

Género y “raza” significantes enigmáticos. Cómo lo social coloniza lo inconsciente

Gender and “race” enigmatic signifiers: How the social colonizes the unconscious

Nicolas Evzonas

University of Paris, CRPMS (Centre of Research in Psychoanalysis, Medicine, and Society)

Resumen

Este artículo destaca el proceso por el cual los mensajes culturales relacionados con las categorías contingentes de género y “raza” logran infiltrarse en el inconsciente individual. El autor analiza en primer lugar la introducción del género en el psicoanálisis francés por Jean Laplanche y su expresión original con la teoría del impulso sexual. De este modo, explora las asignaciones de género ambivalentes implantadas en el yo corporal del niño por una constelación de cuidadores seductores y otros adultos comprometidos que, como proveedores culturales, inscriben lo social. Estas prescripciones, que están contaminadas por lo inconsciente del adulto impulsado por la pulsión y el sobreconocimiento inconsciente, son enigmáticas tanto para el emisor como para el receptor. Por lo tanto, deben ser descifradas a través del trabajo psíquico de la traducción basándose en códigos relacionales, anatómicos y sociales. Posteriormente, el autor recurre a las contribuciones de los estudios feministas y de género, así como a los psicoanalistas estadounidenses contemporáneos, para proponer un modelo "sobreinclusivo" de los mensajes enigmáticos "a traducir". Este modelo subraya un enfoque interseccional de las categorías de identidad al considerar las relaciones de poder y los patrones culturales de opresión. La cuadrícula analítica sugerida se extiende luego al paradigma de "raza" leyendo el sesgo del color de la piel a la luz de ejemplos clínicos, artísticos y teóricos.

Abstract

This article highlights the process by which cultural messages relating to the contingent categories of gender and “race” manage to infiltrate

the individual unconscious. The author first discusses the introduction of gender into French psychoanalysis by Jean Laplanche and its original expression with the sexual drive theory. He thus explores the ambivalent gender assignments implanted in the child's body ego by a constellation of seducing caregivers and other invested adults who, as cultural purveyors, inscribe the social. These prescriptions, which are contaminated by the adult's drive-fueled and overknowing unconscious, are enigmatic for both the sender and the receiver. Hence, they need to be deciphered through the psychic work of translation by drawing on relational, anatomical, and social codes. The author subsequently calls on the contributions of feminist and gender studies as well as contemporary American psychoanalysts in order to propose an "overinclusive" model of the enigmatic messages "to be translated." This model underscores an intersectional approach to identity categories by considering power relations and cultural patterns of oppression. The suggested analytic grid is then extended to the paradigm of "race" by reading skin-color bias in the light of clinical, artistic, and theoretical examples.

Artículo publicado con autorización: Evzonas, N. (2020). Gender and "race" enigmatic signifiers: How the social colonizes the unconscious, *Psychoanalytic Inquiry*, 40(8), 636-656, <https://doi.org/10.1080/07351690.2020.1826278>

Descargo de responsabilidad: el artículo utiliza un estilo de citación y referencias distinto al que utiliza *Aperturas Psicoanalíticas*, puesto que es una traducción y se conserva el formato original.

Conocemos menos sobre la vida sexual [*Geschlechtstleben*] de las niñas que sobre la de los niños. Pero no debemos sentirnos avergonzados de esta distinción; después de todo, la vida sexual [*Geschlechtstleben*] de las mujeres adultas es un *dark continent* [continente oscuro, original en inglés] para la psicología. (Freud, 1926a, p. 211)¹

El fragmento anterior de "La cuestión del análisis profano" condensa emblemáticamente el malestar de Freud ante el enigma de lo femenino a partir de una posición enunciativa específica: la de un analista que, a través del artificio de "Conversaciones con una persona imparcial", se dirige a sus homólogos masculinos. después de treinta años de experiencia analítica con pacientes que padecían síntomas histéricos que desafiaban las normas médicas y sociales de género². Permítanme resaltar el uso del término "*Geschlechtstleben*" en el texto original, que en el contexto de la obra completa de Freud, se refiere a la identidad de género más que a la sexualidad, de ahí la traducción francesa "*vie sexuée des femmes*" [vida de género de las mujeres] de Laplanche y su equipo (1994, pag. 36)³. En cuanto a la frase "continente oscuro", citada en inglés en el texto alemán, ¿no sugiere el surgimiento de la alteridad inconsciente - el otro idioma - y la intraducibilidad de lo femenino? Sin embargo, esto no es todo. Constituye una referencia intertextual al libro "Through the Dark Continent" del

explorador británico Henry Morton Stanley (1878), que expresa “tanto el miedo al hombre blanco de un continente reinventado por el discurso colonial como la ansiedad que siente el Hombre (en el sentido genérico del término) antes de [Mujer]” (Roudinesco, 2014, pag. 379). En consecuencia, el enunciado freudiano revela una enunciación implícita que, partiendo de una perspectiva androcéntrica determinada cultural e históricamente, asimila lo femenino (género) a una etnia de color, fuente de “*Unheimliche*” (desagradable), colonizado e inferiorizado por un blanco superior. ley.

En este artículo, me gustaría explorar el "continente oscuro" tanto del género como de la "raza". Este último, como se vio anteriormente, se entrelaza subrepticamente con el primero en el texto freudiano y, por lo tanto, presagia los enfoques del feminismo interseccional. Recordemos la definición inaugural de interseccionalidad de la profesora de derecho estadounidense Kimberlé Crenshaw: “La visión de que las mujeres experimentan la opresión en distintas configuraciones y en distintos grados de intensidad. Los patrones culturales de opresión no solo están interrelacionados, sino que están unidos e influenciados por los sistemas interseccionales de la sociedad. Ejemplos de esto incluyen raza, género, clase, habilidad y etnia” (Crenshaw, 1989; ver también, 1991). Crenshaw no solo nos pide que consideremos que "el género está comprometido, quizás comprometido, entretejido con muchos otros aspectos de la subjetividad", sino también y principalmente que "las personas están atrapadas entre múltiples identificaciones marginadas y, en consecuencia, son múltiples vulnerables a la subordinación" (Harris, 2019, p. 1) Por mi parte, elijo poner “raza” entre comillas para expresar mi escepticismo, pues esta noción constituye una invención discursiva desde el inicio mismo de la formación de América y el capitalismo durante la transición del siglo XV al XVI. Luego se impuso a toda la población del planeta, integrado a la dominación colonial europea (Quijano, 2007). Por tanto, "raza" parece ser un término discriminatorio que ha servido al poder imperialista.

Aclarado esto, mi objetivo en esta contribución es captar desde una perspectiva psicoanalítica cómo los mensajes sociales relacionados con el género y la “raza” logran infiltrarse en el inconsciente. No me refiero aquí a un inconsciente colectivo como postula Jung (1916, 1959)) sino a un inconsciente individual provisto de representaciones pulsionales reprimidas conectadas a la historia irreductiblemente singular del sujeto (Freud, 1915). En consecuencia, el desafío a lo largo de este artículo será proponer una comprensión metapsicológica de lo que de Lauretis (1999, pag. 306) llama “[la intersección] entre fantasías privadas y públicas”, es decir, entre los deseos más íntimos del sujeto que surgen de su inconsciente individual y las expectativas, preconcepciones o “ideales regulatorios” más prevalentes de la cultura (Foucault, 1976).

Permítanme esbozar la estructura de mi artículo. Primero, discutiré la introducción del género en el psicoanálisis francés por Jean Laplanche, uno de los pensadores psicoanalíticos más innovadores de Europa. Exploraré su concepto de asignaciones enigmáticas de género al contextualizarlas en lo que llamo su teoría de la “traducción generalizada” (Laplanche, 1995, p. 243), inspirado en una cita de su trabajo posterior. Mi análisis se referirá a una amplia gama de textos de Laplanche que abarcan desde 1973 hasta 2006 e incluyen obras que no están disponibles para los lectores de habla inglesa, como sus obras fundamentales sobre "Castración" y "Simbolizaciones" (Laplanche 1980 [1973-1975]). Posteriormente me basaré en contribuciones de estudios feministas y de género, así como de psicoanalistas estadounidenses contemporáneos informados por las teorías sociales, para proponer un modelo “demasiado inclusivo” de mensajes enigmáticos que tomarán en cuenta las relaciones de poder y las jerarquías

dentro del campo social. Este modelo, que tiene el potencial de adaptarse a cualquier tipo de alteridad que se construya intrapsíquica e intersubjetivamente, se aplicará luego al paradigma de la "raza" leyendo el sesgo del color de la piel a la luz de ejemplos clínicos, literarios y teóricos. Mi objetivo general es mostrar la relevancia de un enfoque psicoanalítico interseccional de género y "raza" y crear la base para expandir este marco a otras categorías de identidad en el futuro.

De antemano, me referiré a la película *M. Butterfly* de David Cronenberg (1993), que retrata el apasionado amor de un diplomático francés por un cantante chino que acaba siendo un espía. Cautivado por la fantasía sexual de la mujer asiática sometida al macho blanco dominante, superpuesta al imaginario occidental de un Oriente lánguido en busca de domesticación, el diplomático no logra ver el género masculino de su pareja que encarna a la perfección este mito machista e imperialista. Tras estallar el escándalo de los espías, el occidental encarcelado se convierte en una patética geisha que acaba matándose mientras canta un aria de la ópera *Mrs. Butterfly*, llevando así su fantasía al extremo. La película sugiere que la ceguera del amante europeo, lindando con la alucinación negativa, resulta de la trampa en un ideal fantástico de feminidad derivado directamente del discurso colonialista. Mientras que de Lauretis (1999) La lectura astuta de esta película destaca la incorporación fatal de las idealidades raciales y de género al ilustrar la colonización de la psique a través de mensajes culturales, ilustraré precisamente cómo se logra tal proceso a través de un marco psicoanalítico laplanquiano.

El enfoque pluralista de Laplanche

El trabajo de Laplanche nos permite concebir un modelo riguroso que se ubica entre la perspectiva endógena e infantocéntrica del psicoanálisis clásico y la perspectiva exógena y adultocéntrica de las teorías sociales. En realidad, el enfoque laplanquiano es combinatorio y pluralista. Contrasta con un "psicoanalitismo" (Castel, 1973) inclinado a metapsicologizar ciertos fenómenos multidimensionales al descomponer su tensión dialéctica con el entorno social. También se opone naturalmente a un "sociologismo" (Sénac, 2017) que es refractaria a las implicaciones inconscientes y los conflictos psíquicos inherentes a la identidad. Laplanche es uno de los pocos analistas franceses que considera tanto la dinámica intrapsíquica como los intereses socioculturales en el proceso de subjetivización. Por tanto, es muy significativo que la primera conferencia que se celebre en el mundo angloparlante sobre su obra se titule "Laplanche en los Estados: lo *sexual* y lo cultural"⁴, anunciando así los dos pilares por excelencia de su abundante producción.

Diversidad versus diferencia

Para situarnos en el contexto histórico de su pensamiento, comenzaré con el argumento esgrimido por Laplanche en su seminario anual en el Departamento de Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Paris Diderot en 1973⁵. Ante cualquier percepción de la diferencia genital entre los sexos, "Hay un reconocimiento pre-castrativo (o preedípico) de una distinción entre hombre y mujer, entre padre y madre", que parece natural u obvio, y como resultado, no genera ningún conflicto interno (Laplanche, 1980 [1973– 1975], pp. 32-33). En términos freudianos, esta obviedad no puede despertar un incentivo para la investigación o un "impulso epistemofílico". Leyendo atentamente el caso de *El hombre lobo* de Freud (1918) Laplanche afirma que el impulso de saber es

inseparable del conflicto psíquico; aparece en la etapa edípica y se desencadena por el cuestionamiento sobre los orígenes (posiblemente con motivo del nacimiento de un nuevo bebé), que se encuentra con la negativa de los padres a dar una explicación clara. Lo que básicamente trata de señalar es que la diferenciación de género está en sí misma primitivamente desprovista de conflicto, impensada, incluso impensable, y que la dimensión del enigma puede estimular el impulso epistemofílico, o lo que luego llamará "el impulso de traducir" (Laplanche, 1989a, pag. 331) - es in (tro) ducida por la actitud de los padres. De hecho, la acentuación de la diferencia entre masculino y femenino pertenece a los cuidadores y no al niño que admite esta disimilitud como tal y no la considera más significativa que otras "distinciones hechas por adultos" (Laplanche, 1980 [1973-1975], p. 33) como "variación de color u oposiciones entre seres vivos y no animados o animales y seres humanos" (Laplanche, 1980 [1973-1975], p. 47). La conclusión lógica es que el binario masculino / femenino no constituye una oposición intrínsecamente emblemática; más bien parece ser el fruto de una influencia exógena, algo extranjero importado a la psique del niño dirigido principalmente hacia una diversidad de objetos, colores, órganos u otros elementos.

