

Violencia, homofobia y psicoanálisis: entre lo secreto y lo público*

POR MARÍA MERCEDES GÓMEZ**

FECHA DE RECEPCIÓN: 23 DE OCTUBRE DE 2007
FECHA DE ACEPTACIÓN: 30 DE OCTUBRE DE 2007
FECHA DE MODIFICACIÓN: 13 DE NOVIEMBRE DE 2007

RESUMEN

Este artículo revisa, desde los conceptos psicoanalíticos de "síntoma" y "represión", expresiones de violencia por prejuicio sexual en sociedades de heterosexualidad institucionalizada y obligatoria. Desde estas nociones la autora examina las tensiones que existen entre la prohibición de prácticas homosexuales, el concomitante deseo por lo prohibido, la violencia con que se normaliza tal deseo y sus efectos. Parte de un ejemplo jurídico para mostrar cómo prácticas de subordinación frente a sexualidades no-normativas son toleradas y mantenidas como fuentes de gozo privado, pero se tornan objeto de violencia excluyente cuando el gozo de lo prohibido se hace público. El texto explora las vicisitudes de esta transición desde una perspectiva psicoanalítica y política.

PALABRAS CLAVE

Heterosexualidad obligatoria, psicoanálisis, violencia por prejuicio, discriminación, exclusión, género y sexualidad.

Violence, Homophobia and Psychoanalysis: Between Secrecy and Openness

ABSTRACT

Through the psychoanalytical concepts of "symptom" and "repression," this article looks at expressions of sexual prejudice-based violence in societies where heterosexuality is institutionalized and compulsory. With these concepts, it examines the tensions that exist between the prohibition of homosexual practices, the concomitant desire for the prohibited, and the violence with which this desire and its effects are normalized. The article begins with a legal example to show how practices of subordination in terms of non-normative sexualities are tolerated and maintained as sources of private pleasure, but how they become objects of exclusionary violence when the pleasure of the prohibited is made public. The text explores the vicissitudes of this transition from a psychoanalytical and political perspective.

KEY WORDS

Compulsory heterosexuality, psychoanalysis, prejudice-based violence, discrimination, exclusion, gender and sexuality.

Violência, homofobia e psicanálise: entre o secreto e o público

RESUMO

O artigo analisa, a partir dos conceitos psicanalíticos de "síntoma" e "repressão", expressões de violência por preconceito sexual nas sociedades de heterossexualidade institucionalizada e obrigatória. Partindo destas noções, revisam-se as tensões que existem entre a proibição de práticas homossexuais, o concomitante desejo pelo proibido, a violência com que se normaliza esse desejo e seus efeitos. A autora parte de um exemplo jurídico para mostrar como as práticas de subordinação frente às sexualidades não-normativas são toleradas e mantidas como fontes de gozo particular, mas tornam-se objetos de violência excludente quando o gozo do proibido se faz público. O texto explora as vicissitudes desta transição a partir de uma perspectiva psicanalítica e política.

PALAVRAS CHAVE

Heterossexualidade obrigatória, violência por preconceito, discriminação, exclusão, gênero e sexualidade.

* Agradezco a Juan Felipe Moreno por la traducción de una primera versión del texto y de las citas, a Julia Morales por el trabajo de edición de las referencias bibliográficas, a Liz Fitting, Claudia Steiner y a dos evaluadores anónimos por sus comentarios. El texto es una versión revisada del capítulo II de mi tesis doctoral titulada "Discrimination and Exclusion: An Interdisciplinary Approach to Hate Crime Politics" New School for Social Research, NYC, 2006.

** Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia; Especialización, Instituciones Jurídico Penales, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia; Maestría, Estudios de Género y Teoría Feminista, New School For Social Research, Nueva York, EE.UU; Ph.D., Teoría Política, New School For Social Research, Nueva York, EE.UU. Profesora Asociada y actual Directora del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: margomez@uniandes.edu.co

Existen muchos textos sobre psicoanálisis y homosexualidad y múltiples debates sobre la homofobia interiorizada en los individuos y en las teorías y prácticas psicoanalíticas, pero no muchos trabajos que hagan acopio de teorías psicoanalíticas para debatir las dinámicas de la violencia física contra las sexualidades disidentes o sexualidades no-normativas¹. En este texto analizaré, a partir de los conceptos psicoanalíticos de 'síntoma' y 'represión', la ansiedad que suscitan las prácticas e identificaciones sexuales no-normativas en sociedades donde prima lo que Adrienne Rich denomina la 'heterosexualidad obligatoria'. Esta 'heterosexualidad obligatoria' es, antes que nada, *un régimen político* –institucionalizado por medio de arreglos legales, culturales y económicos– en el que el privilegio masculino y heterosexual es sistemáticamente construido a costa de la subordinación y el desprecio hacia lo que es percibido e identificado como femenino o en disidencia de la norma heterosexual (Rich, 1993, p. 227).²

1 Por sexualidades disidentes, diversas, no-normativas o no-heterosexuales entiendo aquéllas prácticas e identificaciones que alteran las relaciones binarias y correspondientes entre sexo biológico, rol de género y deseo. Los textos que han dado mayor claridad a mi reflexión son: Young-Bruehl, E. (1996). *The Anatomy of Prejudices*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. y Moss, D. (1992). "Introductory Thoughts: Hating in the First Person Plural: The Example of Homophobia". *American Imago*, 49(3), 277-291. Véase también, Moss, D. (2003). *Hating in the First Person Plural. Psychoanalytic Essays on Racism, Homophobia, Mysogyny, and Terror*. New York: Other Press.

