nueva joya

La nueva joya son las reglas del nuevo juego” (p. 33).

Al detener el análisis en el recurso metafórico de la órtesis y la prótesis, se pueden encontrar algunos elementos figurativos respecto a las operaciones disciplinares y de poder en la transexualidad. La órtesis es entendida como los dispositivos externos que se aplican al cuerpo para modificar funcional o estructuralmente partes musculares o esqueléticas, de manera de corregir, estabilizar o proteger esas mismas funciones o estructuras. Por su parte, la prótesis son los dispositivos que operan como una extensión artificial que suple una parte del cuerpo que falta (Real Academia Española, 2020). Por lo tanto, la órtesis opera en la presencia de un cuerpo, amoldando o sosteniendo, a diferencia de la prótesis que opera ante la falta de cuerpo y supliendo la ausencia de alguna de sus partes. Esta diferenciación se subraya aquí para relevar el tránsito del uso que la hablante lírica le da a estas terminologías, en el que progresivamente un elemento externo que buscaba estabilizar o corregir una parte del cuerpo se transforma en un órgano artificial, y que a través de la palabra, se torna una “nueva joya” reconocible y apreciada como parte del cuerpo, vale decir, que se integra. Por su parte, la utilización de estos recursos metafóricos también podría ser leída como la emulación de la relación que cualquier sujeto, incluido transexual, pudiese establecer con las operaciones de saber-poder que realizan las disciplinas, en tanto advierte en ellas, una parte productora y constitutiva de su propia subjetividad. Pero que no se queda solamente en la concepción del sujeto como producto de las operaciones disciplinares de una época, sino que, a su vez, considera las operaciones ocasionales, en el decir de de Certeau (2000), que los sujetos utilizan para sacar ganancias secundarias de esa red de fuerzas y representaciones establecidas que les constituyen a ellos, a los otros y al “nuevo juego” que indica la hablante lírica.

Junto con lo anterior, encontramos en “Cuerpos para odiar” (Rodríguez, 2010) otra aproximación al sujeto susceptible de ser corregido, pero en una modalidad más familiar y desencarnada. La autora escribe:

“Un día al llegar a la casa, mi hermano, me azotó la cara en la pared para que aprendiera a luchar y a defenderme como hombre, de los insultos y las burlas que él escuchó que me gritaban en la escuela. Prometo que entre puñetazo y puñetazo intenté mirarlo a los ojos para entender la razón, pero era imposible aguantar las lágrimas y la sangre ¿Qué pasa? ¿Qué hice? ¿Por qué me pega tan fuerte? Y él no hacía más que repetir: tú no eres maricón, tú no eres maricón, sin que yo pudiera entender nada. Sin que yo pudiera defenderme. Desde ese día las letras de mi nombre no tendrían otro significado nunca más” (p. 34).

La violencia que parece rondar a la transexualidad se muestra en este fragmento escrito de una forma más desnuda y cruda que en otros segmentos del texto. En él, se encuentra que el recurso de la “letra” opera como una inscripción vital del ser, que fija y clausura la significación de su nombre, al grabarse con la violencia de la negación “tú no eres maricón”. Ante esta sentencia que es arrolladora para la hablante lírica y que, en una perplejidad densa, busca corregir algo de su desviación respecto a su sexualidad, resuena la pregunta por si esa frase contiene algo de cierto, en la medida que la problemática de la hablante lírica tiene que ver con la transexualidad y, por ende, con la construcción de un cuerpo, a diferencia de la homosexualidad -maricón-, donde el problema se relaciona con el objeto de deseo. Pensar esta diferenciación en el campo simbólico permite particularizar esta problemática y diferenciarla de la homosexual, otorgándole, con las ambivalencias y tensiones que implica, visibilidad en la cultura.

La tercera figura de la anormalidad es el onanista (Foucault, 2011 [1999]), quien se caracteriza por ser un sujeto casi universal y omnipresente, pero del cual nadie habla, o al menos no de la dimensión sexual que implica. Encontramos en “Dramas Pobres” (Rodríguez, 2016 [2009]) una referencia que, trabajada desde una dimensión abyecta y grotesca, podría remitir al onanista:



“UNA LOCA: Ser travesti es ser degenerada como los hombres; estar dispuestas a todo pero en secreto, para que no duden del hombre, para que no se diga del hombre que le gusta por el poto. La lengua en su poto y los dedos de una travesti.

LA OTRA: Sí, los hueones quieren pasar piola, pero igual a una se lo chupan y te pagan pa’ que guardí el secreto.

LA ESTA: ‘tan más cagaos de la cabeza los hueones, hasta les gusta ponerse mi ropa y juegan a que me los violo. Cuando se visten les entra el remordimiento.

LA DE AL LADO: ser travesti es ser una muñeca para los hombres que odian a las mujeres” (p. 45).

Este diálogo entre distintas posiciones enunciativas, nominadas con sustantivos comunes relativos a la diferencia -La loca, La otra, La esta, la de al lado- que se vuelven nombres propios, dan cuenta de lo travesti como un elemento presente y buscado por la masculinidad hegemónica, pero del cual no se habla. La escritura de la hablante lírica tensiona e interpela a ciertos hombres de doble moral que, en el contexto de la transacción del comercio sexual, se permiten convertir a la travestis en objetos que pueden recibir, con la pasividad de una muñeca, el odio contra las mujeres que al parecer en otro lugar no podrían depositar. De este modo, esta escritura figura un esbozo de las travestis como un juguete para los hombres del cual se sabe pero que no se habla.

Las figuraciones de la transexualidad que hasta aquí se han trazado, no son figuras que completen la idealidad de la trinidad del monstruo humano, el incorregible y el onanista, sino que pueden ser leídas como marcas o huellas de esos antepasados que constituyen a las formas trans actuales, por lo que permite identificar trazas y vetas de las figuras de las que son tributarias. De la misma forma, las operaciones de los dispositivos de saber poder, en este caso la diada campo psi y jurídico, se ve enfrentada a fenómenos cada vez más específicos, por lo que los límites de la categoría de lo anormal y lo peligroso se tienden a difuminar requiriendo el despliegue de conceptualizaciones y procedimientos cada vez más sofisticados para sancionar los acontecimientos.