La siguiente pregunta surge ineludiblemente: ¿por qué la distinción de género termina colapsando en torno a la diferencia genital? Tenga en cuenta que Laplanche desafía tres presupuestos populares: complementariedad pene / vagina, procreación dualista y el conocimiento objetivo del adulto de su anatomía. Como la revolucionaria primera edición de los *Tres ensayos* de Freud⁶, la perspectiva de Laplanche es radicalmente desnaturalizante y desesencializante. Por tanto, subraya que:

la complementariedad en el coito [heterosexual] es sólo el resultado de un proceso peligroso, al menos en los seres humanos. La simetría de formas, completas o huecas, que creemos de innegable origen natural es en realidad una *oposición adquirida o reconquistada*. El pene, al principio, busca muchos otros lugares de excitación además de su lugar supuestamente natural (la vagina). [...] Permítanme recordarles, a modo de ejemplo, el énfasis que pone el psicoanálisis en el autoerotismo y todas las excitaciones del pene provocadas por maniobras distintas al coito: en los niños, obviamente la manipulación, o en la fantasía, muy a menudo la idea de ser golpeado en el pene o encontrar la satisfacción del pene en el coito anal. (Laplanche, 1980 [1973-1975], p. 50; cursiva mía)

Agrega en un estilo aforista: "La distinción y la oposición pene / vagina son puramente adultas, normativas y biológicas" (p. 56). ¿No sugiere esta frase sin ambigüedades que los adultos son los portadores de la heteronormatividad cultural? El siguiente paso sería afirmar que el énfasis desproporcionado en la dicotomía genital está impreso en el niño por cuidadores vinculados normativamente.

Laplanche critica la universalidad de otra construcción dualista:

En cuanto a la complementariedad [de los dos sexos] en el nivel de la procreación, en la concepción, sabemos hasta qué punto es un *logro científico muy reciente (aquí, más social que individual)*. Muchas teorías de los llamados pueblos primitivos contradicen esta noción de complementariedad en la procreación, apelando a otros elementos, posiblemente de naturaleza sobrenatural, para explicar la concepción, que, aunque ocurre después del coito, no se considera su consecuencia directa. (p. 50; mi cursiva)

Naturalmente, Laplanche no cuestiona aquí la realidad científica del apareamiento macho/hembra con fines reproductivos. Simplemente quiere señalar que el binarismo cultural en la civilización occidental tiende a sofocar el surgimiento de creencias, mitos y cualquier ficción sobre “la existencia no de dos sexos sino de n sexos que contribuyen a la procreación, por ejemplo” (p. 48). Este mandato cultural está en total contradicción con la creatividad de la sexualidad infantil polimórfica y las teorías sexuales de los niños.

Laplanche recuerda además que, psicoanalíticamente hablando, la anatomía nunca es una verdad material o literal, sino más bien una construcción fantástica tanto para el niño como para el adulto. La sexualidad polimórfica infantil, que continúa alimentando nuestros impulsos independientemente de nuestra edad cronológica o de desarrollo, es capaz de infundir excitación en cada parte del cuerpo e infiltrarla con fantasías sin una jerarquía de órganos o una consideración que no sea el goce. Laplanche insiste en que la anatomía no es dimórfica sino diversa, ya que “está formada por múltiples órganos, heterogéneos entre sí, y a nivel sexual, por supuesto, estamos hablando del pene y la vagina, pero también hay que hablar, sobre las mamas, quizás el útero, y una cierta concepción fantasmática de lo que puede ser la matriz” (p. 51).

Laplanche no hace más que deconstruir a través de la metapsicología central algunos de los mitos occidentales populares establecidos como discurso científico y verdades ahistóricas, incluso ontológicas. Insiste en que la distinción entre hombres y mujeres percibidos originalmente sin ser conceptualizados por el niño no es sexual sino cultural, ya que lo que inicialmente se identifica es solo “el habitus, el vestuario y el rol social de los individuos” (p. 33, n. 2). Desde esta perspectiva, la conexión entre los genitales y el binario masculino / femenino constituye indiscutiblemente una formación secundaria. Siguiendo de cerca el vocabulario laplanquiano, también podríamos decirlo de otra manera: La distinción de género temprana se refiere a la percepción de disimilitud de género o “diferencia relativa” basada en múltiples atributos - podemos entender aquí varias diferencias - en contraste con la dicotomía sexual secundaria marcada por una “diferencia absoluta”, es decir, la presencia o ausencia de un solo atributo (p. 55). Permítanme señalar la distinción terminológica que Laplanche establece, inspirada en los textos originales de Freud, entre *Verschiedenheit* (diversidad), asociado con una pluralidad de términos, y *Unterschied* (diferencia), asociado con oposición binaria (p. 49). Si seguimos cuidadosamente la lógica de Laplanche en 1973, podemos argumentar que una *Verschiedenheit* fluida y pluralista específica del niño se transforma posteriormente, a través de la influencia adulta, en una *Unterschied* rígida y dualista.

Complejo de castración: ¿ansiedad endógena o cultural?

Hay un último punto que me gustaría hacer en referencia al seminario de Laplanche de 1973: su énfasis en la presencia de dos ingredientes en la versión masculina del complejo de castración, notablemente la *ansiedad* intrapsíquica por un lado y la *amenaza* intersubjetiva en el otro. Leyendo de cerca el corpus freudiano, Laplanche afirma que el descubrimiento de la diferencia genital es en sí mismo “insuficiente” para establecer el complejo de castración, ya que la “percepción visual es incierta y totalmente escotomizada” (p. 66). El miedo del niño a que le amputen el pene solo puede volverse creíble mediante una amenaza de castración que emana de los padres, ya sea literalmente (“te cortaremos el pene”) o metafóricamente (“te cortaremos la mano”; “si si sigue haciendo esto, se enfermará o se volverá loco”, etc.). Por el contrario, en la versión femenina del complejo de castración, el ingrediente de la amenaza es innecesario. La

percepción de la diferencia sexual se interpreta a través de la lógica de la contradicción ("él lo tiene y yo no lo tengo") en lugar de la diversidad ("él lo tiene, pero yo tengo otra cosa"). *Penisneid*), que difícilmente equivale al *Kastrationagnst* en hombres (p. 80).

Laplanche no lee el doble rasero de esta premisa metapsicológica a través de una lente cultural que obviamente podemos aplicar aquí: los niños están amenazados de sufrir una horrenda mutilación y perder su masculinidad en un contexto social excesivamente falocéntrico, mientras que las niñas están condenadas a tener envidia de los hombres. prerrogativas representadas metonímicamente por el pene⁷. Laplanche, en cambio, destaca el papel del (m) otro en el surgimiento del "complejo infame": "La ley de castración debe, o no solo, ser transmitida por amenazas o heredada como un esquema eterno; debe ser percibido e interiorizado desde una percepción del inconsciente materno y del propio complejo de castración de la madre" (p. 176). Si bien el objeto primario se feminiza aquí, señalemos que Laplanche lo desgénero y lo pluraliza en sus textos posteriores (1987, 1992a), ya que apoya implícitamente la lógica *queer* que pulveriza los binarios de género y denuncia el monolitismo de los objetos. La ley de castración, enunciada o no, imprimirá en la psique del niño el inconsciente de una constelación de adultos investidos libidinalmente. Esta consideración de los objetos primordiales 'inconscientes' contrasta fuertemente con la fórmula lacaniana, también válida para Freud, 'no hay Otro en el Otro' (Laplanche, 1992a, p. 18).

Claramente, el descubrimiento de la otredad genital no constituye una experiencia solipsista sino más bien un proceso intersubjetivo. En consecuencia, la transformación de la disimilitud de género en una diferencia sexual por excelencia, que se logra bajo la égida de la castración, está mediada por cuidadores impulsados inconscientemente e insertados socialmente. La lógica fálica (presencia / ausencia del falo) no es un mero hecho anatómico; más bien sustenta una interacción compleja entre un fenómeno perceptivo, el inconsciente de los adultos y, recordemos los argumentos anteriores de Laplanche, una norma heterosexual binaria mediada por este último.

Permítanme citar aquí un extracto significativo del seminario de Laplanche en 1974. Aquí, podemos leer entre líneas que la ansiedad de castración no es plausiblemente un miedo endógeno, sino el fruto de una inversión excesiva del pene por parte de los cuidadores culturalmente vinculados, lo que le da a este órgano la "privilegio" de ser cortado:

¿La castración está ligada al más íntimo de nuestros impulsos? O por el contrario, ¿es una defensa contra nuestros deseos o al menos un modo secundario de su organización, una forma de poner orden en un universo de impulsos abrumadores que originalmente es 'polimórfico'? [...] ¿Es la castración extrínseca o intrínseca? Todo sugeriría que viene del exterior, que se le impone al niño como ley ajena o como sanción de esta ley. [...] En efecto, si la castración es una ley inculcada culturalmente, supeditada a lo que hace nuestros deseos más profundos, podemos preguntarnos si no está vinculada a cierto tipo de sociedad o incluso, más allá de eso, a un modelo más radicalmente distorsionado, un colectivo androcéntrico, centrada en la primacía de la problemática masculina, el falo y su supresión. (Laplanche, 1980 [1973-1975], pp. 178-179)

¿No deberíamos concebir la notoria envidia del pene bajo esta luz, "[en lugar de] un proceso endógeno que conduciría desde la excitación genital al reconocimiento de la inferioridad del órgano" (Molinier, 2008, p. 162), como la metabolización de un mensaje falocéntrico transmitido a la niña por sus padres socialmente insertados? Los conceptos

posteriores de Laplanche, de naturaleza más sofisticada, nos ayudarán a apoyar esta postulación de manera más sólida.

Género-sexo-sexual

Treinta años después, basándose en el trabajo de Stoller (1968, 1985), Person y Ovesey (1983), y las contribuciones de los estudios feministas y de género (de Beauvoir, 1949 ; Butler, 1990, 1993 ; Matthieu, 1991, Laplanche, 2003a) se convirtió en el primer psicoanalista en importar oficialmente la noción anglosajona de género a la metapsicología francesa. De hecho, propone una conceptualización original del género como categoría psíquica, inseparable de la diferencia de sexo y la sexualidad infantil polimórfica, que denomina utilizando el neologismo “lo *sexual*” [*le sexual*]⁸. Esta tríada género-sexo- *sexual* es probablemente parte de su deseo de liberarse del pensamiento dualista, el “tonto dialéctico” [*imbécile dialectique*], para usar la expresión que cita de Deleuze y Guattari, quienes defienden el retorno a las multiplicidades cualitativas en su teoría del flujo (Laplanche, 1980 [1973-1975], p. 39). Su inclinación por la terceridad también es evidente en su innovadora introducción de un tercer elemento en la díada antropológica niño/adulto tomado de la obra de Margaret Mead (Laplanche, 1987): el mensaje que circula dentro del dúo asimétrico. Este mensaje o significante es enigmático, en la medida en que implica tener en cuenta el inconsciente del adulto y, por tanto, permanece opaco tanto para el receptor como para el emisor. Por lo tanto, los *infans* se enfrentan a un conjunto de mensajes sexuales ambiguos a través de la atención corporal primaria (1987), así como a las desconcertantes asignaciones de género (2003a) en un contexto relacional de “seducción generalizada”. ¿Por qué la seducción? Porque estos “significantes enigmáticos” están “parasitados” por la sexualidad polimórfica infantil de los adultos - *le sexual* - es decir, impulsos y fantasías reprimidos orales, anales o paragenitales “que preceden no solo a la diferencia sexual sino también a la diferenciación de género” (2003a, p. 155). En consecuencia, los mensajes enigmáticos de los adultos están saturados de emocionantes significados inconscientes y marcados por un “exceso” (Butler, 2014) que genera el “impulso de traducir” (Laplanche, 1989a, pag. 331). ¿Qué significa esto realmente? Que el niño debe esforzarse por sondear los significantes abrumadores de los adultos a través del trabajo psíquico de asimilación conocido como “traducción”. Sin embargo, dado que sus medios de comprensión son insuficientes debido a su falta de conocimiento inconsciente, este proceso está parcialmente condenado al fracaso, y los restos no traducidos de los mensajes de los adultos están destinados a moldear el inconsciente del niño y transformarse en objeto-fuentes de impulso.