2 En palabras de Rich, la heterosexualidad obligatoria "es una institución política que resta poder a las mujeres" (Rich, 1993, p. 227). Véase también Wittig (1992). Existen, sin embargo, diferencias entre Wittig y Rich en torno a la posición de la categoría 'mujer' en articulaciones políticas. Para Wittig, la sociedad heterosexual se asienta sobre la categoría de sexo, entendida no como *ser* sino como *relación*. Los hombres y las mujeres son el resultado de relaciones, pero la categoría 'sexo' se utiliza para 'naturalizar' la construcción de las mujeres como seres (hetero)sexuales, disponibles a los hombres y entregadas a la economía heterosexual. (Wittig, 1992, pp. 6-7). Michel Foucault fue pionero en la crítica con su genealogía de la historia de la sexualidad (Volumen 1, 1978; Volumen 2, 1985; Volumen 3, 1986). Para una exposición interesante de la heterosexualidad como régimen político, véase también Marie-Hélène Bourcier (2001). Un extenso cuerpo de trabajos de carácter lésbico feminista ha desarrollado este argumento. Prefiero usar 'feminidad' o 'femenino' y 'masculino' en vez de 'hombres' y 'mujeres' para enfatizar los rasgos culturales en lugar de la distinción binaria de los sexos. En argumentos específicos –como los argumentos políticos y psicoanalíticos– mantendré el par binario hombre/mujer con el fin de enfatizar la confluencia entre la producción cultural y biológica de géneros, y la jerarquía de géneros y sus implicaciones con respecto a la violencia homofóbica.

En sociedades con modelos binarios de distribución del poder (por ejemplo, hombre/mujer; heterosexual/homosexual, blanco/no-blanco), ciertas prácticas son discriminatorias porque apuntan a la subordinación de quienes se perciben como diferentes o disidentes y ciertas prácticas son excluyentes porque apuntan a suprimir las diferencias del paisaje social. Los dos tipos de prácticas, ambos en la lógica del prejuicio, es decir, en un talante de hostilidad o predisposición negativa hacia lo percibido como diferente, pueden desplegarse en violencia física. Los usos u objetivos de la violencia física motivada por prejuicio, sin embargo, pueden ser distintos; por ejemplo, un gesto violento es jerárquico cuando pretende advertir y marcar –al individuo y al grupo que simboliza– su *subordinación* dentro de un orden social. En comparación, el gesto violento es excluyente cuando apunta a *eliminar* del paisaje social al otro u otros que encarnan una diferencia amenazante (Gómez, 2004; 2006).

En diferentes lugares y momentos históricos, las prácticas discriminatorias y las prácticas excluyentes se dan en un *continuum* y los usos de la violencia jerárquica y excluyente pueden coincidir, intercalarse o superponerse entre ellas. De igual forma, una práctica discriminatoria puede generar gestos de violencia excluyente y una práctica de exclusión puede domesticarse si un gesto violento logra sus propósitos de subordinación. Los gestos violentos que culminan en la muerte pueden responder a un uso jerárquico o a un uso excluyente de la violencia. Así, por ejemplo, a mediados del siglo XX los triunfos jurídicos que terminaron con la segregación en los Estados Unidos dieron pie a linchamientos de afro americanos en el sur. Estos eventos constituyeron un uso jerárquico de la violencia, cuyo propósito no era el de eliminar a todos aquéllos que la hacían posible, la comunidad afro descendiente subordinada y productiva, sino, por el contrario, *advertir* sobre los riesgos de subvertir un orden jerárquico, el de la supremacía blanca.

El caso de la violencia doméstica, especialmente aquella contra las mujeres, incluso cuando culmina en la muerte, responde al mismo tipo de lógica: se trata de recordar a la víctima (y a todas las que estén en la misma situación) su lugar de subordinación y los riesgos de pretender subvertirlo. No así la violencia contra los judíos durante el holocausto nazi. Aunque en ocasiones y por razones utilitarias la vida de los trabajadores reclusos en los campos de concentración se conservara con lo mínimo, las prácticas estaban dirigidas a suprimirlos del entorno después de haber vaciado sus cuerpos y mentes de cualquier energía o deseo (Levi, 1987). Esas prácticas son claramente excluyentes: el judío, como lo señala Sartre (1946; 1992), es visto por el anti-semita como la encarnación y fuente de todo mal; el fin, por ende, es su destrucción. En el mismo sentido

las sexualidades no-normativas han sido investidas con los epítetos del mal, la perversión, la traición y la muerte. Por eso es posible afirmar que las diversas prácticas que se han ejercido sobre ellas, desde la conversión, la expulsión social, la tortura física y psíquica en terapias y lobotomías y los discursos estigmatizantes (Eskridge, 1999, p. 82; D'Emilio, 1983), apuntan no tanto a subordinar como a hacer desaparecer las diferencias o los cuerpos que las ostentan.