Situar las figuraciones de la transexualidad en la perspectiva de los antepasados del anormal, como lo define Foucault (Foucault, 2011 [1999]), permite pensarlas como una

inventiva para eludir las operaciones disciplinares que buscan gestionar y controlar las desviaciones a la norma del desarrollo que representan un peligro. En este sentido, al abordar los peligros que reviste la transexualidad, se desprenden algunas discusiones extraídas de la lectura y análisis de la escritura trans hasta aquí emprendida.

En relación con la monstruosidad, las figuraciones que se podrían leer en la poesía trans toman dos modos preponderantes. Por una parte, se hallan ciertos materiales que dan cuenta de un origen circular y sin cortes, lo que nos llevó a establecer la ausencia del origen, lo que, desde un punto de vista institucional y también simbólico, podría implicar una amenaza a la estabilidad de las nociones de unidad, coherencia y totalidad como estructuras del sujeto y también de la misma tradición estructuralista. Junto con ello, plantea la discusión respecto a la relación entre el ser y el parecer, señalando que en la metafísica occidental la forma siempre puede cambiar pero el ser permanece, lo que nos lleva a pensar en la sexualidad como una sustancia y por ende, a la reificación y esencialización de ella.

Por otra parte, se identifican figuras excesivas y desproporcionada, que están desprovistas de una voz y significancia que les hagan aparecer en el espacio del otro como algo distinto a lo monstruoso, instalándolos en un lugar marginal pero no extranjero. Esta misma posición abyecta, es la que en su reverso amenaza al control disciplinar en tanto forma de control de lo trans, al poseer la capacidad de tensionar los límites de la inteligibilidad y la legitimidad en una dimensión institucional y cultural.

A propósito de la capacidad de lo trans para tensionar límites disciplinares y culturales, la figura del incorregible aparece en la poesía trans en una perspectiva más cercana, al relevar la asimilación por parte del sujeto de los mecanismos disciplinares que lo constituyen, extrayendo de ellos, ocasional y contingentemente, ganancias secundarias, rendimientos momentáneos y desviaciones de los poderes imperantes. De este modo, la silenciosa creatividad de la marginalidad trans, introduce en el espacio instituido por otros, resistencias, usos y apropiaciones de lo establecido.

Atendiendo a la categoría del onanista, la transexualidad coincide con esta en la omnipresencia que le caracteriza, pero de la que nadie habla. Particularmente, en este contexto, aparece como un secreto compartido entre travestis y hombres de la transacción sexual mantenida, donde se caracteriza a los hombres con una doble moral respecto a su

sexualidad, en la que se quiere proteger cierta identificación a una masculinidad hegemónica y, a su vez, instalar a las travestis como unas “muñecas” en quienes pueden depositar la misoginia que en las mujeres no pueden. En este sentido, la figura transexual que aquí aparece tensiona la idea del deseo masculino y amenaza la direccionalidad y correspondencia entre el género, el deseo y la práctica sexual, y de forma más amplia la noción moderna de una sexualidad estable.

## ***5.2 ¿Cómo se habita el mundo?: Performatividad, iteración y abyección.***

Al introducir la discusión de la materialidad del cuerpo y la relación a la performatividad del género, junto con Butler (2008) hemos señalado que la diferencia sexual nunca es sencillamente diferencias materiales que no estén marcadas por prácticas discursivas, que no es lo mismo que señalar que el discurso genere la diferencia sexual. La materialidad corporal es producto de la norma reguladora que le califica y le dota de inteligibilidad. En este sentido, el sexo se entiende como una construcción ideal que se materializa obligatoriamente en el tiempo en virtud de la reiteración forzada de las normas reguladoras. No obstante, que esta reiteración sea necesaria es señal de que la materialización nunca es totalmente acatada por los cuerpos, en ella siempre hay algo que varía.

Por otra parte, en el contexto de la crítica que emprende al fonologocentrismo, Derrida (2012 [1989]) denuncia el carácter secundario que se la ha dado a la escritura como suplemento de la voz (phoné), ya que esta se encontraría asociada al logos en un parentesco esencial y originario, es decir, la phoné estaría inmediatamente próxima a eso que en el pensamiento como logos tiene relación con el sentido, en virtud de que lo produciría, lo diría y lo recogería, asegurando en consecuencia el sentido y la presencia. Se establece así un circuito donde habría un habla plena, entre el querer decir y el decir, pero que, en la crítica de Derrida, solo sería una ilusión del fono-logo-centrismo. Como contraparte, la escritura ofrece una vía donde el signo ya no es patrimonio exclusivo de lo hablado, sino que también de lo escrito, en el que el sentido se propaga independiente de quien lo produce o quien lo recibe, posibilidad que estaría otorgada por la legibilidad del signo escrito en tanto iteración, esto es, la repetición del signo no solo en ausencia de su referente, sino que también de su

significado. En este sentido, lo que se repite acá no es lo mismo, sino que lo otro ya que no hay un destinatario preexistente.

Puntualizamos la noción de performatividad de Butler y el uso que le otorga Derrida a la iteración (termino que inspira los desarrollos teóricos performáticos) para relevarlas como modos de reiteración que tienen el efecto generativo de ciertas modalidades subjetivas de relacionarse a si mismo, a los otros y al mundo. Esta reiteración de ritmos produce un sujeto, tal como lo hace la disciplina, y es una repetición que no se cierra nunca, como es imposible repetir lo mismo, siempre se introduce algo de novedad en la repetición. Atendiendo a lo anterior surge la pregunta por ¿Cómo se sirve de ese mismo ejercicio de repetición esta literatura? ¿Cuáles son los tropos en los que se puede rastrear esa producción performática e iterativa? El abordaje de esta pregunta permitiría, por cierto, identificar las producciones iterativas, y a su vez, cómo esas producciones o materializaciones nunca son completas ya que siempre pueden variar en los ritmos, resonancias y musicalidad que rebasan el sentido.

Es así como el poemario “Trópico mío” (Rita, 2013) se construye como un gran poema segmentado en 100 poemas de tres versos cada uno. A lo largo de los 300 versos que componen el escrito es posible apreciar la cosmogonía ambivalente que a medida que se escribe adquiere un pulso repetitivo en el que la hablante lírica se ve derribada, levantada y vuelta a derribar, en una errancia de imágenes especulares donde la hablante se busca siendo otro. Esto podría leerse en los cinco poemas que se presentan a continuación como una forma de mostrar ese movimiento repetitivo:

“LXVI

Un tumulto confundido viene hacia mí  
Todos al pasar me golpean  
Los desconocidos me dejan en el suelo con mi joya

LXX

Todo colapsa siempre  
Se escurre un líquido

Lo líquido es lo innegable” (p. 30).