Así, desde la perspectiva laplanchiana, el género podría entenderse como una traducción de la sexualidad infantil polimórfica de los adultos y un intento de regular el exceso de las pulsiones. Si bien la distinción de género precede al descubrimiento de la diferencia de sexo anatómica perceptual, no constituye una formación primaria, ya que está precedida por la anarquía primitiva de los impulsos parciales. De ahí que al principio existiera una “sexualidad psíquica queer” (*le sexual*), secundariamente traducida a una bisexualidad que lleva las marcas sexualizadas de la distinción social entre hombres y mujeres, que son implantadas en la psique del niño por sus adultos íntimos. En esto radica mi propuesta de un vínculo entre el género y la controvertida noción de bisexualidad psíquica, que Laplanche (2003a) lamentablemente no se desarrolló.

Laplanche (2003a) toma prestado el término “asignación” de Stoller, quien lo toma del trabajo anterior de pediatras, endocrinólogos y psicólogos que trabajaban con

niños con ambigüedad sexual anatómica, endocrina y genética a quienes se trataba de asignar un varón o identidad femenina, que conlleva sistemáticamente tratamiento endocrino y quirúrgico (Dejours, 2015). No obstante, a diferencia de la asignación de género literal discutida por Stoller (1968, 1985), que se divide normativamente en "bueno" y "malo" (es decir, asignación "correcta" sentida por los individuos cis-género y asignación "incorrecta" experimentada por sujetos transgénero), las asignaciones conceptualizadas por Laplanche personifican todos los significantes de género enigmáticos que se transmiten al niño por los adultos tentadores y sobreexcitados. Por lo tanto, son múltiples, complejas, continuas y pulsionales. Estas asignaciones no son sólo lingüísticas (como significantes lacanianos) sino también prelingüísticas y paralingüísticas, abarcando así la semiótica de la mirada, la voz, el tacto, los afectos, el repertorio gestual y la elección de cómo vestirse.

Debemos tener en cuenta las imágenes utilizadas por Laplanche (1990, 1999, 2003b) para expresar el impacto de estos significantes que emanan del exterior: "implantación" e "intromisión" en las superficies y orificios del yo cutáneo primitivo. ¿No sugieren estas imágenes el carácter traumático del género? Desde los estudios de Breuer y Freud sobre la histeria (1895), la presencia de un cuerpo extraño en el interior del sujeto se ha convertido en la metáfora por excelencia del trauma. Laplanche escribe:

La traducción del enigmático mensaje adulto no es un proceso único, sino de dos pasos; este patrón de dos pasos es el mismo que con el trauma: al principio, el mensaje simplemente se inscribe o se implanta sin ser entendido, como si se mantuviera bajo una fina capa de conciencia o "debajo de la piel". En un segundo paso, se revive el mensaje. Es entonces un organismo interno que hay que integrar y controlar a toda costa. (Laplanche, 2003b, p. 200)

Laplanche y las teorías sociales

Laplanche postula que las asignaciones de género enigmáticas despiertan una "identificación *por el otro*" primaria (2003a, p. 168; cursiva mía), evidenciando así un proceso de género inherentemente alienante. Esto significa que los cuidadores le asignan un género al bebé, antes de poder moldear su género identificándose con ellos. El primitivo choque del otro, expresado elocuentemente por las ya mencionadas imágenes de implantación e intromisión en el yo cutáneo, recuerda la violenta inscripción de la norma descrita por Butler (1990, 1997), que dramatiza la sumisión del cuerpo en los ideales disciplinarios de género, clase y "raza". Por otra parte, pueden ser comparados con la descripción foucaultiana de la "implantación" de las perversiones en el cuerpo social a través de la regulación institucional de las prácticas sexuales, que en el siglo XIX dirigido a control de la población y la gestión de biopoder (Foucault, 1976)⁹. Sin embargo, contrariamente a estas concepciones sociocéntricas, para Laplanche, "es el pequeño grupo de *socii* íntimos lo que inscribe al niño en lo social, no es la Sociedad en general quien lo asigna" (2003a, p. 167). Laplanche añade precisamente lo que falta en otros enfoques, a saber, que la transmisión social pasa por un vínculo intermedio irreductible: la relación adulto/niño. Desde esta perspectiva, como dice Dejours¹⁰, "el género transmitido no es solo de textura cultural, su tejido está contaminado con contenido sexual inconsciente que tiene un poder de excitación y seducción sobre el niño" (2015, p. 163).

Aquí se necesita una aclaración importante. Mientras que el modelo de traducción y las teorías sociales de Laplanche convergen hacia la primacía del otro en la “autohistorización del yo” (Aulagnier, 1984, p. 8), las teorías sociales conciben el género fundamentalmente como una formación discursiva y una restricción extrínseca soportada pasivamente o más bien incorporada “mágicamente” por el sujeto. También representan invariablemente a un adulto sometido a agentes o dispositivos impersonales como aquellos que Althusser (1970) llama “el aparato ideológico del Estado”. Sin embargo, para Laplanche, en una etapa temprana se invita al niño a traducir una serie de asignaciones enigmáticas emanadas por el *socius*, también conocido como una constelación de “cuidadores y otros relacionamente íntimos que como proveedores culturales inscriben lo social” (Burkhalter, 2018, p. 220). Los mandatos de género necesariamente ponen al niño en una posición pasiva, incluso irrumpen en su piel psicofisiológica debido a las intromisivas fantasías inconscientes del adulto. Sin embargo, su traducción depende enteramente del genio del niño y conlleva un proceso muy activo de apropiación psíquica. En palabras de Dejours: “Entre la asignación de género y la identidad de género, entre la identificación por el otro y la identidad, Laplanche interpone todo el trabajo mental del sujeto” (2005, p. 45).

Permítanme agregar que esta teoría está en línea con el trabajo de Chodorow (1978) y Benjamin (1988) con los que Laplanche no estaba familiarizado hasta donde yo sé. Estas dos analistas “mostraron cómo, a medida que los niños se desarrollan, también se convierten en agentes de género, y no meramente en objetos de la mirada de los padres de género” (Goldner, 2011, p. 161). Este es precisamente el proceso creativo de la traducción, conceptualizado por otros teóricos analíticos como la autonomía del sujeto¹¹.

Lo posterior y la comunicación intersubjetiva

Me gustaría enfatizar aquí la temporalidad bidireccional que se suma a la originalidad de la teoría de Laplanche. Mientras Freud parece vacilar entre la acción diferida de una escena potencialmente traumática y el efecto retroactivo de un hecho presente, Laplanche (1989b) relee la noción freudiana de *Nachträglichkeit* y concibe, en apoyo de los significantes enigmáticos que se despliegan en el nivel intersubjetivo, un modelo teórico que combina un movimiento dual: progresivo y regresivo. El mecanismo de *Nachträglichkeit*, destacado por primera vez por Lacan (1953) en su lectura de *El hombre de los lobos* de Freud (1918) y traducido por el primero como “*après-coup*”, es reinventado por Laplanche como “después”, que ya no se jugará intrasubjetivamente en la sucesión de las etapas de la vida del individuo, sino intersubjetivamente en la presencia simultánea de un adulto y un *infante*. Más precisamente, el niño frente al adulto buscará un movimiento progresivo para traducir las asignaciones de género prescritas por este último, mientras que el adulto en presencia del niño reactivará su sexualidad infantil - *le sexual*- y retraducirá los mensajes enigmáticos de género que él mismo recibió una vez (Laplanche, 2003a, p. 165).

Esta noción innovadora de lo posterior sugiere el requisito de por vida para la traducción de significantes enigmáticos y la continua agencia del género. Incluso si el poder y el conocimiento desproporcionados del adulto colocan al niño en la posición más vulnerable, ¿podemos afirmar que el primero, atrapado en el vértigo del *après-coup*, está seguro de su identidad de género? Dejours nos recuerda que las prescripciones de género también son enigmáticas para los adultos que, cuando asignan un género a un niño,

no saben con precisión qué quieren decir con masculino o femenino, masculino o femenino. [...] Cuando un adulto le dice a su hijo que es un niño, al mismo tiempo expresa todo lo que piensa sobre los niños y las niñas, pero también todas sus dudas sobre lo que abarca precisamente la noción de sexo e identidad de género (2003, p. 63).

El código traslacional mitosimbólico

Resulta obvio que Laplanche concibe una temporalidad emancipada de etapas normativas e ideales de desarrollo. Este proceso implica sucesivas detraducciones y retraducciones que dependen íntimamente del “multilingüismo” de las pulsiones (el “lenguaje” oral, anal, uretral o fálico), así como del entorno social, como sugiere el concepto de mitosimbólico introducido en la última época de Laplanche. textos (1995, 1997, 2003a, 2003b). Para descifrar los significantes del adulto, el niño necesita recurrir no solo al código semiótico de la relación de apego (es decir, la interacción con los cuidadores primarios que permite al niño satisfacer sus necesidades autoconservadoras) sino también a las rejillas mitosimbólicas, a saber, "patrones narrativos preformados" proporcionados por la cultura circundante (2003b, p. 208). De hecho, Laplanche se refiere a herramientas hermenéuticas histórica y socialmente contingentes (mitos, cuentos, proverbios, símbolos) que ayudan al niño a construir los significantes enigmáticos del adulto. Para expresarlo claramente: el niño traduce los enigmas de sus otros primordiales según el “lenguaje” disponible en un contexto histórico y cultural determinado.

Un ejemplo sugerente lo da Saketopoulou (2020), quien sostiene que las estructuras sociales posmodernas facilitan la visión de una identidad de género no binaria que antes hubiera sido impensable. Para estas nuevas formas de género es crucial la implicación de que una expansión de los códigos mitosimbólicos significa que, en el *après-coup*, se amplía la gama de herramientas de traducción disponibles. Como tal, en la sinergia de la posterioridad bidireccional antes mencionada y los códigos mitosimbólicos contemporáneos, el sujeto puede recurrir a la elaboración de traducciones de manera más amplia, lo que resulta en la constitución de géneros fuera de lo binario como las identidades trans y queer. En una línea similar, Molinier postula: “Cuando decimos que las fantasías públicas - algunas obras de teatro sobre la homosexualidad, por ejemplo - han cambiado la orientación sexual de muchas personas, en mi opinión, es más exacto decir que estas representaciones públicas han hecho posible dar forma a los deseos que hasta entonces estaban en busca de escenarios adecuados” (2008, p. 169). En el vocabulario de Laplanche, esto podría interpretarse como mensajes enigmáticos que esperan ser traducidos mitosimbólicamente.

Uno debería entender que los dos tipos de códigos de traducción -apego relacional y plantillas mitosimbólicas- se fusionan y se superponen. Si "la acción de significantes enigmáticos en la forma en que se maneja a los bebés... y cómo se les tiene en cuenta... genera sus cuerpos y psiquis en los niveles más profundos" (Goldner, 2011, p. 161), los principios de la relación de apego están lejos de ser universales. El trabajo de Rothblum et al. (2000) ha demostrado que al bebé occidental se le anima primordialmente a desarrollar sus capacidades de autonomía y a orientarse hacia el entorno, mientras que al bebé japonés se le educa para coordinar sus necesidades con las de los demás y ser más dependiente de su madre. Layton (2006) admitió que el desconocimiento de esta divergencia cultural la llevó a interpretar ciertas reacciones de una paciente asiática como

femeninas, desencadenando así una violenta transferencia negativa. Este ejemplo ilustra claramente que la intersección de género y "raza" no es simplemente una reflexión teórica, sino una valiosa herramienta clínica.