La mayoría de los casos de violencia motivada por hostilidad hacia lo que es diferente, incluido el prejuicio sexual³, no se ajustan completamente a la polaridad de las distinciones enunciadas entre discriminación y exclusión, sino que las complejizan y exigen su afinación

3 La noción de 'prejuicio sexual' fue acuñada por el psicólogo social Gregory Herek para señalar "todas las actitudes negativas basadas en la orientación sexual, sin importar si el blanco es homosexual, bisexual o heterosexual. Dada la actual organización social de la sexualidad [que es de heterosexualidad obligatoria], sin embargo, dicho tipo de prejuicio está casi siempre dirigido a personas implicadas en comportamiento homosexual o a personas que se designan a sí mismas como gays, lesbianas o bisexuales. Así (...) el prejuicio sexual abarca las actitudes negativas del heterosexual hacia a) el comportamiento homosexual; b) las personas de orientación homosexual o bisexual; c) las comunidades de gays, lesbianas y bisexuales." Véase, Gregory Herek (1999), quien privilegia la noción de 'prejuicio sexual' sobre nociones tales como 'homofobia' y 'heterosexismo'. Para ello argumenta que el término homofobia "implícitamente sugiere que las actitudes anti-gay son mejor entendidas como un miedo irracional y que representan una forma de psicopatología individual en vez de un prejuicio socialmente reforzado (...) [y que] el heterosexismo, con su foco histórico en el macro-nivel de las ideologías culturales por sobre las actitudes individuales, no es un reemplazo satisfactorio para el término homofobia" (Herek, 1992, p. 2). Utilizo los términos 'homofobia' y 'prejuicio sexual' de forma intercambiable, puesto que pienso que el significado popularizado del primero desborda la simple connotación individual psicológica para incluir el componente social del prejuicio. También utilizo la palabra 'homofobia' para describir específicamente las actitudes anti-gay y anti-lesbianas y para diferenciar a éstas de comportamientos que pueden ser denominados anti-heterosexuales y que están por fuera del alcance de este trabajo. En diferencia con Herek, intento demostrar que la homofobia es socialmente construida antes que una "asunción a priori acerca de los orígenes, dinámicas y motivaciones subyacentes de las actitudes anti-gay" (Ibid., p.2) y que, consecuentemente, no necesariamente enfatiza el comportamiento individual, o, al menos, no lo hace sin mostrar la complicidad del ambiente en la interiorización y actuar hostil del perpetrador. La homofobia puede ser un 'miedo irracional' en algunos casos, tal y como sucede con otros prejuicios. Pienso que Herek está más preocupado por la 'irracionalidad' del miedo que por el miedo mismo. Me imagino, y en esto concuerdo con él, que si enfatizamos la 'irracionalidad' de la violencia anti-gay, no podemos debatir acerca de las responsabilidades objetivas. Éste es el caso, por ejemplo, de la infame, pero aún existente, figura de defensa legal conocida como 'síndrome de pánico sexual'. Pero, así utilicemos el término 'homofobia' o la expresión 'prejuicio sexual', un componente de miedo a la diferencia es parte central de la definición. Finalmente, nunca utilizo la palabra 'heterosexismo' porque pienso que la expresión 'heterosexualidad obligatoria' enfatiza mucho mejor el aspecto normativo de los patrones culturales y políticos en contra de las sexualidades alternativas.

teórica. Lo que me interesa en este texto en particular es explorar un proceso que ilustre estas tensiones en los siguientes registros: primero, en la posible confluencia de prácticas discriminatorias con usos excluyentes de la violencia como resultado de la dinámica entre lo secreto y lo público. Segundo, en la exposición de algunos de los elementos que el psicoanálisis aporta para la comprensión de la ansiedad que genera la potencial pérdida de los privilegios que en estas sociedades se distribuyen entre quienes se definen o son definidos como heterosexuales.