“LXXI

Yo toda soy innegable

Yo toda soy verdad

Yo toda soy líquido

LXXII

Todos somos líquido

Todos escurrimos en el colapso

Todos somos insuprimibles

LXXIII

El líquido yo se cristaliza

Muchos rayos láser nos quiebran

Sólo soy muchos fragmentos dispersos” (p. 31).

La progresión que toman estos versos transcurre entre el abatimiento y el colapso proveniente de los otros hasta un yo cristalizado en fragmentos dispersos. En ese curso, la repetición del tropo de lo líquido figura, por una parte, a un ser con sustancia que se deforma y, a su vez, una dimensión que resuena como el signo de lo ilimitado. Aquí, lo líquido adquiere una densidad hiperbólica que toma consistencia en las repeticiones y transposiciones de los versos “Yo toda soy innegable/ Yo toda soy verdad/ Yo toda soy líquido”, los que buscan darle fijeza ontológica al sujeto y trascendencia respecto a los escenarios en que se encuentre, haciéndolo entrar así en una figura que es absoluta revestida con liquidez. En esos versos ¿dónde podría localizarse el peso del “Yo toda soy líquido”? ¿En el Yo? ¿En el toda? ¿En el soy? ¿En lo innegable? En este sentido, dos cosas podrían resaltar a la vista, primero, que el sujeto se encuentra en el siempre escurrir a otra parte, por lo que, paradójicamente, si se desliza y escapa, siempre volverá a enfrentarse a nuevos escenarios que le demandarán tensionar la relación consigo mismo, con los otros y con el mundo.

En este mismo contexto, “Dramas Pobres” (Rodríguez, 2016 [2009]) figura una iterabilidad y ejercicio performático de lo trans que recurre a figuras un tanto distintas a las anteriores, y que podemos pensar a partir de los siguientes dos poemas. Claudia escribe:

“Soy de esas locas Estuardas,  
que entre tantos amores y  
orgamos no puede decir que  
vive, si cada cierto tiempo, no  
se pone en riesgo de muerte” (p. 54).

“Nosotras las travestis ni siquiera somos conscientes de las características de nuestra potencia. Un día podemos llamarnos Lady Godiva o Rapunsell, otro día ser Marta-la-número-uno o la Quintrala y terminar la semana como Madame Butterfly o la Momia. Cada uno de los nombres que momentáneamente llevemos, nos establece como sujetas con un verbo, un sujeto y un predicado; hipótesis, ensayos y errores” (p. 58).

El ejercicio repetitivo en estos poemas lo rastreamos en la constante referencialidad de lo trans a grandes figuras femeninas de la literatura, de la historia y de la cultura pop que permiten indicar la potencia versátil de lo trans, que se inscribe y se sabe como parte de la sintaxis cultural y como un modo de conocimiento experimental expresado en la máxima de “hipótesis, ensayo y error”, donde pareciera ser que el sujeto va ensayando sus distintas modalidades de ser y parecer. A su vez, el trayecto de formas y nombres posibles que toma lo trans, pueden ser leídas como la inscripción de la subjetividad a la forma de una huella (Freud, 1900), es decir como una serie de inscripciones de los trans, que no siempre están conscientes, pero que dejan huellas que pueden ser rastreadas como testimonio de su existencia.

A propósito de la performatividad y de la iteración, señalamos también que el proceso de asunción de un sexo está vinculado por los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir y promover ciertas identificaciones sexuadas y excluir o repudiar otras. En este sentido, podríamos situarlo como una serie de operaciones que al producir

sujetos necesariamente requieren la producción de seres abyectos que conforman el exterior constitutivo de los sujetos, donde lo abyecto designa un espacio invivible e inhabitable (Butler, 2010).

Esa zona de inhabitabilidad corresponde entonces a ese espacio periférico que es fuente de materiales simbólicos contra los cuales, y en virtud de los cuales, el sujeto situará su propio espacio subjetivo, en el que se produce la ambivalencia que el exterior abyecto es finalmente el “interior” del sujeto como repudio fundacional.

Esta idea de adentro y afuera, centro y periferia, aunque con otros materiales y en otro campo disciplinar, la encontramos en de Certeau (2006), quien señala que la inteligibilidad la establece cada época en relación a la necesaria construcción o modificación de lo que constituye su “otro” -el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo y, por cierto, la transexualidad, donde se desarrolla una problemática que consiste en que las disciplinas humanas sepan decir lo que el otro “calla” y que garantiza las interpretaciones de una disciplina que separa esa región de lo otro como algo que espera para darse a conocer. Como un repertorio de lo salvaje, que queda aislado y a disposición para que cada cierto tiempo, de época en época, los discursos de saber se acerquen a ellos, le hagan hablar y redefinan quienes serán sus nuevos salvajes.

En esta dialéctica del dentro y afuera, la que podríamos aparejar a las falsas dicotomías de “universal y particular”, el exterior constitutivo que está negado o empobrecido de referentes para la representancia, es el que operará como un recurso crítico persistente que rearticule las fronteras de legitimidad e inteligibilidad en lo simbólico. En este sentido, lo universal y lo particular, lo central y lo periférico que históricamente se definieron como oposiciones se difuminan, no para desaparecer, pero sí para reconocerlas como un proceso donde los lugares se contaminan.

En relación con lo anterior, la escritura transexual puede ser pensada como el dominio y adjudicación de un lugar ajeno, por alguien que jamás ha tenido uno propio y, a su vez, puede ser concebida como el duelo productivo del habla identificadora, a partir del cual el sujeto de la transexualidad produce, con los signos recibidos, un nuevo producto que, si bien no transforma toda la organización de la sociedad, inaugura un nuevo uso de la escritura,

genera impactos y nuevos sentidos en lo simbólico que no se restringen solo a los deseados sino que también a los del otro donde es recibido.