Una cuestión crucial es comprender cómo se accede a lo mitosimbólico. Laplanche (2003b) es claro: el niño es iniciado en patrones narrativos colectivos por su *socius* íntimo, es decir, los padres y otros adultos comprometidos libidinalmente. Esta premisa resalta la verticalidad de la transmisión social. ¿No podemos imaginar también una circulación horizontal de mensajes culturales? Recuerde el énfasis de Bion (1961), Donnet (2009) y Goldner (2011) en el papel del grupo de pares. Goldner incluso reprocha al psicoanálisis clásico un enfoque excesivo en las asignaciones verticales:

Claramente, la fascinación de un niño por los tropos y accesorios de género se basa en un andamiaje relacional anterior, pero no puede reducirse a él. Privilegiar los deseos y conflictos de un pequeño elenco de personajes domésticos, congelados en el tiempo profundo, sobre el acceso y los recursos ilimitados de las culturas de masas es trepar dentro del plató del espectáculo de Truman y cerrar las puertas. En la década de los veinte y en la adolescencia, cuando las familias son marginadas por las celebridades y los productos, el género está en caída libre. (2011, p.162)

Unos años antes de la conceptualización de lo mitosimbólico, Laplanche sugirió que los fenómenos culturales son transferenciales y enigmáticos:

Si aceptamos la relación con el enigma del otro como la dimensión fundamental de la transferencia, entonces quizás antes del análisis o después del análisis, el lugar principal de la transferencia, *la transferencia 'ordinaria', debería ubicarse en la relación multipolar con la cultura*, a la creación o, más precisamente, *al mensaje cultural*. (1992b, p. 426; cursivas mías)

El sitio de la cultura no solo proporciona códigos de traducción mitosimbólicos, herramientas interpretativas para sondear los enigmas primarios, como Laplanche sostiene en 2003; aquí también es el proveedor de significantes enigmáticos que despiertan el impulso de traducir, o de otro modo el impulso de dar sentido, a través de la reapertura de la dimensión de la alteridad. Si leo bien, los mensajes culturales horizontales participan de nuestra construcción subjetiva siempre que revivan la relación original con nuestros otros íntimos y los enigmas traumáticos abordados por ellos.

De hecho, la clínica de jóvenes adolescentes nos permite discernir una tensión entre significantes culturales transmitidos vertical y horizontalmente que ocasionalmente pueden causar disforia de género y confusión de identidad. En un artículo reciente, Dejours (2018a) destacó el conformismo de género de los compañeros adolescentes, que puede chocar con las traducciones principales de las asignaciones de género de los padres. Imagínense el caso de un adolescente frágil, al que algunos tipos admirados le lavaron el cerebro para participar en actos de violencia sexual, delincuente o incluso terrorista. Mediante estos actos, según una tentadora traducción mitosimbólica de sus compañeros, afirmará ostentosamente su pertenencia a la dominación de género. Al hacerlo, se coloca en una posición antagónica con las prescripciones de género diametralmente opuestas de su infancia. ¿Cómo resolver este doloroso conflicto? Una solución sería promulgar las manifestaciones de género dictadas por sus compañeros y,

al mismo tiempo, permanecer fiel a las reglas contrarias de su familia a costa de una división que incluso puede conducir a un colapso mental. Si bien este tema dramático no es canónico, el ejemplo antes mencionado nos permite darnos cuenta del poderoso impacto de las identificaciones horizontales, que pueden ser exponencialmente amplificadas hoy día a través de internet y las redes sociales.

Este último punto nos lleva a una reflexión adicional. En el contexto contemporáneo de hiperconectividad, uno debería considerar una expansión de lo mitosimbólico que Laplanche limita solo a las estructuras narrativas. Así, podríamos concebir más plenamente un marco de semiótica social que tenga en cuenta los mensajes culturales que transmite la imagen. Sin embargo, debe hacerse una distinción dentro de esta semiótica demasiado inclusiva. ¿Constituye la pornografía en Internet, que ahora participa en gran medida en la construcción psicosexual de los jóvenes, un código social equivalente a la cuadrícula traslacional que Laplanche entiende por lo mitosimbólico? En apoyo de la lectura de Laplanche de Dejours (2018b), se puede argumentar que lo mitosimbólico permite al sujeto simbolizar enigmas de la infancia a través de narrativas elaboradas y complejos vínculos pulsionales muy cercanos a la sublimación. Por contraste, es más probable que la pornografía, junto con numerosos fenómenos culturales que proceden de las imágenes (anuncios, propaganda, moda, etc.) proporcione una forma rudimentaria de vinculación de pulsión que podríamos comparar con la "vinculación gestalt" (*liaison gestaltiste*) definida por Laplanche: "Esta impone unidad a la naturaleza anárquica de la pulsión, a través de su propia forma unitaria, especular; es, pues, una atadura narcisista, simple, incluso simplista, apenas insertada en redes de sentido" (1999, ps. 315-316). ¿Las imágenes tremendamente populares de autorretratos (selfies), generalmente tomados con un teléfono inteligente, no insinúan una unión gestalt especular del modo más emblemático?

Conceptos metapsicológicos como plantillas mitosimbólicas

Teniendo en cuenta la teoría completa de Laplanche de la "traducción generalizada", podemos argumentar que el género es el resultado de una interacción compleja entre múltiples asignaciones enigmáticas, diferencias anatómicas perceptivas, así como mensajes verticales y horizontales perpetuamente retraducidos bajo el influjo de las estructuras mitosimbólicas posteriores e históricamente contingentes. Desde esta perspectiva caleidoscópica, ¿no deberíamos tener una pluralidad de identidades de género? Esto es precisamente lo que sostiene Laplanche: como revela la historia de las lenguas, existe una potencial diversidad de géneros (2003a). La referencia a la lingüística es consecuente porque implica que la atribución de género es diferente en cada idioma. En consecuencia, la asignación de género es arbitraria y depende del contexto cultural y lingüístico.

Entonces, ¿por qué tenemos el patrón persistente de lo masculino y lo femenino? Esto sería porque el sexo retraduce el género, según la teoría de Laplanche: la diferencia anatómica da un significado *après-coup* a las identificaciones primarias de género (2003a). Por tanto, es a través del proceso de traducción que el binarismo establece su marca y perpetúa la oposición entre dos categorías en detrimento de otras variantes de género. De hecho, la "diferencia absoluta" entre hombre y mujer sirve como piedra angular de una teoría sexual infantil que pretende regular la carga erótica disruptiva del enigma del género recurriendo a la polaridad fálico/castrado. En cierto modo, la diferencia anatómica (sexo) "naturaliza" o más bien racionaliza los mensajes primitivos

(de género), abrumada por las representaciones pulsionales polimórficas reprimidas (*sexuales*) de los adultos. Así entiendo la tríada de Laplanche de género-sexo-*sexual*, así como su aforismo relacionado: “Es el sexo el que organiza el género y no el género el que organiza el sexo” (Laplanche, 2003a, p. 169).

Sin embargo, el reconocimiento de la diferencia genital no constituye un hecho anatómico per se; está estructurado concomitantemente por una lectura mitosimbólica, de ahí su contingencia y variabilidad. Laplanche nos recuerda que “la traducción se realiza según códigos más o menos elementales proporcionados inicialmente por el mundo cultural pero también por la fisiología y la anatomía. El enigma de género se traduce según el código de castración, que es tanto anatómico como cultural” (Laplanche, 1995, p. 258). Además, la percepción visual de la diferencia de sexo, “como signo o significante, no tiene prácticamente nada que ver con la distinción biológica y fisiológica de hombre/mujer” (Laplanche, 2003a, ps. 171-172) ni con el determinismo cromosómico u hormonal, a pesar de la confusión creada por Freud entre “base biológica” y “destino anatómico”, “anatomía científica” y “anatomía popular (perceptual)” (Laplanche, 2006, p.295). Además, Merleau-Ponty, y muchos otros antes que él, demostraron que “es imposible aislar el evento de la percepción de la experiencia humana en la que está incrustado: no hay percepción ingenua, *ningún ver que no esté informado por un mundo simbólico que la precede*” (André, 2015, ps. 3-4; cursiva mía). En consecuencia, la lógica fálica, uno u otro, que subyace a la diferencia anatómica perceptual y apuntala la *Kastrationagnst* y *Penisneid*, está atrapada en una red precedente de significaciones sesgadas sexual y culturalmente. Recuérdese la relación “mutuamente implicativa y recíprocamente determinante” entre los códigos de apego y las plantillas mitosimbólicas (Burkhalter, 2018, p. 220, citando a Mills, 2018). Cuando los otros principales manipulan los genitales del niño durante el baño, el cambio y otros cuidados físicos, cuando exponen u ocultan su desnudez frente a su hijo, cuando reaccionan ante sus actividades autoeróticas, ¿no dirigen a él/ella mensajes enigmáticos sobre la diferencia sexual? ¿No implantan en su piel significantes del yo infundidos con deseos sexuales inconscientes y significados culturales? En general, el investimento libidinal de una imagen corporal genitualmente diferenciada, que retraduce el impulso de las variacion/es de género precursoras, es el fruto de un proceso intersubjetivo e intrapsíquico que vuelve la oposición endógeno/exógeno o constitucional/adquirido artificial y obsoleta.

Vale la pena repetir que Laplanche es el primer analista francés que intentó poner en perspectiva la teoría del complejo de castración con la inscripción histórica del psicoanálisis:

La asunción glorificada de la castración no es un grandioso *amor fati*; está directamente relacionada con el surgimiento del binarismo en el que se basa por completo el mundo occidental moderno. A pesar de la conquista irresistible del mundo por el binarismo, recordemos que esta expansión sigue siendo contingente en comparación con tantas civilizaciones cuyos mitos fundacionales no son binarios sino plurales, aceptando la ambivalencia en lugar de centrarse en la diferencia. (Laplanche, 1995, p. 252)

En su trabajo más reciente (2003a, 2006), Laplanche sostuvo inequívocamente - esas serán sus últimas palabras sobre el tema- que la ley de castración y el complejo de Edipo han sido mal concebidos como experiencias subjetivas primarias y universales en lugar de ser reconocidos como traducciones mitosimbólicas, códigos culturales modernos que sirven para contener la anarquía de la sexualidad infantil polimórfica. Así, escribe:

Contrariamente a la opinión de Freud de que el núcleo mismo del inconsciente reside en la relación edípica, debemos ubicar tales estructuras *no en el lado de lo reprimido sino en el de lo que reprime*; no del lado de las pulsiones primarias sino del de las fuerzas, que crean orden y finalmente lo desexualizan en nombre de las leyes de la alianza y la procreación. (Laplanche, 2003b, p. 212; cursivas mías)

Asignaciones enigmáticas de las relaciones de poder en el campo social

El modelo de traducción de Laplanche constituye un marco decididamente innovador para entender el género. La sustitución de la ley paterna y sus polaridades edípicas por significantes enigmáticos pluralistas inaugura una perspectiva psicoanalítica radicalmente nueva para comprender la infinita diversidad de subjetividades, incluidas "aquellas trayectorias psíquicas que se desvían o intentan reelaborar la función normalizadora" de la heterosexualidad cisgénero (Fletcher, 1992, p. 118; ver también Butler, 2014). De cierta manera, Laplanche está cerca de la teoría queer, que trasciende los binarios y expande su enfoque para abarcar cualquier tipo de actividad sexual o de género que se encuadre en categorías normativas y desviadas en una amplia gama de entornos geográficos (ver el trabajo seminal de Sedwick, 1990). Sin embargo, hay que admitir que el modelo metapsicológico de Laplanche pasa por alto un parámetro fundamental destacado por los estudios feministas y de género, a saber, las relaciones de poder dentro del campo social.