DE LA DISCRIMINACIÓN A LA EXCLUSIÓN

El 24 de noviembre de 2001, un hombre al que llamaremos LCP asesinó a otro al que llamaremos JAG, después de llevarlo a un paraje solitario en las afueras de la ciudad de Pereira, Colombia. El hecho fue resultado de la extorsión a la que JAG habría sometido al primero. La extorsión consistía en amenazar al agresor con mostrar a su esposa el contenido de un videocasete en el que supuestamente se habían grabado las relaciones homosexuales que aquellos habían sostenido. LCP se hizo acompañar de un amigo y en el remoto lugar exigió a JAG la devolución del objeto. Frente a lo que se sospecha una negativa de entregar el videocasete, LCP apuñaló de muerte a JAG (Gómez, 2008).⁴

Este caso parece tener explicación en lo que la filósofa y psicoanalista Elisabeth Young-Bruehl ha clasificado como un tipo de prejuicio histórico.⁵ La homofobia crea

4 Para un seguimiento del proceso legal: Juzgado Cuarto Penal del Circuito de Dosquebradas, Risaralda, Junio 7, 2004. Proceso: 2002-00135. También Tribunal Superior del Distrito Judicial. Sala de Decisión Penal. Pereira, Agosto, 2004 y Corte Suprema de Justicia de Colombia. Sala de Casación Penal. Proceso No 23093. Bogotá, 9 de febrero, 2005.

5 Young-Bruehl integra teorías psicoanalíticas y sociales para identificar tres tipos de prejuicio: El 'prejuicio obsesivo' (del anti-semita) ve la conspiración en todas partes y se siente obligado a *eliminar* la amenaza (1996: p. 33). El 'prejuicio histórico' (del racismo y el clasismo) está dirigido a personas consideradas como de más bajo estatus, pero que, sin embargo, deben ser *mantenidas en sus lugares* porque resultan útiles a los propósitos del grupo o individuos prejuiciosos (1996, p.34). El 'prejuicio narcisista' (del sexismo) se basa en la intolerancia (usualmente pero no exclusivamente masculina) hacia la idea de que existe gente que no es como los hombres (anatómicamente hablando). Este prejuicio apunta a reforzar las identidades (principalmente masculinas) por medio del refuerzo de los límites. (1996, p. 35 y pp. 157-158). El prejuicio obsesivo coincide con mi definición del uso excluyente de la violencia, es decir la que apunta a eliminar al otro o sus identificaciones y prácticas del entorno social, y el prejuicio histórico coincide con mi definición del uso jerárquico de la violencia que apunta a mantener al otro en su lugar de subordinación. Véase, Gómez 2006 a y b.

al homosexual⁶, dice la autora, y lo hace objeto de prejuicios obsesivos, histéricos y narcisistas (pp.33-39; pp. 137-159). Aunque, según la clasificación de Young-Bruehl, todos los prejuicios pueden desplegarse en homofobias, en este texto en particular nos interesa el prejuicio histórico. Según este tipo de prejuicio las personas deben *permanecer subordinadas pero disponibles* porque resultan útiles a los propósitos del grupo o individuo prejuicioso (p.34). El prejuicio histórico coincide con los propósitos de las prácticas discriminatorias que pretenden “mantener al otro en su lugar de subordinación” y, por lo tanto, con el interés por mantener las jerarquías. El tipo de subordinación que caracteriza al prejuicio histórico consiste en suponer que las personas percibidas como homosexuales están “disponibles para prestar [al homofóbico], en la realidad o en la fantasía, sus servicios sexuales” (p.34). Para las personas con prejuicios históricos, las sexualidades no-normativas y quienes las ejercen sirven como objeto de fantasías sexuales o como sujetos de actos prohibidos y deseados. El homosexual, dice Young-Bruehl, facilita al homofóbico histórico la representación de su mascarada y, simultáneamente, establece una frontera entre él y el otro:

... [Nosotros] podemos disfrutar, de forma indirecta su amor, verlos en películas pornográficas, imaginarnos como sus amantes, incluso, quizás, viajar o experimentar con ellos y luego volver a nuestro mundo, “olvidando” que alguna vez lo abandonamos o que hicimos lo que hicimos... Este tipo de homofóbicos no quiere eliminar a los homosexuales, los quiere explotar. (1996: p. 158).

El prejuicio histórico se centra entonces en la instrumentalidad del homosexual en tanto encarnación de un placer *secreto* que requiere de una forma contradictoria de externalización: el homosexual tiene que ‘estar ahí’ disponible como objeto de fantasías sexuales y como ser *inferior* (un chivo expiatorio, quizás) que tiene que ser castigado con su subordinación- por ese mismo hecho de ‘estar ahí’ –del lado de la trasgresión.

Encontramos otro ejemplo de esta forma de prejuicio en una historia contada por el psicoanalista Donald Moss. Él nos

6 Conservo la categoría ‘homosexual’ que usa la autora. Young-Bruehl es cautelosa en el uso de la misma y considera que es difícil determinar quién puede ser nombrado por ella. Anota (y coincide con su anotación) que la homofobia es “una atribución de control sobre la categoría ‘homosexual’ y que los homofóbicos tratan de tomarse el poder de definirla.” (p. 143). Como señalé anteriormente, a lo largo del texto hago uso de formas alternativas para nombrar las prácticas, identificaciones o deseos que suelen dar lugar a la categoría ‘homosexual’. Los términos que uso son: sexualidades no-normativas o no-heterosexuales y sexualidades diversas o divergentes. Esto para reiterar la incongruencia entre prácticas, identificaciones y deseos.