De este modo, a partir de la poesía transexual podríamos preguntarnos ¿Qué supone estar afuera, en lo otro, en la periferia? Y en relación con la inhabitabilidad que designa lo abyecto ¿Cómo se hace y se habita un cuerpo otro? ¿Cómo se habitan los espacios sociales? Reflexionemos respecto a estas preguntas a partir de los siguientes poemas (Rodríguez, 2016 [2009]):

“Sin ciudad

Desde el principio, una cree tener la razón de que lo sólido nunca podría ser relativo; nos hacemos de una seguridad imposible. Desde niña poseo una salud que esquivo la costumbre, que me hace desaparecer temblorosa de las ideas de todas. Mi problema de salud no es precisamente orgánico. Se presume de un trastorno en las palabras y en la forma de mirar, porque tiendo a repetir pensamientos y frases inconexas por causa de una necesidad interna. Santiago es más antiguo que todas nosotras. Nosotras nacimos y Santiago ya era Santiago. Con mi madre habíamos nacido despojadas de un interior y un principio; así, como con la imposibilidad de ser una historia por contar. (...) Se recomienda que frente a mi mal, quienes me rodeen, no elaboren interrogantes, ni se me confronte, el mejor remedio, dijo el médico, es que se me deje cavilar plásticamente, y en momentos de crisis, antes de dormir, que lllore. Mi problema de salud es precisamente la agobiante persecución de las palabras y los ojos, y es que no me alcanzan las letras unidas para decir que la ciudad se mueve. Mi caminar por la ciudad lo ve, nunca nada fue igual en las mismas calles. Se presume que mi trastorno es por ser hija de mi madre, que si no hubiera sido hija, sería un niño alegre y fuerte, y las palabras hubieran sido otras e incluso la forma de mirar, resistente. La dislexia que me acompaña me desconectó de las otras. Se dice que la pequeñez íntima que conservo me excluye del mundo y que me determina a no ser feliz. Dicen que no sé contar historias y desde que me diagnosticaron de incomprendible, enmudecieron la ciudad que llevo dentro” (p. 47).



Este extracto del poema “Sin Ciudad” de Claudia Rodríguez, desde el inicio tiene un ritmo y un tono que declara lo que podríamos leer como la difusa y desintegrativa relación del adentro y del afuera, en donde las nociones de solidez y de límite se relativizan. En ello, aparece la hablante lírica en una posición de diferencia y incompreensión que es asimilada por el saber como un trastorno en relación con las palabras y miradas indagatorias que recaen en ella por haber sido hija y no hijo de su madre. Desde este lugar de interdicta, el tránsito por la ciudad es incomprensible. La hablante lírica releva la insistencia de repetir sus frases inconexas, al modo de la repetición que busca inscribir algo, y así mismo, declara el despojo, el error y la ausencia de origen, al igual que la imposibilidad de una historia respecto a este.

Junto con eso, parece interesante para pensar la relación “adentro y afuera”, el recurso de la “pequeñez íntima” en relación con “La ciudad que llevo dentro”, ya que relativiza las dimensiones espaciales de cada figura poética, otorgándole perspectiva y plasticidad a las transacciones entre el adentro y el afuera. Así visto, la “pequeñez íntima” podría ser pensada como la resistencia a la disolución de los límites de la ciudad, que son a su vez, los propios límites de la hablante. De esta forma, lo que se logra es que, más que el despliegue indagatorio que buscan las disciplinas respecto a la transexualidad, se genere un espacio de repliegue reflexivo, solitario e íntimo.

En relación con la habitabilidad del cuerpo, desde la teoría sexual freudiana (1905; 1920) hemos situado anteriormente los dos campos tensionales que en ella se advierten, por una parte, una visión plástica de la sexualidad, fundada en la inadecuación entre pulsión y objeto, el autoerotismo de la pulsión y el polimorfismo. Por otra parte, está un campo instrumental de la sexualidad puesta al servicio de la reproducción no solo biológica sino que además del status quo de la heterosexualidad.

Desde la perspectiva freudiana, podríamos pensar que en el cuerpo adolescente lo que comienza a acontecer es placer, sexo y cuerpo, tanto por una vía autoerótica, como por una vía de relación al otro, que se particulariza en los primeros encuentros sexuales, lo que nos podría hablar del reconocimiento de la importancia de distintos tiempos en la constitución subjetiva, al establecer ciertas disposiciones sexuales primarias. Así, la concepción Freudiana respecto a la pubertad es algo que acontece en el cuerpo material el que es susceptible de darse ciertas experiencias que terminan por afirmar algo Inconsciente.

En este sentido, cobra interés para la transexualidad cómo una experiencia puede ser sostenida por un cuerpo y que abre espacio a la pregunta que nos planteábamos más arriba: cómo hacerse de un cuerpo. Integremos este segundo poema de Claudia para aproximarnos a cómo se hace de un cuerpo la transexualidad:

Pamela Anderson

“Mi cuerpo es un guitarrón. Recién teñida, ondulada y maquillada al estilo Pamela, con tacos altos y vestida de colores claros, parezco una actriz de cine, una aparición. Sí, desde lo más profundo de mi corazón, mi esperanza es parecer una especie de ángel, frágil. Hacer que a los hombres les dé la impresión de que una, es una aparición de la noche; porque una es una aparición sobrenatural, más que en el cine, más que la tele. Soy llamativa. Así con este nivel de producción los hombres se vuelven amables y caballeros. “Contigo Lola, yo soy el hombre más feliz del mundo”. No es uno el que te lo dice, son tantos que pierdes la cuenta, y de noche son más, sobre todo los jóvenes que de día no se atreven ni siquiera a desviar un ojo por ti, porque presienten que una pudiera despertar algo incontrolable que llevan dentro, tan dentro que llega a ser más monstruoso que la historia de mi cuerpo, más monstruoso que la entrada y salida de silicona y agujas de mi piel. Más monstruosa que mi tolerancia al dolor”. (p. 23).

El recorrido de este poema genera un movimiento de arriba abajo, de lo ideal a lo terrenal, en un sentido que pasa y que es parte constituyente del cuerpo mismo de la hablante lírica. Es un cuerpo guitarrón y curvilíneo para ser tocado, como una melodía y que se identifica con una figura profundamente abstracta y frágil como es la del ángel, para generar un efecto de espectacularidad. Desde allí, el descenso es la relación a otros hombres, quienes se ven interpelados en la expresión del deseo incontrolable que llevan dentro. En este sentido, la hablante lírica contrapone la monstruosidad de su propio dolor de construcción corporal a la monstruosidad mayor que significa para el otro admitir el deseo que ella le genera.