Según estas disciplinas, el género no es una categoría descriptiva de rasgos psicológicos masculinos/femeninos, sino una herramienta analítica que historiza y critica la opresión social de los hombres sobre las mujeres (Scott, 1986). Butler (2004) sostiene que el género representa una norma íntimamente ligada al tema del poder: quién es o no reconocido como ser humano; quién tiene o no derecho a beneficiarse de los derechos o tener un lugar en la arena participativa del debate político. En una perspectiva más antropológica, Rubin (1975) considera que el género es un sistema de vínculos sociales originalmente basado en la división del trabajo. Este sistema ha tomado diversas formas bajo una organización sociocultural y discursiva androcéntrica, cuya historia se puede rastrear. Las feministas francesas enfatizan más que sus contrapartes anglosajonas el neopatriarcado y la jerarquía generados por esta división del trabajo: distribución desigual del trabajo doméstico y cuidado de los niños, administración sesgada de tareas y calificaciones y salarios en la esfera productiva (Kergoat, 1984; Matthieu, 1991; Delphy, 1991; Héri-tier, 1996, 2002; ver también Dejours, 2003, 2005, 2015).

Héri-tier (2002) enfatiza que los binarios incluyen invariablemente relaciones de poder, mientras que las relaciones de poder usan simultáneamente binarios. Por su parte, Delphy explica que el género une en un solo concepto todo el alcance de lo que parece ser social y arbitrario en términos de diferencia de sexo, que es variable de una sociedad a otra, o al menos, susceptible de cambio. Además, señala que el singular "género", en oposición al plural "géneros", permite cambiar el enfoque de los partidos divididos al principio de partición en sí mismo. De ahí que la noción de jerarquía, que está firmemente anclada en el concepto -supremacía de los hombres y sometimiento de las mujeres- debería permitir, en teoría, una perspectiva diferente sobre las partes divididas (Delphy, 1991, p. 247). Butler destaca además la performatividad de género. Ella enfatiza que "el género demuestra ser performativo, es decir, constituyendo la identidad que se supone que es" (1990, p. 33). Como acto de habla, produce una serie de efectos. Cuando una persona declara "soy un hombre" o "soy una mujer", está

pronunciando esta oración y al mismo tiempo reiterando, ritualizando y “realizando” una masa de actos de género entendidos como representaciones culturalmente sesgadas de lo masculino y lo femenino.

Si tomamos en consideración estos argumentos, podemos expandir fructíferamente el modelo traslacional laplachiano y preguntar críticamente: cuando los adultos asignan a su hijo un género masculino o femenino, ¿no “ejecutan” simultáneamente (en el sentido butleriano de producción ritualizada) su lugar en la jerarquía social, ¿no prescriben implícitamente una postura dominante o sumisa? ¿No le dirigen mensajes enigmáticos y abrumadores sobre lo que significa ser niño o niña, o como Quindeau (2016) matiza sutilmente, lo que implica no ser niño o niña?¹² ¿Qué implica que se le asignen tareas del hogar, cuidados domésticos y tareas físicas o intelectuales? ¿Ser recompensado o castigado por esforzarse hacia la agencia, por un lado, y hacia la dependencia y emocionalidad, por otro, siguiendo mandatos convencionales de género? Es innecesario repetir que el adulto que implanta significantes enigmáticos en el yo del niño no es solo un ser sexual impulsado inconscientemente, él/ella también está “en-generado”, es decir, “producido o construido como género en el proceso de aceptación e identificación con las posiciones del sujeto y con los efectos de las significaciones prescritas por el sistema de género de una sociedad determinada” (de Lauretis, 1987, p. 16; ver también Molinier, 2008).

Es interesante observar que, en una nota a pie de página en un apéndice de su artículo sobre la introducción del género en el psicoanálisis, Laplanche (2003a, p. 188, n. 1) compara la asignación de género con las asignaciones raciales y religiosas declaradas al nacer en culturas no occidentales. Sin embargo, ni siquiera insinúa una posible articulación de esta intuición con su teoría de la traducción generalizada. Compararé este punto ciego con otro que surge en la carta de Freud del 9 de junio de 1898 a Fliess (Freud, 1898). Comentando sobre la novela de Conrad Ferdinand Meyer *La página de Gustav Adolf* publicada en 1872, Freud se centra en el disfraz de un jesuita como protestante y no dice nada sobre el ocultamiento de la niña con ropa de niño, que constituye el hilo principal de la narrativa. Es como si el travestismo fuera desplazado y reemplazado por la -¿más aceptable?- representación de la conversión de la fe. ¿No sugiere esta reacción contratransferencial que el género y la religión son “mutuamente implicativos y recíprocamente determinantes” para usar la expresión de Mills (2018)? Recordemos también la cita de Freud del “continente oscuro” en la “Cuestión del análisis laico” que cité anteriormente, que entrelaza implícitamente el enigma de la ansiedad femenina y la “raza” africana.

Mencionaré otro fenómeno interesante: la única aparición del término “identidad” en el corpus freudiano es cuando Freud (1926b) aborda los miembros de la B'nai B'rith Society con motivo de su 70 cumpleaños. Refiriéndose a lo que lo une al judaísmo, habla de una clara conciencia de una “identidad interior” y dice que debe dos cualidades vitales a su naturaleza judía: la libertad de prejuicios, que restringe a otros hombres en el uso de su intelecto, y la disposición a “cambiar de bando”, lo que significa estar de acuerdo con la oposición, además de su capacidad para renunciar a su pertenencia a una cierta “mayoría silenciosa”¹³. Se pueden hacer dos observaciones fundamentales: la “identidad” no se usa para definir la masculinidad de Freud sino su judaísmo, por lo tanto su pertenencia a una etnia y/o religión (recuérdese su comentario sobre el jesuitismo/protestantismo que reemplaza cualquier reflexión sobre el género en su comentario sobre la novela de Meyer). Además, esta identidad se sustenta en relaciones

de poder (discurso mayoritario versus minoritario), que participan en el proceso de subjetivación, recordando la noción de interseccionalidad de Crenshaw.

Los ejemplos antes mencionados hacen que uno se pregunte si el entretejido interseccional de género, "raza", etnia y religión solo puede existir en los márgenes del psicoanálisis como "derivados de lo reprimido". Es aún más intrigante que estos vástagos inconscientes sean comparados precisamente por Freud (1915, p. 191) con "individuos de raza mixta" que probablemente perturben el orden blanco dominante¹⁴.

Además del paradigma de dominación masculina que escapa al modelo laplanchiano, considero que cualquier tipo de relación de poder basada en categorías identitarias construidas mitosimbólicamente (color de piel, religión, etnia, etc.) puede constituir mensajes enigmáticos "para ser traducidos" y no sólo reiteraciones ritualizadas de códigos y prácticas autorizados, como argumentó Butler (1990, 1993, 1995). Dicho de otro modo, las normas jerárquicas no deberían transmitirse como tales, sino que su reproducción intergeneracional debería estar conflictualizada y mediada por la relación pulsional-catectizada entre el adulto y el niño, es decir, los significantes seductores de los formadores y la creatividad traslacional de este último. En este sentido, me gusta la mención de Corbett de una "transferencia enigmática de normas reguladoras [...] a través de fantasías parentales inconscientes" (Corbett et al., 2014, p. 313). En una perspectiva que pone mayor énfasis en el proceso traslacional, Harris (2009) se refiere además a la "teoría del caos" como una metáfora de la imprevisibilidad y la hiper-singularidad del desempeño iterativo de los ideales de género. Recientemente, incluso enfatiza el entretejido interseccional de adscripciones normativas que potencialmente incluyen

tanto los fenómenos del deseo implantados del otro en el yo emergente, junto con las instrucciones sobre lo que está ordenado y prohibido, lo que está enfermo y lo que es saludable. [...] Como todos los mensajes enigmáticos, estas instrucciones pueden estar repletas de conflictos y contradicciones. (Harris, 2019, p. 2).

También encuentro relevante el concepto de "inconsciente normativo" desarrollado por Layton (2004, 2006, 2007). Cuando el niño se ve obligado a realizar ideales de género, clase o raza bajo la amenaza de perder el amor y la aprobación de las personas de las que depende emocionalmente, inevitablemente entra en conflicto con sus propios impulsos idiosincrásicos, que en consecuencia, necesitan ser reprimidos, negados, disociados o separados y proyectados hacia afuera. El inconsciente normativo sería, por tanto, el reservorio de representaciones, apegos e intensidades (afectos), que son amputados del sujeto y destinados a consolidar una identidad conforme a los patrones dominantes al ofuscar el funcionamiento de jerarquías de poder desiguales. En consecuencia, propongo ampliar la melancolía de género analizada por Butler (1990, 1995), que resulta del repudio de los deseos homosexuales pre-subjetivamente reprobables. Por lo tanto, concibo una melancolía generalizada de clase, "raza", religión, etnia y cualquier otra identificación que es desautorizada en nombre de una norma dominante inyectada en la piel del yo del bebé por sus cuidadores primarios y otros relacionalmente íntimos.

Sin embargo, la melancolía en el sentido butleriano presupone una pérdida no dolorosa y, por tanto, una imposibilidad de trabajo psíquico: en otras palabras, una ausencia de traducción. Se puede pensar aquí en la distinción de Laplanche entre la *implantación* de significantes enigmáticos, que da lugar a la pulsión de traducir y dar sentido, y la *intromisión*, que desmantela el proceso traslacional, ya que su violencia no

filtrada aniquila cualquier espacio de interpretación e improvisación al prohibir que el mensaje sea traducido a cualquier otra cosa que no sean sus propios términos (Laplanche, 1990, 2003b). Tomando prestadas las metáforas de Laplanche: cuando un adulto sobreexcitado, en lugar de implantar un significante “como una astilla en la piel”, lo introduce imprudentemente en el yo del niño, este significante deja de ser enigmático. Ya no requiere pensar, sino que está enquistado en la psique, no mentalizado ni metabolizado, como los elementos beta tóxicos descritos por Bion (1962).

En general, las normas jerárquicas pueden tener los siguientes destinos en función de su implantación e intromisión:

- una traducción más o menos exitosa con sus inevitables restos no traducidos, que es una apropiación creativa pero invariablemente conflictiva. Véase, por ejemplo, un niño femenino que "juega" con prescripciones normativas de género o con lo que Corbett (2009) denomina la "ansiedad de la regulación".
- una traducción fallida o una elaboración imposible que conduce a una reiteración traumática (de normas) con riesgo de mutilación psíquica como la homofobia en los gays, la transfobia en los transexuales o el racismo internalizado en las minorías de color. Un ejemplo que invita a la reflexión de esta configuración melancólica, en el sentido butleriano, se puede encontrar en la novela de Jess Row, *Your Face in Mine* (Row, 2015), donde el personaje principal se autodiagnostica que padece el "Síndrome de disforia de identidad racial" (análogo a la disforia de género) y se somete a una cirugía de reasignación para cambiarse de blanco a negro.
- otra variante de la traducción fallida: una incorporación fatal y finalmente melancólica. Recuerde el caso del diplomático francés en la película *M. Butterfly* que se transforma en una Geisha y luego se suicida después de la traición de su amante, *encarnando* así literalmente el mito colonialista de la mujer asiática “que muere por el amor de un extranjero indigno” (Cronenberg, 1993).

El paradigma de la "raza"

Ahora me centraré específicamente en el paradigma de la "raza", que, según Rustin, "es tanto una categoría vacía como una de las formas más destructivas y poderosas de categorización social" (1991, p. 57). Mi objetivo aquí es mostrar la relevancia del modelo inclusivo de significantes enigmáticos transmitidos en las relaciones de poder. Este marco evita conceptualizar el racismo como un efecto del prejuicio individual y la puesta en práctica de fantasías infantiles, como se mantiene comúnmente en el discurso psicoanalítico (ver la discusión de Layton, 2006). El sesgo del color de la piel se construye, en cambio, como un mensaje que viene del exterior, es decir, un significante sobrecargado que viene de fuera para ser “traducido”, que es impuesto traumáticamente al sujeto por su *socius* íntimo y el entorno social en general.