narra el caso de un hombre de 30 años que entró a terapia para trabajar su homosexualidad latente. El hombre afirmaba que todas sus relaciones habían sido con mujeres y por cortos lapsos de tiempo. Un día, después de dos años de estar en análisis, contó al analista que una llamada telefónica hecha por un hombre desconocido que sabía su nombre lo había despertado en mitad de la noche. La llamada era abiertamente sexual; ambos se excitaron, cada uno se masturbó y él tuvo un orgasmo. El paciente dijo a la mañana siguiente que “nunca en su vida se había sentido tan cerca de otra persona”. Reportó que al principio se sentía preocupado por el tono “homosexual” de su experiencia pero que pronto se relajó y sintió lástima por aquel buen hombre que necesitaba “recurrir a la homosexualidad y al sexo telefónico”. “Por la mañana –añade Moss– los sentimientos de hombría, masculinidad y potencia del paciente habían sido restaurados.” (Moss, 1992, pp. 285-286)

¿Qué pasa si el *secreto* se hace *público*? ¿Cuál habría sido la reacción del paciente si alguien hubiese hecho pública su experiencia? Es difícil saber en el caso particular. En nuestro primer ejemplo, el de LCP, generó un asesinato. Por eso es posible suponer que la separación entre lo secreto y lo público es problemática y sirve para ilustrar la endeble frontera entre el prejuicio homofóbico y la violencia, además de la imperante necesidad de *marcar* la diferencia entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, una vez que se hace explícita la trasgresión y con ella la inestabilidad de las identificaciones y prácticas sexuales. En nuestros ejemplos, el hecho de mantener al homosexual como disponible y subordinado, y (aquí diríamos) disponible y oculto en el closet del homofóbico, es útil a la realización de los deseos secretos de este último. Sin embargo, cuando el secreto amenaza o se torna público, el peligro (el cuerpo (homo)sexual o no-normativo)⁷ debe ser eliminado con

7 De forma similar en casos que ilustran ataques fatales a personas transgeneristas, se vislumbran tensiones entre las prácticas sexuales y su reconocimiento público. Dos casos de asesinato en los Estados Unidos ponen en evidencia los dilemas de “hacer pública” la “verdad” de la identidad de género y establecer su relación con los motivos del crimen. Se trata del asesinato de la adolescente transgenerista Gwen Araujo el 3 de octubre de 2002. Gwen, quien vivía como mujer, fue asesinada por cuatro hombres y se dice que tuvo relaciones sexuales con al menos dos de ellos. Sometida por la fuerza a un chequeo para confirmar su sexualidad biológica, fue golpeada hasta la muerte cuando descubrieron que tenía genitales masculinos. Los asesinos fueron juzgados en California, estado que tiene leyes de aumento de pena para crímenes cometidos por razón de la identidad de género de la víctima. Sin embargo, la condena a tres de los acusados fue por asesinato y no por homicidio. Un tercero recibió condena por homicidio involuntario. El jurado consideró que el asesinato se produjo porque la situación se les salió de las manos y no en razón de la orientación sexual/identidad de género de la víctima; por eso no se sentenció con aumento de penas, es decir, no se reconoció el incidente como un crimen de odio. Véase, <http://www.trans->

el fin de marcar la diferencia y recuperar una "identidad heterosexual coherente" (Mason, G. 2001, p.3)

PERDER LAS "CREENCIALES MASCULINAS"⁸

Este aparte tiene como objetivo explorar las siguientes preguntas: ¿Por qué la transgresión de las normas (hetero)sexuales es simultáneamente objeto de gozo y de castigo?, ¿qué hace que la posibilidad de hacer pública una práctica sexual no-normativa genere gestos de violencia excluyente? ¿qué hace que la transgresión de la norma heterosexual sea especialmente vulnerable ante el prejuicio y la violencia? Antes de discutir estos puntos vale la pena hacer un breve excursu y precisar que los argumentos de este texto se dedican a pensar la violencia en contra de los hombres homosexuales. La violencia contra las lesbianas puede ser tan sólo parcialmente explicada por las aproximaciones aquí examinadas, a pesar del hecho de que tales aproximaciones se exhiben con frecuencia como discursos representativos de la violencia basada en prejuicio sexual en general.⁹