Pensar en un cuerpo físico es también pensar en un cuerpo social y, por lo tanto, simbólico. En este sentido, pensamos que la habitabilidad de un cuerpo y hacerse de uno pasa

también por la conformación de un cuerpo social que posibilite la construcción de símbolos que medien y creen la relación al propio cuerpo. De este modo, traemos tres extractos de poemas de Dramas Pobres (Rodríguez, 2016) que nos permiten esbozar algo al respecto. Claudia escribe:

“Maere, no quiero ir al colegio. Todas las letras que aprendí hablaban del fin del mundo. Crecí con miedo a caerme del mundo, a que en cualquier minuto se acabara” (p. 58, Rodríguez, 2016).

“Maricón me gritaron y quedé torcí/ El lenguaje calló y lo destruyó todo a su paso arrancándome de ser niña para dejarme escupía en este mundo rajao en dos, y a mí despreciable(...)” (p. 45, Rodríguez, 2010).

“Yo no sabía que no me sabía defender porque no sabía leer ni escribir” (p. 61, Rodríguez, 2016).

Estos extractos poéticos pueden ser leídos como la expresión de la relación que la transexualidad tiene con el lenguaje, tanto en su dimensión hablada y escrita, que está signada por la amenaza constitutiva de caerse, desprenderse de ese lenguaje que la sujeta, que es en definitiva el mundo. A su vez, señala el lugar despreciable y abyecto en la que el otro le instala en la cultura, marcando la división de esta, “el mundo rajao” que sería efecto de un lenguaje que se cae o se silencia.

Al mismo tiempo, el último fragmento pone de relieve la posibilidad de amparo y protección subjetiva que se alojaría en el leer y escribir, que no se refiere solo a una lectoescritura material y concreta, si no que también a la lectoescritura como un modo en el que se participa de la cultura y en la composición de sus símbolos. Es como si se lograra dimensionar que la escritura tiene un efecto inventivo que va en la línea de un saber-hacer con la escritura.

En consideración de ello, la especificidad de la poesía travesti estaría dada, desde nuestra perspectiva, por el movimiento táctico que significa que la transexualidad,

históricamente ajena a estos circuitos, se dé un espacio en la producción escritural, donde hace algo en el espacio del otro.

Toda escritura moderna se ha separado de una voz divina, lo que implica una pérdida originaria del sentido. Sin embargo ese mismo duelo ha generado un trabajo productivo, que posibilita pensar la escritura trans como un universo simbólico con reglas propias, en la que pueden emerger múltiples sentidos que propician un trabajo de elaboración, y la creación de un habla identificadora que impacte en la exterioridad.

A propósito de lo inadmisibile e inasimilable de la transexualidad es que hemos introducido la noción de figurabilidad, en tanto permite pensar, ya sea en una dimensión subjetiva o cultural, las posibilidades de visibilidad e invisibilidad de lo trans. De este modo, la escritura como figuración permite mostrar cosas, sin el grado de exigencia de conciencia que demanda la representación, y que está más cercano entonces a un espacio de representacia y del afecto que es potencialmente mostrable y elaborable por la escritura.

Junto con ello la escritura trans puede ser reconocida como un modo de ir al otro, en la medida que solo tiene sentido fuera de sí, en el lugar del lector. Para llegar a ese lugar y tener efecto en el otro, la transexualidad va a tener que entrar en una suerte de negociación con el lenguaje del otro, consistente en dejarse escribir por los significantes del otro, para recibir a cambio el poder ser reconocido. Hay allí una pregunta a la que pareciera enfrentarse la transexualidad que podría formularse bajo la forma de ¿Cuál es el precio que se tiene que pagar por volverse ininteligible, por volverse una palabra identificable en una simbología común y recibida?

Por otra parte, atendiendo a las reflexiones y alcances clínicos que podría tener esta investigación, en primer lugar podríamos situar la tensión que significó para el psicoanálisis, el trabajo de Robert Stoller en torno a la transexualidad. A lo largo de los planteamientos del es posible reconocer una tensión constante entre las fuerzas psíquicas y biológicas que irían conformando lo que llamó identidad de género, donde además está presente lo que podríamos interpretar como la promesa de explicar la sexualidad de un modo neurofisiológico o, al menos, de dar cuenta de las posibles conexiones entre la neurofisiología y la sexualidad. Así, la escasa referencia psicoanalítica en la perspectiva Stolleriana, le valió variadas críticas de su gremio, situándola como una “teoría antifreudiana” (Chemama, 1998). Esta postura que

toma Stoller ante el fenómeno, será también duramente criticada por Pierre Henri Castel, quien señala que debe ser leída considerando el pragmatismo y funcionalismo que influyen al pensamiento norteamericano y, en general, a la asimilación que tuvo el psicoanálisis por parte de los anglosajones, donde la dimensión del inconsciente tomó un lugar secundario, para dar prioridad a una psicología del yo, que fortaleciera los mecanismos de defensa y su vinculación efectiva con el medio. Desde esta perspectiva, la introducción del concepto de identidad de género, sería subsidiaria de esa tradición pragmática del psicoanálisis, que pone énfasis en el sentido de la identidad y en sustratos biológicos como fuerza explicativa, más que en la contradicción y el arreglo particularizante que supone la experiencia del inconsciente.

Pese a esto, mirándolo desde un punto de vista clínico y cultural, resulta llamativa la trascendencia generacional que tiene el concepto de identidad de género, puesto que es un término que contemporáneamente se encuentra en circulación como parte de los discursos levantados por la transexualidad, específicamente algunas organizaciones en las que ciertos segmentos se agrupan, y que resulta ser un término que vehiculiza el darse a conocer a los otros y aparecer en el espacio social. En ese sentido, la crítica de Castel a la certeza fija de la identidad en el transexualismo, tiene una coherencia interna con el saber del psicoanálisis que muestra la ambivalencia constitutiva del sujeto y el horizonte de fracaso que supone la mismidad identitaria. Sin embargo, la crítica se centra en la impotencia disciplinar para defender un saber, antes que en establecer una pregunta respecto a cómo se puede traducir ese saber a lo cultural de manera que se ponga al servicio y rendimiento de nociones comprensivas de la transexualidad y que no solo la confinen al lugar de lo patológico.