1. La guerra de los significantes: *negro* vs *africano*

Durante una sesión, una paciente africana de habla francesa me dijo lo mucho que odiaba la palabra “*negro*” (la palabra inglesa [black] que se usa en francés para definir a

las personas de color oscuro), lo que ella tomaba como un insulto masivo, ya que desde temprana edad, su padre había insultado con esa palabra (¡*venta negra!*, “negra asquerosa!”) cada vez que la castigaba. Permítanme citar la secuela de su narración: “Odio la expresión 'mujer de color'. ¿Por qué reducir a alguien al color de su piel? Los blancos cambian de color cuando mueren, su piel se enrojece. Entonces, ¿por qué usar la expresión 'hombre de color' o 'mujer de color'? Más bien se debería decir 'africano', eso realmente hace una piel, mientras que la palabra 'negro' quita esta piel y causa fuerte sangrado”.

La crítica al solipsismo blanco y al reduccionismo racial que subsumió la personalidad del africano con el único rasgo de su complejidad es inequívocamente evidente. Lo más interesante es que podemos reconocer además el valor "epidérmico" de los significantes. El término "*negro*" es doblemente alienante, ya que proviene del lenguaje de los colonizadores -el otro radical- y es usado con desprecio, incluso castigado por el padre -el otro íntimo. Por tanto, parece inducir el efecto de desollado y hemorragia, lo que recuerda la intromisión contundente descrita por Laplanche. ¿Podría este significante provocar el mismo impacto traumático si no hubiera sido transmitido por la autoridad paterna antes de ser repetidamente maldecido por el hombre blanco política y financieramente superior? Creo que la conjunción de mensajes recibidos tanto a nivel micro (familia) como macro (sociedad) produjo un “trauma acumulativo” (Khan, 1963), resultado del trabajo de lo posterior y de las múltiples destrucciones/retrucciones que conlleva. Por el contrario, el término "africano" en la narrativa de mi paciente, que se refiere al continente ancestral y probablemente sugiere una "contención" materna (Bion, 1962)¹⁵, parece ser equivalente a una envoltura protectora y, más precisamente, a la reparación de piel cortada. Esto me hace pensar en el poder mágico de las palabras que son capaces de curar heridas y transformar fenómenos mórbidos, defendido por Freud desde su primer trabajo “Tratamiento psíquico (mental)” (1890).

2. La fabricación mitosimbólica de un yo piel extraño (alien)

Black skin, White masks, escrito en el estilo de la autoteoría por el psiquiatra e intelectual antillano Frantz Fanon, delinea de manera sorprendente un “proceso sociogénico [de] epidermización de la inferioridad del hombre negro” (1952, p. 11). Fanon enfatiza desde el principio que la noción freudiana de ontogenia es insuficiente para considerar la “alienación del negro”, ya que esta última va mucho más allá del proceso de la historia psíquica del individuo, requiriendo así un “sociodiagnóstico” (ibid.). Explica que, en el mundo blanco, el hombre de color encuentra dificultades desproporcionadas en la elaboración de su imagen corporal y describe su experiencia personal de una piel ajena, es decir, una capa de subjetividad construida mitosimbólicamente importada por un otro política y financieramente superior:

Había creado un esquema histórico-racial por debajo del esquema corporal. Los elementos que utilicé no me los habían proporcionado los residuos de sensaciones y percepciones de naturaleza mayoritariamente táctil, vestibular, cinestésica y visual sino por el otro, el hombre blanco, que había tejido mil detalles, anécdotas y historias para mí. Pensé que tenía que construir un yo fisiológico, equilibrar el espacio, ubicar las sensaciones, y ahora me pedían un suplemento. (p. 109)

Según Fanon, las leyendas negrofóbicas que han contribuido a la creación de una “epidermis” racializada complementaria son diferentes de las odiosas preconcepciones del judaísmo. ¿Por qué? Porque la negrura es descarada, implica una alteridad inscrita en

la piel (p. 113), es una “diferencia encarnada” (de Lauretis, 2002). Sobre todo, el judío ha escapado de un significante espantoso: “La piedra angular de la narrativa que otros me fabricaron fue la *antropofagia*. Algunos de los genes de mis cromosomas se describieron como más o menos gruesos, lo que representa el canibalismo. Además del *sexo ligado*, descubrieron el *ligado racial*” (Fanon, 1952, p. 117; inglés en cursiva en el texto original). ¿Cuál es el efecto de estos extravagantes mitos? “El esquema corporal atacado en tantos frentes se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial” (p. 110).

Es interesante observar que el tejido de significantes imbuidos del prejuicio, la ansiedad y el odio del colonizador, depositados sin cesar en la superficie del cuerpo del negro, se convierte en una “epidermis” que se impone desde el exterior y se superpone a la piel del yo. hasta que se absorba totalmente en la psique. Como resultado, la negritud de Fanon contamina todo su ser y su subjetividad “vuelve a él desparramada, demolida, desconsolada” (p. 111). “¿Qué fue para mí, si no un desprendimiento, una lágrima, una hemorragia que estaba cuajando la sangre negra por todo mi cuerpo?” (p. 110). La experiencia negra del racismo se asimila finalmente a una mutilación: “El hombre rechoncho de la guerra del Pacífico le dijo a mi hermano: 'acomódate con tu color como yo con mi muñón; los dos estamos heridos’”.

A pesar de cualquier esfuerzo consciente por resistir la intrusión de los significantes fuertemente cargados del otro, el yo corporal está irremediamente doblado y el racismo logra establecer una residencia melancólica en la psique. De hecho, lo que tenemos aquí es la transformación de una comunicación traumática intersubjetiva en un trauma intrapsíquico. El impacto de la norma racista se describe sin ambigüedades como una agresión extrínseca que se vuelve auto-traumática. Considerando que *Black Skin* es un texto fundamental de la teoría poscolonial, Bhabha (1994) identifica en este proceso de incorporación del racismo la insidiosa identificación con estereotipos que concibe como fetiches que fijan un significante en un significado, con un sentido particular (por ejemplo, todos los negros son animales, los negros son violadores potenciales), al negar la polisemia inherente en los significantes. Esta negación equivale a la aniquilación de todas las posibilidades de traducción. En consecuencia, podemos discernir en la historia de Fanon, siguiendo los profundos análisis de De Lauretis (2002, 2008), los efectos deletéreos de la intromisión de mensajes negrofóbicos que perpetúan las relaciones de poder a expensas de la fragmentación del yo corporal.

Por último, pero no menos importante, este triunfo indiscutible del inconsciente normativo (recordemos el concepto fundamental de Layton) no se logra sin la mediación de la relación adulto/niño. Como en la narración de mi paciente africana que recordaba dolorosamente el color de su piel cada vez que su padre quería regañarla, Fanon nos recuerda que cuando él era desobediente o ruidoso, su madre lo regañaba con la frase insoportable: “¡No actúes como un negro! (1952, p. 155). En tales casos de actos de habla traumáticos, normalmente se espera que el niño introyecte al superyó de los padres y lo transforme en culpa y necesidad de castigo (véase Freud, 1930). Este postulado, junto con la descripción de Ferenczi (1933) de la identificación de la víctima con un agresor desproporcionadamente superior y con quien tiene una relación íntima, puede explicar en el nivel micro familiar cómo el prejuicio racial no deseado se apodera inconscientemente de un sujeto joven y lo ataca desde adentro. Mi revisión propuesta del marco de Laplanche nos ayuda a comprender mejor cómo, en el nivel macro de la cultura, los significantes no filtrados del colonizador finalmente se vuelven tóxicos: reviviendo el trauma de la comunicación asimétrica entre el niño y sus cuidadores enigmáticamente seductores.

3. El enigma de las asignaciones con sesgo cutáneo en Guadalupe

Concluiré esta contribución con algunas observaciones extraídas de una encuesta de campo realizada en Guadalupe hace unos años por Valérie Ganem (2012). A través de entrevistas clínicas semidireccionales, esta terapeuta ocupacional e investigadora psicodinámica reveló el trato desigual a los hermanos por parte de sus padres y familiares cercanos. Observó que aquellos con tonos de piel más claros tienen más probabilidades de recibir atención y cuidados tempranos por parte de los adultos, mientras que la descendencia con tonos de piel más oscuros es más susceptible de ser maltratada y sometida a tareas domésticas. Ganem destaca que la atribución del trabajo doméstico contribuye a la inscripción temprana de los niños en la jerarquía social al prepararlos para realizar estas tareas más tarde dentro de la pareja y así perpetuar su sentido de pertenencia al bando inferior. Además, discierne la tendencia a reservar el uso del francés, es decir, la lengua de los colonizadores superiores, para los niños más blancos, el criollo se considera "suficiente" para aquellos con rasgos físicos negroides. Entre los muchos ejemplos citados, Ganem relata el caso de una joven que fue acosada por su abuela de piel oscura al tratar de convencerla de que se casara con un hombre blanco, obviamente rechazando su propia "negritud".

Estos mensajes discriminatorios y ocasionalmente paradójicos pueden entenderse principalmente a través de la lente del legado histórico de la esclavitud en Guadalupe y la asociación de la negritud con la opresión y la miseria. Ganem cita el trabajo antropológico de Jean-Luc Bonniol, que describe que

las sociedades resultantes de la esclavitud se enfrentaron a una correspondencia original entre estatus y apariencia física. Los blancos intentaron casarse y reproducirse con personas de su propio color de piel, mientras que el resto prefirió aparearse con personas de piel más clara para escalar en la jerarquía social (Ganem, 2012, p. 116).

Desde la época colonial, las elecciones matrimoniales se han orientado por el color de piel de la pareja potencial. Ganem afirma que un procedimiento análogo sustenta las prácticas de crianza de Guadalupe y las actitudes generales hacia los niños. Más específicamente, postula la existencia de "asignaciones enigmáticas de color de piel" (p. 117). Según su teoría, el *socius* íntimo compuesto por padres, abuelos, tíos, tías y vecinos inculca en el niño mensajes ambivalentes sellados con reacciones inconscientes al color de la piel.

Cabe señalar que la percepción de los padres sobre la complejidad de sus hijos no se refiere a una clasificación objetiva, compartida por todos, "como una carta de colores con colores predeterminados" (p. 119). Depende de la percepción de los propios padres, antepasados u otros hermanos del adulto. En consecuencia, el color de la piel desencadena reacciones de composiciones muy complejas que en última instancia son singulares, siendo diferentes para cada niño de la misma familia. Todas estas reacciones impregnan la comunicación adulto/niño hasta e incluyendo el cuidado corporal. En particular, toman la forma de respuestas emocionales a las necesidades primarias del bebé que comprometen o contaminan las acciones organizadas inicialmente para la autoconservación, lo que Laplanche llama el código de apego traslacional. Bajo esta luz, el tono de piel parece en última instancia subjetivo: la asignación de un niño a un color de piel sobre otro varía de un individuo a otro. Estas diferenciaciones participan en la

prescripción de un lugar más o menos privilegiado en el orden social derivado de la esclavitud.