La violencia contra las personas transgeneristas tampoco está cubierta por estas reflexiones. En lo que concierne a la violencia por prejuicio sexual, considero que tanto las lesbianas como los transgeneristas sufren de grados más intensos de exclusión que los hombres homosexuales, aunque no del mismo modo. En el caso de la violencia contra lesbianas o personas percibidas como lesbianas, el investigador enfrenta, cuando no los omite, obstáculos en los métodos investigativos y en la recolección es-

taadística que impiden distinguir la violencia en contra de las lesbianas de la violencia en contra de las mujeres heterosexuales o de los hombres homosexuales (Herek, 2000). Aun así, también hay razones de tipo normativo que tienen que ver con que el deseo lésbico despierta ansiedad extrema y odio debido a que es percibido como una amenaza radical: las lesbianas "roban los placeres de la heterosexualidad" (Mason, 2001, p. 275) y así, amenazan "la forma en que la comunidad organiza su gozo" (Zizek, 1993, p.206; Mason, 2001, p. 275). El deseo lésbico bloquea la participación masculina en los actos del deseo, participación que sostiene el régimen político de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1993; Foucault, 1978; Wittig, 1992). Por eso puede decirse que los gestos violentos contra personas percibidas como lesbianas suelen apuntar a suprimir la diferencia y no a subordinarla, aunque la pornografía entre mujeres, hecha y dirigida a un público heterosexual, se podría pensar como un ejemplo del prejuicio histórico mencionado.

En el orden del uso excluyente de la violencia, Amnistía Internacional (2005) reporta el caso de una mujer en Zimbabwe autoidentificada como lesbiana cuyos padres ordenan su repetida violación hasta que quede embarazada para así "corregir" su orientación sexual. En otro caso del mismo informe se cuenta que "dos lesbianas de color reportaron que dos hombres en Brooklyn, N.Y., las siguieron, las acosaron y las golpearon mientras les gritaban: 'Voy a matarte, perra. No eres un hombre'" (Amnistía Internacional, 2005). Este incidente señala cómo la ansiedad frente a mujeres percibidas como lesbianas es, en cierto sentido, diferente aunque familiar al de la ansiedad frente a hombres percibidos como homosexuales. Ante las lesbianas el agresor no parece temer "volverse el otro (una mujer) sino experimentar miedo a ser desenmascarado como un impostor.¹⁰ Atacar a una lesbiana gritando "no eres un hombre" parece operar como un espejo de la incapacidad del agresor de asegurar su propia masculinidad excepto con referencia a lo que el piensa que la otra "no es". Tal operación pone de cabeza el sentido de su enunciado: cuando dice "no eres un hombre", también está diciendo "haces lo que los hombres hacen", en otras palabras, "tienes mujeres." Así el sentido oculto del enunciado del agresor parece ser "si TÚ tienes mujeres, YO NO soy un hombre" (Gómez, 2006b, p. 186-187).

Pocos ataques son tan brutales, repetidos y visibles como los perpetrados contra personas transgeneristas. Su especificidad viene dada porque los transgeneristas "encarnan", si puede decirse sin contradicción, la inde-

genderlawcenter.org/gwen/index.html, consultado el 25 de mayo del 2007; <http://www.sfgate.com>, artículo publicado el domingo 16 de mayo de 2004; http://en.wikipedia.org/wiki/Gwen_Araujo, página actualizada el 17 de abril de 2007. Otro caso similar es presentado por Arthur Dong en su excelente documental *Licensed to Kill*. David Feikema conoció a Larry Venzant el 19 de diciembre de 1993 y lo invitó a su casa con fines sexuales. Feikema confiesa que pensó que Venzant era biológicamente mujer y que se enfrascaron en una discusión sobre el tipo de relaciones sexuales que querían sostener. La discusión terminó en la pelea que condujo a Feikema a apuñalar a Venzant causándole la muerte. Después de darse cuenta de que Venzant era hombre, Feikema le cortó el pene y se lo insertó en la boca. Fue condenado a 21 años de cárcel, aunque declarado enfermo mental y llevado a una institución psiquiátrica con posibilidad de libertad condicional a partir de mayo del 2004. En el curso de una entrevista Feikema asegura que al cortar el pene "le estaba dando a Venzant lo que él quería, es decir, ser una mujer" (Dong, 1997) y enfatiza que el dictamen de su locura en el momento del crimen no fue unánime. La mayoría de sus interlocutores, asegura, al oír los pormenores de su caso suelen decirle que "hizo lo correcto", lo que cualquiera en su situación hubiera hecho.

⁸ Tomo prestada la expresión de Mason, G. 2001.

⁹ Los argumentos presentados a continuación se encuentran desarrollados en Gómez 2006b, Capítulo V.

¹⁰ Veremos en el argumento psicoanalítico en qué consiste el fraude.

terminación latente en toda sexualidad, la prueba viva de la innecesidad de los binarios (hombre-mujer /heterosexual-homosexual) que sostiene a la heterosexualidad como obligatoria y por lo tanto evidencian una radical contingencia de la hetero(sexualidad). La indeterminación del transgenerista angustia, al modo de lo ominoso en Freud, quien, citando a Schelling afirma que lo ominoso es “todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (1989, p. 225); también es aquello abyecto en Kristeva, quien lo nombra como “No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un ‘algo’ que no reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta.” (1988, p.9); o el concepto derrideano de lo indecible y cuyo rastro encontramos en la figura cinematográfica del zombie, lo que no está vivo ni tampoco muerto. Lo indecible amenaza, como el zombie, las certezas de lo determinado (Derrida, 1997; Collins, J. y Mayblin, B. 1996, pp. 16-23). Minar las condiciones de la determinación convierte a las personas transgeneristas en blanco paradigmático de violencia excluyente.