Por otra parte, en la revisión general de las conceptualizaciones de la transexualidad en el psicoanálisis que en este trabajo se integran, podemos constatar un esfuerzo disciplinar por buscar asimilar o integrar la transexualidad desde los mismos conceptos que el psicoanálisis construye. En este sentido, se ve un cambio en la conceptualización, que en un primer momento, la perspectiva biológica, estuvo más preocupada por responder a la psicogénesis de la transexualidad, por instalar el origen fundante de la patología, que tiene que ver, desde nuestra opinión, con la pregunta por un ¿dónde? ¿Dónde comenzó esto? Para luego, con la introducción de las perspectivas de adscripción al falo en la transexualidad,

ocuparse más bien de esta como una forma de relacionarse y de gozar a los propios síntomas, que podría estar situado en una pregunta en la línea de un ¿Cómo? ¿Cómo se relaciona el sujeto a esto que le pasa?

En este sentido, vemos en Millot una perspectiva que, si bien no deja de ser totalizante para leer a la transexualidad como una psicosis, permite introducir incipientemente a la transexualidad como un *sinthome* que viene a suplir la carencia del significante unívoco del Nombre del padre y que pone freno al desplazamiento infinito y angustioso que supone la pregunta por el deseo materno.

Subsidiaria de esos planteamientos, vemos en Morel un cambio de conceptualización incluso al interior de sus propios desarrollos desplegados en *Ambigüedades sexuales* y posteriormente en *La Ley de la madre*. Donde pasa, de desarrollar una concepción deficitaria de la transexualidad ante la falta de la adscripción al falo, a una concepción habilitante y productiva del sujeto quien, de un modo, es artífice creativo que extrae, de los propios síntomas recibidos por transmisión, los recursos con los que creará su propio y particular *sinthome*. Desde esta perspectiva, Morel ofrece una versión comprensiva de la transexualidad como un *sinthome* que puede ser homologable a cualquier otro arreglo que se apoye en la reducción de síntomas y el apoyo en recursos culturales, ya que la existencia de una falta o de un error de anudamiento es universal. Por el contrario, la respuesta del sujeto es singular. Y su vez ofrece una forma de separación para el sujeto que no claudica en la sola presencia o ausencia del significante fálico, sino que abre la posibilidad al uso de los distintos significantes que están contenidos en la en el repertorio de la lengua materna. Es decir, poder extraer recursos de la misma fuente de la que se busca la separación.

Para terminar, creo que en este ejercicio particular e inventivo, se podría establecer una relación entre la escritura y en particular la poesía. Que al igual que la transexualidad, puede ser pensada como un *sinthome*, como un espacio subjetivo y por ende cultural, donde el sujeto busque inscribir de manera autorizada algo de su relación a sí mismo, al otro y a la cultura, en el vínculo de ir y venir que tiene el poema entre la exterioridad y su escritura, y las nuevas perspectivas otorgadas por la subjetividad de quien escribe y la eventual conexión empática de quién lee.

## **6. CONCLUSIONES**

### ***6.1 Escribir el origen ausente***

Desde una perspectiva teórica, hemos desplegado con Morel (2002; 2012), el curso progresivo que tiene en su obra, “Ambigüedades Sexuales” (2002) a “La ley de madre”

(2012), el considerar inicialmente la transexualidad como una organización psicológica deficitaria para pasar a una conceptualización de la transexualidad como un *sinthome*, es decir, un arreglo que realiza el sujeto, a partir de la reducción sintomática, para estructurar y anudar los distintos registros simbólico, imaginario y real. En esa concepción, señala también que el *sinthome* no es un arreglo privativo de la transexualidad, sino que de cualquier sujeto.

En el contexto de la clínica de la neurosis, se puede apreciar que algo en el sujeto se estabiliza con el género, y eso, puede ser considerado un arreglo. En este contexto, el lugar que tiene la transexualidad puede ser leído como el de recordar que “no hay relación sexual”, vale decir, el fracaso de la consistencia de la relación sexuada y que las estabilizaciones que se dan en la clínica de la neurosis a partir del género, también son un arreglo. Necesarias soluciones ficcionales.

Es por eso por lo que se reciben con sorpresas los llamados, de ciertos psicoanalistas, a denunciar el delirio que significaría la transexualidad al sostener su certeza identitaria con relación al género, ya que, si bien la identidad para el psicoanálisis está condenada al fracaso y es fuente de reificación alienante, nos podríamos preguntar si ¿es labor del psicoanálisis introducir a la transexualidad como un deliro? Sabemos por la clínica psicoanalítica y por el saber del inconciente que los límites de las posiciones identitarias se difuminan, se caen, queda en jaque con su reverso. Pero también sabemos que los saberes de la clínica, los saberes del inconciente, son difícilmente traducibles a un contexto social. En ese sentido podríamos preguntarnos ¿No será la identidad una táctica de arrojar un espacio propio para quien nunca lo ha tenido? De cualquier forma, con Freud (1939 [1934-38]), hemos aprendido a partir de la “verdad histórico vivencial” que el saber del paciente es un buen piso para comenzar.

Por otra parte, a lo largo del análisis de los escritos de poesía travesti se relevó que una de las figuraciones que se presentaba con relación al origen era la de la “ausencia del origen”, la del “error en el origen” y la del “origen como un absoluto” (que, por saturación de lo líquido, lo liquidaba). De este modo, lo que se figuró ahí es un “origen ausente”.

A propósito del “origen ausente” de la poesía trans, resuena desde el psicoanálisis la lógica represiva de Freud como la posibilidad de generar un campo de representancia y, desde allí, memoria, pensamiento y vinculación. Se utiliza el término representancia aquí en tanto



comprender distintas modalidades de mediación simbólica dentro las cuales el lenguaje o la representación no son únicas o definitivas (Aceituno, 2010).

En este sentido, el proceso de represión primaria, del cual la represión es una de sus salidas, allí también encontramos el rechazo, la denegación y la desmentida, requiere de otro, como posibilidad de inscripción subjetiva “individual”, nos dirá Aceituno (2010). De este modo, lo que abre, en este caso, es una dimensión sociohistórica del problema, en tanto permite pensar aquello que se presenta en la experiencia de sujetos o de colectividades para quienes la simbolización se encuentra desprovista de sus condiciones mínimas de posibilidad, a partir de políticas denegatorias, de rechazo o de empobrecimiento de la existencia emprendidas por otro u otros, en nuestro caso la transexualidad. En este sentido, podríamos sostener que ante la falta de ese otro que habilita la posibilidad de inscripción subjetiva individual, el poema, en tanto escritura, será el que posibilite la representancia. Aquí el otro es el poema.