Los argumentos de Ganem muestran claramente la insuficiencia de la perspectiva adultocéntrica en las teorías sociales. Los ideales racializados no se transmiten linealmente al sujeto a través de agentes o dispositivos impersonales; por el contrario, son altamente personalizados y problematizados a través del vínculo intermedio de la comunicación adulto/niño. El estudio de Ganem desmantela aún más la suposición de que este tipo de práctica educativa se sustenta en una compulsión de repetición endógena, situada individualmente. Este es un error común en la corriente principal del psicoanálisis francés, que transpone rápidamente los mecanismos psíquicos individuales a los fenómenos colectivos. Lo que está en juego aquí, de manera concertada con el patrimonio histórico de la esclavitud en Guadalupe, es la contaminación de las asignaciones del color de la piel por el impulso inconsciente del adulto y la traducción irreductiblemente singular de estas prescripciones por parte del niño. Al respecto, citemos a Layton, quien enfatiza la necesidad de considerar parámetros idiosincrásicos y culturales para comprender los patrones de repetición:

La repetición tiene que ver con (a) la forma en que los fenómenos [...] son construidos y transmitidos por las instituciones de una cultura particular y estructuras de poder (familia, escuela, medios de comunicación) y la manera en que los niños dan sentido a las dificultades repetidas pero contingentes que experimentan. (2004, p. 43)

Observaciones finales

Como palabra final, me gustaría enfatizar la importancia de los enfoques pluralistas e interseccionales que pueden romper el inconsciente normativo que está en la raíz de las represiones, escisiones y negaciones tanto de naturaleza psíquica como teórica. Insto al lector a que preste atención al significativo "*Teoría sexual*" en los dos títulos siguientes de Freud: "*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*" [Tres ensayos para una teoría sexual] (1905) y "*Über Infantile Sexualtheorien*" [Sobre las teorías sexuales de los niños] (1908). ¿No existe un vínculo entre las teorías sexuales infantiles y la teoría psicoanalítica del adulto expuestas por Freud en su obra? Mi idea es que nuestros impulsos infantiles polimórficos se infiltran en nuestros modelos metapsicológicos. Además, debemos reconocer que estamos atrapados en estructuras mitosimbólicas de poder y jerarquía. Cuando significantes maestros como "castración" y "diferencia de sexo" cambian a usos coercitivos y patologizantes, ¿no están en juego la ansiedad y lo *sexual* infantil del analista? No solo eso. Como afirman Aron y Star, "si bien el psicoanálisis emergió del borde radical de la vida cultural, también ha sido parte de lo establecido, moldeado por ideas hegemónicas de normatividad" (2013, p. 392). Esto explica el descarado desprecio de la política por parte de muchos clínicos psicoanalíticos con el pretexto de la neutralidad. Estoy totalmente de acuerdo con Layton cuando afirma: "Lo que parece apolítico sólo lo parece porque la corriente principal es la posición de llamar a su propia visión 'neutral' y las opiniones del margen 'políticas'" (Layton, 2007, p. 155). Harris también tiene un punto relevante cuando escribe: "Queremos mantener el trabajo clínico como un espacio libre. Pero curamos con herramientas contaminadas. Estamos incrustados en estructuras de dinero, jerarquía y poder y debemos mantener una doble visión" (Harris, 2009, p. 62).

Una de mis ambiciones cuando comencé a escribir este artículo era generar conciencia sobre nuestras herramientas analíticas contaminadas y la necesidad de desarrollar una visión binocular o más bien multifocal. Dejaré que el lector decida si he logrado pluralizar nuestro alcance al reintroducir el enigma en nuestras “verdades” metapsicológicas bien establecidas y despertar nuestro impulso de traducir, detraducir y retraducir.

Referencias

- Althusser, L. (1970). *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)* [Ideology and ideological state apparatuses. Notes toward an investigation]. *La Pensée*, 67–125.
- André, J. (2015). *Psychoanalyse et gender studies: Quel débat? [Psychoanalysis and gender studies. Which dialogue?]*. En *Les Enfants de la psychanalyse [The children of psychoanalysis]* [online]. lesenfantsdelapsychanalyse.com
- Aron, L. y Star, K. (2013). *A psychotherapy for the people: Toward a progressive psychoanalysis*. Routledge. Crossref.
- Aulagnier, P. (1984). *L'Apprenti-Historien et le Maître-Sorcier: Du discours identifiant au discours délirant [The apprentice historian and the master wizard: From identifying speech to delirious speech]*. PUF.
- Ayouch, T. (2018). *Psychoanalyse et hybridité: Genre, colonialité, subjectivations [Psychoanalysis and hybridity: Gender, coloniality, subjectivations]*. Leuven University Press.
- Benjamin, J. (1988). *The bonds of love*. Pantheon.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in groups*. Tavistock. Crossref.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. Karnac Books.
- Breuer, J. y Freud, S. (1895). *Studies in hysteria. Standard Edition*, 2, 1–311.
- Burkhalter, T. (2018). *Masculinity as a gendered form of desire: Laplanche and enigmatic seduction. Studies in Gender and Sexualities*, 19(3), 217–230. Crossref
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Routledge.
- Butler, J. (1995). *Melancholy gender – refused identification. Psychoanalytic Dialogues*, 5(2), 165–180. Crossref
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power: Theories of subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge. Crossref.
- Butler, J. (2014). *Seduction, gender and the drive*. En Fletcher, J. y Ray, N. (Eds.), *Seductions y enigmas: Laplanche, theory, culture* (pp. 118–133). Lawrence y Wishart.
- Castel, R. (1973). *Le Psychanalysme*. Flammarion. 1981.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. University of California Press. Crossref.
- Corbett, K. (2009). *Boyhood femininity, gender identity, masculine presuppositions, and the anxiety of regulation. Psychoanalytic Dialogues*, 19(4), 353–370. Crossref
- Corbett, K., Dimen, M., Goldner, V. y Harris, A. (2014). *Talking sex, talking gender: A roundtable. Studies in Gender and Sexuality*, 15(4), 295–317. Crossref
- Crenshaw, K. W. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. The University of Chicago Legal Forum*, 140(1), 139–167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crenshaw, K. W. (1991). *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. Crossref
- Cronenberg, D., (Director). (1993). *M. Butterfly. [Motion Picture]*.
- de Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième Sexe [The second sexe]*. Gallimard.
- de Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press. Crossref.
- de Lauretis, T. (1999). *Popular culture, public and private fantasies: Femininity and fetishism in David Cronenberg's "M. Butterfly". Journal of Women in Culture and Society*, 24(2), 303–334. Crossref

- de Lauretis, T. (2002). Difference embodied: Reflections on black skin, white masks. *Pallax*, 8(2), 54–68. Crossref
- de Lauretis, T. (2008). *Freud's drive: Psychoanalysis, literature and film*. Palgrave Macmillan. Crossref.
- Dejours, C. (2003). Pour une théorie psychanalytique de la différence des sexes [For a psychoanalytical theory of sex difference]. En C. Chabert (Ed.), *Libres Cahiers pour la psychanalyse. Études. Sur la Théorie de séduction [Free notebooks for psychoanalytic studies. On the theory of seduction]* (pp. 56–67). En Press.
- Dejours, C. (2005). L'indifférences des sexes: Fiction ou défi? [Sex indifference: Fiction or challenge ?]. En J. André (Ed.), *Les Sexes indifférents [Indifferent sexes]* (pp. 39–66). PUF.
- Dejours, C. (2015). Genre et théorie sexuelle [Gender and sexual theory]. En APA (Association Psychanalytique de France) (Ed.), *La Conviction (suivi de). Jean Laplanche ou Le Primat de l'autre [Conviction, followed by Jean Laplanche and the primacy of the other]* (pp. 159–170). PUF.
- Dejours, C. (2018a). Aide à la traduction et assignation de genre à l'adolescence [Translation assistance and gender assignment in adolescence]. En Dejours, C. y Tessier, H. (Eds.), *Laplanche et la Traduction: Une théorie inachevée: Le Mytho-Symbolique: Aide ou Obstacle à la traduction? [Laplanche and translation: An unfinished theory: The mythosymbolic: Assistance or obstacle to translation]* (pp. 233–243). PUF.
- Dejours, C. (2018b). Entre séduction et aide à la traduction: Le mythosymbolique, l'imaginaire social et la question de la liaison [Between seduction and translation assistance: The mythosymbolic, the social imaginary and the issue of drive binding]. En Dejours, C. y Tessier, H. (Eds.), *Laplanche et la Traduction: Une théorie inachevée: Le Mytho-Symbolique: Aide ou Obstacle à la traduction? [Laplanche and translation: An unfinished theory: The mythosymbolic: Assistance or obstacle to translation]* (pp. 263–278). PUF.
- Delphy, C. (1991). Penser le genre [Thinking about gender]. En Hurtig, M. C., Kail, M. y Rouch, H. (Eds.), *Sexe et Genre [Sex and gender]* (pp. 340–352). CNRS.
- Donnet, J- L. 2009. *L'Humour et la Honte (Humor and Shame)*. Paris: PUF.
- Erikson, E. H. (1956). The problem of ego identity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56(4), 56–121. Crossref
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, Masques blancs [Black skin, white masks]*. Paris.
- Ferenczi, S. (1933). Confusion of the tongues between the adults and the child—The language of tenderness and of passion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 1949(30), 225–230.
- Fletcher, J. (1992). The letter in the unconscious: The enigmatic signifier in the work of Jean Laplanche. En Fletcher, J. y Stanton, M. (Eds.), *Seduction, translation and the drives* (pp. 92–120). Institute of Contemporary Arts.
- Fletcher, J. y Ray, N. (Eds.). (2014). *Seductions y enigmas: Laplanche, theory, culture*. Lawrence y Wishart.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, t. 1, La Volonté de savoir [The history of sexuality, 1, The will to knowledge]*. Gallimard.
- Freud, S. (1890). Psychological (or mental) treatment. *Standard Edition*, 1, 281–302. Hogarth.
- Freud, S. (1898). Lettre à Fliess, n° 169 (09/06/1898) [Letter to Fliess (09/06/1898)]. En M. Bonaparte, A. Freud y E. Kris (Eds.), *La Naissance de la psychanalyse [The emergence of psychoanalysis]* (pp. 226–227). PUF, 1956.
- Freud, S. (1905). Three essays on the theory of sexuality. *Standard Edition*, 7, 125–245. Hogarth.
- Freud, S. (1908). On the sexual theories of children. *Standard Edition*, 9, 205–226. Hogarth.
- Freud, S. (1915). The unconscious. *Standard Edition*, 14, 159–215. Hogarth.
- Freud, S. (1918). From the history of an infantile neurosis (The “Wolfman”). *Standard Edition*, 17, 1–124. Hogarth.
- Freud, S. (1926a). The question of lay analysis: Conversations with an impartial person. *Standard Edition*, 17, 177–258. Hogarth.
- Freud, S. (1926b). Address to the B'nai B'rith society of Vienna. *Standard Edition*, 20, 271–274. Hogarth.
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. *Standard Edition*, 2, 59–145. Hogarth.
- Ganem, V. (2012). *La Désobéissance à l'autorité: L'Énigme de la Guadeloupe [Disobedience to authority: The Enigma of Guadeloupe]*. PUF.
- Goldner, V. (2011). Trans: Gender in free fall. *Psychoanalytic Dialogues*, 21(2), 159–171. Crossref.