Volvamos ahora al asunto de la violencia por prejuicio sexual contra los hombres percibidos o que se identifican como homosexuales.

EL ARGUMENTO POLÍTICO

Según los imperativos e instituciones de la “heterosexualidad obligatoria,”¹¹ lo que es percibido como femenino, cualquier cosa que ello signifique, es lo que necesita en primera instancia mantenerse subordinado, disponible y dispuesto para ser apropiado: ¿qué pasa si un cuerpo masculino, constituido socialmente bajo la presunción del privilegio, renuncia o es apartado de él?

En su magnífico texto sobre género y violencia en los Estados Unidos, Angela Harris (2000) señala al menos tres elementos que pueden, de forma indirecta, iluminar esta pregunta: 1. La violencia de género no puede entenderse sola o exclusivamente como violencia de los hombres contra las mujeres. Dado que la mayoría de víctimas de la violencia son hombres, es importante revisar los fuertes sentimientos de atracción y repulsión que hay entre ellos (779-780). 2. La estructura de la identidad masculina es inestable, la masculinidad es más una idea que una realidad y su materialización encuentra en la violencia una posibilidad constante de afirmación y defensa (781): “La literatura sobre “masculinidades” sugiere que los hombres son desproporcionadamente violentos, en parte, porque

ser violento es una forma social reconocida de ser hombre” (782). 3. En el mundo anglosajón, dice Harris, (y me atrevería a decir que con sus variaciones en América Latina también) las identificaciones de género están marcadas además por condiciones de raza y clase social. Los privilegios de la masculinidad se juegan en combinación con las posiciones raciales, de clase y, agregaría, de orientación sexual e identidad de género -en caso de que no se use el “género” en un sentido amplio. Sin embargo, las jerarquías en que algunas masculinidades son subordinadas, no impide que desarrollen formas alternativas para probar su masculinidad (780). Todos los hombres, independiente de su estatus, experimentan la necesidad de probar a sus pares que no son mujeres, ni homosexuales, ni niños (Harris, 2000, p. 782; Badinter, 1990, pp. 83-117).

¿Qué nos lleva de la violencia de género a la homofobia? El sociólogo Michael S. Kimmel afirma que la homofobia de los hombres que se definen como heterosexuales en contra de hombres que se definen o son percibidos como homosexuales está relacionada con el miedo a ser mutilado de alguna forma: “el miedo implícito en la noción de homofobia es principalmente el *miedo de los hombres heterosexuales a ser catalogados como homosexuales por sus pares masculinos.*” (Kimmel, 1997, pp. 223-242; Herek, 2000, p.253. *Énfasis de la autora*).

La expresión ‘inversión de género’ refiere a forma en que se equiparan las sexualidades no-normativas con roles de género (invertidos) binarios y correspondientes. Aunque esta comparación ha sido dejada de lado correctamente por la medicina y la psicología, hay rastros de ella en el sistema de heterosexualidad obligatoria. Incluso hoy en día ser identificado como “homosexual” hace referencia no sólo a la propia sexualidad, sino también al rol o a la identidad de género. La homosexualidad masculina es percibida socialmente como un tipo de feminidad en el caso del homosexual percibido como femenino, o como una amenaza de feminización (miedo a la penetración) encarnada en el homosexual percibido como masculino. Por tanto, ser interpelado como homosexual implica ser blanco *tanto* de sexismo -el homosexual se hace merecedor del desprecio reservado a las mujeres porque éste podría ser hombre pero declina dicho privilegio *como* de homofobia -puesto que el homosexual es la encarnación viviente de que “cualquiera puede volverse homosexual y perder privilegios, especialmente ‘yo’”.

Por otra parte, la atracción-repulsión del homófobo hacia el sujeto homosexual puede surgir del hecho de no ser partícipe del misterioso goce en el que un amo domina

11 *Supra* nota 3.

a otro amo. La interdicción a dicho goce produce envidia en el sentido en que Melanie Klein la define como la compulsión a destruir la fuente del gozo que uno no puede tener. La implicación más compleja de la noción kleiniana de envidia sugiere que el agresor no tiene que esperar a que se haga público su deseo para hacer un uso excluyente de la violencia. El homofóbico, lleno de conflictos, destruiría el objeto ilegal de su deseo por pura envidia.¹²