Ya sea el origen, o sea la represión, sabemos de ellos solo por las huellas y efectos que ellos dejan. Sí queremos saber de ellos, ellos ya no están ahí. En este sentido podríamos pensar en la escritura como una relación al origen, a la ausencia de origen o a la represión, en tanto la escritura es caníbal al querer sustituir al otro y al mismo tiempo, podríamos pensar en la escritura como una respuesta al vacío originario.

Desde los planteamientos de Michel de Certeau, la escritura travesti puede ser situada entonces como un híbrido, puesto que sostiene, al igual que la estrategia, la voluntad de disputarse y dominar un espacio en lo escritural y la cultura, a la vez que construye un habla propia, a partir de una lengua recibida y de reglas prescritas en la que, tácticamente, traza las astucias de su deseo que no está captado totalmente por el lenguaje donde se desarrolla. En ese sentido, existe un ejercicio de apropiación de una lengua prescrita para crear un habla propia que impacta en lo social y que da una versión de la cultura más periférica que central pero que no deja de afectarse recíprocamente. Lo central y lo periférico se contaminan mutuamente, solo que a veces se nos olvida.

Todos los cuerpos, incluso los trans, están sometidos a una ley escrituaria dictada por los dispositivos que producen sujetos. Del nacimiento a la muerte las palabras significan y encarnan las experiencias que son siempre corporales. Sin embargo, siempre hay algo que queda afuera de esa posibilidad de recubrimiento que da el lenguaje y que otorga el sentido

que busca corregir cierta carencia o exceso en el sujeto. Esta imposibilidad que tiene el lenguaje de significarlo todo pareciera señalar a la transexualidad como el tiempo y lugar donde algo del cuerpo no está escrito ni tampoco identificado por medio de las herramientas simbólicas de la cultura. En ese contexto de imposibilidad del lenguaje, creemos que tanto el psicoanálisis como la poesía son modos de saber-hacer con la imposibilidad del lenguaje, ya que ambos dislocan la reproducción de sentido, y quiebran el binarismo de los significantes para hacer algo nuevo con lo simbólico. Al desordenar productivamente la estructura del lenguaje, la poesía y el psicoanálisis muestran su dimensión travesti.

## 7. REFERENCIAS

Aceituno, R. (2010). Tener lugar. En R. Aceituno (Compilador). *Espacios de Tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (pp. 69 – 81). Santiago de Chile: Universidad de Chile.

- Aceituno, R. (2011). *Futuro anterior. Historia, clínica, subjetividades*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Aceituno, R. (2013). *Memoria de las cosas*. Santiago de Chile: Departamento de Artes Visuales. Facultad de Artes. Universidad de Chile.
- Aceituno, R. y Radiszcz, E. (2013). *Psicoanálisis e investigación social: la herencia freudiana*. En Canales, M. (Coordinador). *La escucha de la escucha*. LOM: Santiago.
- Ayouch, T. (2015). Da transexualidade as transidentidades: psicanálise e géneros plurais. *Revista Percurso*. N 54. Pp 23-32.
- Benzaquén, A. (2005). Book Reviews. Michel Foucault. Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 41(1), pp. 80–82.
- Bockting, W., Miner, M., Swinburne, R., Hamilton, A. & Coleman, E. (2013). Stigma, Mental Health, and Resilience in an Online Sample of the US Transgender Population. *American Journal of Public Health*. Vol. 103. N° 5. Pp. 943 – 951.
- Butler, J. (2008 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Carbó, C & Giraud, F. (1982). Entrevista a Michel de Certeau. *Históricas*. N° 10. Septiembre – diciembre. México: UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas. Pp. 25 – 51.
- Cassin, B. (2013). Doxografía y psicoanálisis, o aminoremos la verdad como ella lo merece. En Cassin. Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis. Buenos Aires: Manantial.
- Castel, P-H. (2001). Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do “fenômeno transexual” (1910 – 1995). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. Vol. 21. N° 41. P. 77 - 111.
- Chemama, R. (1998). *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cifali, M. (2012). Creer en la escritura. Michel de Certeau, una poética de lo cotidiano. *Cuadernos del CLAEH*. N°100, 2ª serie, año 33, pp. 317 – 339.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. [CIDH]. (2015). *Violencia contra las personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en América*. Extraído el 26 de septiembre de 2018, desde: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciapersonaslgbti.pdf>

- Connel, R. (1995). La Organización Social de lo Masculino. En: Valdés, T. y Olavarría, J. (1997). *Masculinidades/es: Poder y Crisis*. Cap. 2, ISIS-FLACSO, Ediciones de las Mujeres N°24, pp. 31-48.
- Contreras, C. (2011). *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Certeau, M. (2006 [1999]). Primera parte. Producciones del lugar y Cuarta parte. Escrituras freudianas, en *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Certeau, M. (2007). *Historia y Psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Derrida, J. (1985 [1967]). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2012 [1967]). *La escritura y la diferencia*. España: Anthropos.
- Dhejne C, Lichtenstein P., Boman M., Johansson A., Langström N., et al. (2011). Long-Term Follow-Up of Transsexual Persons Undergoing Sex Reassignment Surgery: Cohort Study in Sweden. *PLoS ONE*. Vol. 6, N°2.
- Dosse, F. (2003). Michel de Certeau et L'écriture de l'histoire. *Cairn*. 2. N° 78. Pp. 145 – 156.
- Fassin, E. (2008). Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones. *Estudios Sociológicos*. Vol. XXVI. N° 2. Pp. 387-407. El Colegio de México, Distrito Federal, México.
- Foucault, M. (2011 [1999]). *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños*. Volumen V. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. Volumen VII. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.