- González, F. J. (2019). Writing gender with sexuality: Reflections on the diaries of Lou Sullivan. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 67(1), 59–82. Crossref PubMed.
- Harris, A. (2009). *Gender as soft assembly*. Routledge.
- Harris, A. (2019). Sexuality as enigma, emergent from otherness and an agent of interpellation [online]. *Psychoanalysis Today*. <http://www.psychoanalysis.today/en-GB/PT-Articles/Harris144994/Sexuality-as-Enigma,-Emergent-from-Otherness-and-a.aspx>
- Héritier, F. (1996). *Masculin-Féminin, vol 1, La Pensée de la différence [Masculine-feminine: The thinking of the difference]*. Odile Jacob.
- Héritier, F. (2002). *Masculin-Féminin, vol 2, Dissoudre la hiérarchie [Masculine-feminine: Dissolve the hierarchy]*. Odile Jacob.
- Horney, C. (1926). The flight from manhood: The masculinity-complex in women, as viewed by men and by women. *The International Journal of Psychoanalysis*, 7, 324–339.
- Jung, C. G. (1916). The structure of the unconscious. En F. C. Hull (Ed.), *Collected works* (pp. 7). Routledge y Kegan Paul.
- Jung, C. G. (1959). *The collected works of C.G. Jung, vol. 9, part 1, The archetypes and the collective unconscious*. Pantheon Books.
- Kergoat, D. (1984). Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux [Advocacy for a sociology of social relations]. En M. A. Barrère-Maurisson (Ed.), *Le Sexe du travail [Gender and work]* (pp. 207–220). Presses Universitaires de Grenoble.
- Khan, M. (1963). The concept of cumulative trauma. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 18(1), 286–306. Crossref. PubMed.
- Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse [The function and field of speech and language in psychoanalysis]. En *Écrits*, (pp. 235–321). Seuil. t 1. 1966.
- Laplanche, J. (1980 [1973–1975]). *Problématiques II: Castrations et Symbolisations [Castrations and symbolizations: Problématiques]*. PUF. 2009.
- Laplanche, J. (1987). *Nouveaux Fondements pour la psychanalyse [New foundations for psychoanalysis]*. PUF.
- Laplanche, J. (1989a). Temporalité et traduction [Temporality and translation]. En *La Révolution copernicienne inachevée 1967-1992 [Essays in otherness]* (pp. 317–336). PUF.
- Laplanche, J. (1989b). *Problématiques L'Après-coup [Après-coup: Problématiques]*. PUF. 2006.
- Laplanche, J. (1990). Implantation, intromission [Implantation, intromission]. En *La Révolution copernicienne 1967-1992 [Essays in otherness]* (pp. 355–358). PUF. 2008.
- Laplanche, J. (1992a). Séduction, persécution, révélation [Seduction, persecution, revelation]. En *Entre séduction et inspiration: L'Homme [Between sublimation and/or inspiration: Man]* (pp. 7–56). PUF. 1999.
- Laplanche, J. (1992b). Du transfert: Sa provocation par l'analyste [Transference: Its provocation by the analyst]. En *La Révolution copernicienne 1967-1992 [Essays in otherness]* (pp. 417–438). PUF. 2008.
- Laplanche, J. (Translator). (1994). La question de l'analyse profane: Entretiens avec un homme impartial [The question of lay analysis: Conversations with an impartial person]. En Freud, S. (Ed.), *Œuvres complètes [The complete works]* (Vol. 15, pp. 1–92). PUF. 2015.
- Laplanche, J. (1995). La psychanalyse comme anti-herméneutique [Psychoanalysis as anti-hermeneutics]. En *Entre séduction et inspiration: L'Homme [Between seduction and inspiration: Man]* (pp. 243–262). PUF. 1999.
- Laplanche, J. (1997). La psychanalyse: Mythes et théorie [Psychoanalysis: Myths and theories]. En *Entre séduction et inspiration: L'Homme [Between seduction and inspiration: Man]* (pp. 263–292). PUF.
- Laplanche, J. (1999). Sublimation et/ou inspiration [Sublimation and/or inspiration: Man]. En *Entre séduction et inspiration: L'Homme [Between seduction and inspiration: Man]* (pp. 301–338). PUF.
- Laplanche, J. (2003a). Le genre, le sexe, le sexual [Gender, sex, sexual]. En *Le Sexual: La Sexualité élargie au sens freudien, 2000-2006 [Freud and the sexual: Essays 2000-2006]* (pp. 153–193). PUF. 2007.
- Laplanche, J. (2003b). Trois acceptions du mot « inconscient » dans le cadre de la théorie de la séduction généralisée [Three meanings of the word “unconscious” in the context of the theory of generalized seduction]. En *Le Sexual: La Sexualité élargie au sens freudien, 2000-2006 [Freud and the sexual: Essays 2000-2006]* (pp. 195–213). PUF. 2007.

- Laplanche, J. (2006). Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs [Castration and Oedipus complex as codes and narrative patterns]. En *Le Sexual: La Sexualité élargie au sens freudien, 2000-2006* [Freud and the sexual: Essays 2000-2006] (pp. 293). PUF. 2007.
- Laplanche, J. (2011). *Freud and the sexual: Essays 2000-2006*. The Unconscious in Translation.
- Layton, L. (2004). A fork in the royal road: On “defining” the unconscious and its stakes for social theory. *Psychoanalysis, Culture and Society*, 9(1), 33–51. Crossref
- Layton, L. (2006). Racial identities, racial enactments, and normative unconscious. *The Psychoanalytic Quarterly*, 75(1), 237–269. Crossref PubMed.
- Layton, L. (2007). What psychoanalysis, culture and society mean to me. *Mens Sana Monographs*, 5(1), 146–157. Crossref PubMed.
- Lemma, A. (2018). Trans-itory identities: Some psychoanalytic reflections on transgender identities. *The International Journal of Psychoanalysis*, 99(5), 1098–1106. Crossref
- Matthieu, N. C. (1991). *L’Anatomie politique* [The political anatomy]. Côté-femmes.
- Mills, J. (2018). Psychoanalysis and the philosophical turn. *Psychoanalytic Psychology*, 35(1), 3–7. Crossref
- Molinier, P. (2008). Pénis de tête ou comment la masculinité devient sublime aux filles [Mind penis: How masculinity become sublime to girls]. *Cahiers du Genre*, 45(2), 153–176. Crossref
- Person, E. y Ovesey, L. (1983). Psychoanalytic theories of gender identity. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11(2), 203–226. Crossref PubMed.
- Porchat, P. (2019, May 3). *The mirror’s gender. Truths and fictions of identity. Presentation at the 11th meeting of the international society of psychoanalysis and society (SIPP)* [Unpublished manuscript].
- Quijano, A. (2007). “Race” et Colonialité du pouvoir [Race and coloniality of power]. *La Découverte*, 51(3), 111–118. Crossref
- Quindeau, I. (2016). The ascription (assignment) of sex/gender as enigmatic message. En C. Dejours y F. Votadoro (Eds.), *La Seduction à l’origine. L’Œuvre de Jean Laplanche* [The seduction at the origin. The work of Jean Laplanche] (pp. 15–30). PUF.
- Rothblum, F., Weiz, J., Pott, M., Miyake, K. G. y Morelli, G. (2000). Attachment and culture. Security in the United States and Japan. *American Psychology*, 55(10), 1093–1104. Crossref PubMed.
- Roudinesco, E. (2014). *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre* [Sigmund Freud in his time and in ours]. Seuil.
- Row, J. (2015). *Your face in mine*. Riverhead Books.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: Notes on the ‘political economy of sex’. En Reiter, R. (Ed.), *Toward an anthropology of women* (pp. 157–210). Monthly Review Press.
- Rustin, M. (1991). *The good society and the inner world*. Verso.
- Saketopoulou, A. (2020). How the world becomes bigger: Implantation, intromission, and the après-coup: Discussion of House. En P. Sauvayre y D. Braucher (Eds.), *The Unconscious: Contemporary refractions in psychoanalysis* (pp. 174-184). Routledge.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *American Historical Review*, 91(5), 1053–1075. Crossref
- Sedwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. The University of California Press.
- Sénac, R. (2017). Être juste avec les études de genre: Au-delà d’un rendez-vous manqué [Being fair with Gender Studies: Beyond a missed date]. En André, J. (Ed.), *Quel genre de sexe* [What kind of sex, what kind of gender?] (pp. 69–92). PUF. Crossref.
- Stanley, H. M. (1878). *Through the dark continent*. Harpers and Brother Publishers.
- Stoller, R. (1968). *Sex and gender: The development of masculinity and femininity*. Science House.
- Stoller, R. (1985). *Presentations of gender*. Yale University Press.
- Thompson, C. (1953). Towards a psychology of women. *Pastoral Psychology*, 4(34), 29–38. Crossref
- van Haute, P. y Westerink, H. (Eds.). (2016). *Sigmund Freud. Three essays on the theory of sexuality. The 1905 edition*. Verso.

¹ Las siguientes reflexiones sobre el género constituyen una revisión y ampliación radical de un sucinto artículo francés publicado en el boletín de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP): “Assignations énigmatiques de genre et traductions mythosymboliques: la problématique contemporaine des transidentités” [Asignaciones enigmáticas de género y traducciones mitosimbólicas: el problema contemporáneo de las identidades trans], *Boletín de la SPP*, 2019 (2), 91–98. La consideración de las relaciones de poder y el paradigma de la “raza” en este artículo son un intento original de extender mi comprensión del género a otras categorías de identidad. Permítanme señalar también que todas las traducciones en inglés son mías.

² Sobre este tema, ver, por ejemplo, Ayouch (2018, p. 75): “La histeria juega un papel en los diversos dispositivos médicos de la diferenciación de género: la concepción uterina de la histeria contribuye a la construcción de un discurso sobre la unicidad del sexo femenino, movilizándolo conocimientos médicos que validan su inferioridad frente al masculino”.

³ El idioma alemán no diferencia entre “sexo” y “género”, sino que tiene un solo término para ambos: *Geschlecht*. Hoy en día, la distinción inglesa de sexo versus género ha entrado en el pensamiento alemán, a pesar de que esto no era concebible en la época de Freud (ver Quindeau, 2016). Sin embargo, Laplanche (2003a, p. 155, n. 2) señala que Freud tiende a utilizar el término “*Geschlechtlichkeit*” en un sentido muy específico, diferente al de sexualidad: por ejemplo, “*La interpretación de los sueños* (capítulo 4), cuando se trata de una conversación 'durante la cual nos reconocimos en nuestra condición de género, por así decirlo, como si dijéramos: 'yo soy un hombre y tú eres una mujer'”.

⁴ Esta conferencia organizada por Avgi Saketopoulou y Jonathan House (el editor general del trabajo de Laplanche en inglés) está programada para el 2 y 3 de octubre de 2021 en Nueva York.

⁵ Este seminario impartido por Laplanche en 1973 fue publicado en francés siete años más tarde conjuntamente con su seminario de 1974 bajo el título general “Castraciones y simbolizaciones” [Castraciones y simbolizaciones]. Aún sin traducir al inglés, elegí incluir algunas citas extensas de este trabajo en el presente artículo para dar a los lectores anglosajones una idea de su importancia para la contextualización del pensamiento laplanchiano.

⁶ Véase “La edición de 1905” de van Haute y Westerink (2016).

⁷ Sobre esta metonimia, ver Horney (1926) y Thompson (1953).

⁸ Laplanche inventa un neologismo en francés al transformar el componente alemán adjetivo *Sexual* en un sustantivo independiente en marcado contraste con el término francés estándar *sexuel*. “Este es un intento de registrar terminológicamente la diferencia entre la noción freudiana ampliada de sexualidad (*le sexual*) y el sentido común o noción tradicional de una sexualidad principalmente genital (*le sexuel*). [...] Los traductores ingleses del volumen *Freud and the Sexual*, en el que Laplanche (2011) desarrolla este término optaron por diferenciar el neologismo de Laplanche poniendo en cursiva la pronunciación de *sexual* con una 'a' larga: ah” (Fletcher y Ray, 2014, p. 132, n. 2).

⁹ Véase el análisis de esta comparación de Lauretis (2008).

¹⁰ Christophe Dejournes es un psicoanalista francés, miembro de la Asociación Psicoanalítica de Francia (APF, IPA) y actual presidente de la Fundación Laplanche. Este último fue inaugurado por Laplanche en 2008 para continuar el debate abierto en psicoanálisis a través de su extensa investigación sobre la obra de Freud.

¹¹ Ver, por ejemplo, Layton (2004) para quien esta autonomía involucra concomitantemente una parte del sujeto que se resiste a ser doblegado por la voluntad del otro y otra parte que busca la reciprocidad en los apegos.

¹² Corbett enfatiza que esto es especialmente cierto para los niños. En nuestras sociedades donde “el régimen regulador se mueve con especial vigilancia y sobrecarga diagnóstica frente a la feminidad masculina, 'los niños serán niños al no ser niñas’” (Corbett, 2009, p. 356).

¹³ Este extracto freudiano es comentado por numerosos estudiosos (ver Erikson, 1956; González, 2019; Lemma, 2018; Porchat, 2019) aunque de manera diferente.

¹⁴ Para un análisis de la imagería colonialista en el corpus freudiano, ver Ayouch (2018).

¹⁵ La teoría de la contención de Bion (1962) se origina en la idea de que el infante proyecta sobre su madre cualquier sentimiento que sea perturbador, temible, doloroso o, de alguna otra manera, intolerable. La madre, a su vez, siente la emoción por sí misma y es capaz de no reaccionar ante ella, sino de contenerla y devolverle al niño el sentimiento de una forma adaptada y contenida, de modo que el bebé pueda recuperar y reintegrar la emoción como propia.