- Freud, S. (1908 [1907]). *El creador literario y el fantaseo*. Volumen VII. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1915a). *La represión*. Volumen XIV. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1915b). *Lo inconsciente*. Volumen XIV. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1915c). *Pulsión y destinos de pulsión*. Volumen XIV. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1920). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. Volumen XX. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos Aires.
- Freud, S. (1925 [1924]). *Notas sobre la pizarra mágica*. Volumen XIX. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1937). *Construcciones en análisis*. Volumen XXIII. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Freud, S. (1939 [1934-38]). *Moisés y la religión monoteísta*. Volumen XXIII. Obras Completas. Amorrortu Editores: Buenos aires.
- Frignet, H. (2003). *El transexualismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- García, M. (2009). Retórica del duelo: el problema de la voz en Jacques Derrida. *Perspectivas Metodológicas*. Año 9, N°9, pp. 63 – 81. Extraído el 15 de enero de 2020, desde: <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/486>
- Genovese, A. (2011). *Leer poesía. Lo leve, lo grave, lo opaco*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gherovici, P. (2011). Psychoanalysis needs a sex change. *Gay and Lesbian Issues and Psychology Review*. Vol. 7. N° 1. Pp. 3-18.
- Gherovici, P. (2016). Género en tránsito. *Revista Trivium: Estudios interdisciplinarios*. Año VIII, v. 2, p. 165-172.
- Gherovici, P. (2017). *Transgender Psychoanalysis. A lacanian perspective on a sexual difference*. New York: Routledge.
- Ginzburg, C. (1989). *Morelli, Freud y Sherlock Holmes: Indicios y método científico*. Cap. IV. En Eco, U. y Sebeok, T. *El Signos de los Tres*. Lumen: España.

- Homero. (1993). *Odisea*. Canto IV. Madrid: Editorial Gredos.
- Hurtado, F., Gómez, M. & Donat, F. (2007). Transexualismo y Salud Mental. *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica* Vol. 12, N° 1, pp. 43-57.
- Kilian, E. (2014). *Claiming Space: Transgender Visibility in the Arts*. En C. Zabus & D. Coad (Eds.). *Transgender Experience. Place, Ethnicity, and Visibility* (Pp. 85 – 100). New York & London: Routledge.
- Lavie, C. (2013). Lo que de Certeau hace con Freud. XIV jornadas interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Extraído el 02 de enero de 2020, desde: <http://cdsa.academica.org/000-010/952.pdf>
- Lelio, D. (director). (2017). *Una mujer fantástica* [Cinta cinematográfica]. Chile: Fábula, Komplizen Film & Setembro Cine.
- LEY N° 21.120. Reconoce y da protección al derecho a la identidad de género. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, Chile, 10 de diciembre de 2018.
- Lynch, D. (director). (1980). *The Elephant Man*. USA: Brooksfilms.
- Malabou, K. (2018). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial.
- Mendelsohn, S. (2004). Notas de lectura “P.-H. Castel, La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l’identité personnelle, Paris, Gallimard, 2003”. *Cliniques Méditerranéennes*. N° 70. P. 328 – 329.
- Millot, C. (1983). *Exsexo. Ensayo sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos Editora.
- Missé, M. y Coll-Planas, G. (2010). La Patologización de la Transexualidad: reflexiones críticas y propuestas. *Norte de Salud Mental*. Vol. 8. N°38. Pp. 44-55.
- Morel, G. (2002). *Ambigüedades sexuales: Sexuación y psicosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Morel, G. (2012). *La ley de la madre. Ensayo sobre el sinthome sexual*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Observatorio de Personas Trans Asesinadas. (2018). Actualización TMM Día de la memoria trans 2018. Extraído el 13 de agosto de 2019, desde: <https://transrespect.org/es/tmm-update-trans-day-remembrance-2017/>

- ONUSIDA. (2014). *The Gap Report*. Extraído el 19 de agosto de 2018, desde: [http://www.unaids.org/sites/default/files/media\\_asset/UNAIDS\\_Gap\\_report\\_en.pdf](http://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/UNAIDS_Gap_report_en.pdf)
- Organización Mundial de la Salud [OMS]. (2015). *World Health Organization. Sexual health, human rights and the law*. Geneva: World Health Organization. Extraído el 20 de septiembre de 2018 desde: [http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/175556/9789241564984\\_eng.pdf;jsessionid=84F9A570B82D50D8354633BCAAE05CDD?sequence=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/175556/9789241564984_eng.pdf;jsessionid=84F9A570B82D50D8354633BCAAE05CDD?sequence=1)
- Organizando Trans Diversidades [OTD]. (2018). *Encuesta T*. Extraído el 20 de septiembre de 2018 desde: <http://encuesta-t.cl/resultados/>
- Polo, C. y Olivares, D. (2011). Consideraciones en torno a la propuesta de despatologización de la transexualidad. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. 31. N°110. Pp. 285-302.
- Real Academia Española. (2020). *Diccionario de la lengua española*. Versión online: <https://dle.rae.es>
- Rita, M. (2015). *Trópico Mío*. Santiago de Chile: Mago ediciones.
- Robles, R., Fresán, A., Vega-Ramírez, H., Cruz-Islas, J., Rodríguez-Pérez, V., Domínguez-Martínez, T., et al. (2016). Removing transgender identity from the classification of mental disorders: a Mexican field study for ICD-11. *The Lancet*. Vol 3. N° 9. Pp. 850-859.
- Rodríguez, C. (2010). *Cuerpos para odiar*. Santiago de Chile: Publicación independiente formato fanzine.
- Rodríguez, C. (2011). *Enferma del alma*. Santiago de Chile: Publicación independiente formato fanzine.
- Rodríguez, C. (2016). *Dramas Pobres*. Santiago: Ed. Del Intersticio.
- Shock, S. (2007). *Revuelo Sur*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.
- Shock, S. (2011). *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.
- Stoller, R. (1984 [1968]). *Sex and gender. The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac Books Ltd.

- Stryker, S. (2006). (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies en S. Stryker & S. Whittle (Ed.). *The transgender Studies Reader*. (Pp. 1 – 17). Routledge: New York.
- Stryker, S. & Whittle, S. (Ed.). (2006). *The transgender Studies Reader*. Routledge: New York.
- Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. España: Editorial Síntesis.
- Wadbled, N. (2019). Avoir ou être ses pratiques sexuelles. Discours, performance et sexualité dans la théorie du genre de Judith Butler. *Collège international de Philosophie. Rue Descartes*. Vol. 1. N° 95. Pp. 44 à 57.
- Wayar, M. (2018). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Ed. Muchas Nueces.