Ahora bien, en sus famosos reportes sobre la sexualidad masculina (1948) y femenina (1953) en Estados Unidos, el sexólogo Alfred Kinsey no encontró diferencias significativas entre el comportamiento y las experiencias homosexuales y heterosexuales. Más bien, los reportes sugirieron que existe un *continuum* entre homosexualidad y heterosexualidad: muchos heterosexuales experimentan atracción por personas de su mismo sexo y un considerable número de hombres homosexuales y de lesbianas han tenido experiencias heterosexuales (Reportes Kinsey citados por Herek, 2000, p. 253). Es precisamente esta mezcla entre el predominio de la experiencia a lo largo del *continuum* y la estigmatización pública de la homosexualidad lo que alimenta los altos niveles de ansiedad ante lo que Iris Young llama la porosidad de los límites (1990, p. 146) y que se manifiesta como necesidad de exteriorizar la diferencia. La exteriorización de la diferencia (sexual) se materializa, con frecuencia, en hostilidad, disgusto y violencia hacia las sexualidades no-normativas. Young afirma que en años recientes estas sexualidades se han vuelto indiferenciables de las heterosexualidades (con excepción de la escogencia de compañeros sexuales):

La homosexualidad se ha vuelto, de forma creciente, des-objetificada; no hay características específicas, ni

¹² Es importante comentar que, a diferencia de los celos, la envidia consiste en el impulso tendiente a destruir aquello que el sujeto no puede poseer. En los celos el sujeto quiere lo que el otro tiene (Klein, 1975). “Una distinción debe ser trazada entre envidia, celos y avaricia. La envidia es el colérico sentimiento de que otra persona posee y disfruta algo deseable –el impulso envidioso es el de tomarlo o dañarlo. Más aún, la envidia implica la relación del sujeto solamente con una persona y data de la primera relación exclusiva con la madre. Los celos se basan en la envidia, pero implican una relación hacia, al menos, dos personas; tienen que ver principalmente con el amor que el sujeto considera como su derecho y que ha sido robado o está en peligro de ser robado, por su rival. En la concepción cotidiana de los celos, un hombre o una mujer siente que la persona amada le ha sido arrebatada por otra persona. La avaricia es un ansia impetuosa e insaciable, que excede aquello que el sujeto necesita y lo que el objeto es capaz y está deseoso de dar (1975, p. 181).” Agradezco a Paola Bohórquez por esta referencia. En un tono más político, insisto en la instrumentalidad de la ‘homosexualidad’ como el elemento relacional y confirmatorio de las identidades heterosexuales. Puesto que la heterosexualidad es la norma, la homosexualidad sirve a la oposición binaria jerárquica como ‘otro’.

físicas ni genéticas, ningún elemento mental o moral, que distinga a los homosexuales de los heterosexuales. Por consiguiente, se ha vuelto cada vez más difícil afirmar cualquier diferencia entre homosexuales y heterosexuales, con la excepción de la escogencia de los compañeros sexuales. La homofobia es uno de los miedos más profundos hacia la diferencia, precisamente porque el límite entre gay y heterosexual es construido como el más permeable; virtualmente cualquiera puede volverse gay, especialmente yo, por lo que la única manera de defender mi identidad es la de mostrar un disgusto irracional. Así, podemos entender por qué la gente que ha eliminado medianamente con éxito los síntomas de racismo y sexismo, sin embargo, frecuentemente muestra una profunda homofobia (Young, 1990, p. 146).

Aunque estoy de acuerdo con el punto central de la aseveración de Young, sostengo que la homofobia está íntimamente ligada al sexismo; aún más, entiendo que la ‘heterosexualidad obligatoria’ refiere, precisamente, al *continuum* entre sexismo y homofobia. El desprecio por lo que se considera femenino (sexismo) tiene un objetivo notablemente perturbador en los hombres percibidos como homosexuales por cuanto aparecen declinando los privilegios de la masculinidad y haciendo evidente que cualquiera puede perderlos. Esta percepción suele generar en el homofóbico, que se siente atraído y repelido por su objeto, la necesidad de marcar de forma violenta las diferencias articulando su ansiedad así: “porque me atraes o porque tal vez incluso podría querer ser como tú, necesito afirmar mi total diferencia con respecto a tí con el fin de mantener mi sentido de mí mismo y mi privilegio”. De esta forma, el gesto violento cometido por un hombre que se define heterosexual contra el hombre percibido como homosexual sirve al agresor para marcar la diferencia, le posibilita la afirmación de su “identidad cohesiva heterosexual” y la validación de sus “credenciales masculinas” (Mason, 2001, p. 268; Harry, 1990). En tal gesto, el fin deja de mantener al otro en un lugar de subordinación y se convierte en un gesto de violencia excluyente dirigida a liquidar al otro, a suprimir la amenaza. Sin embargo, es paradójico, como lo vimos en el caso de LCP, que el gesto violento que se emplea para borrar al otro sea el que simultáneamente posibilita el retorno de la característica que se pretendía hacer desaparecer. Fue el ataque, y en este caso el asesinato de JAG, el que reveló las prácticas homosexuales entre ambos individuos y, así, marcó a LCP con las “características” que éste pretendía dejar ocultas.

La configuración política de un régimen que discrimina a las sexualidades no-normativas se afianza en mantener secreto y subordinado el “amor prohibido”. Algunas perspectivas psicoanalíticas pueden resultar útiles para nuestro entendimiento de cómo y por qué este régimen produce sujetos

homofóbicos y cómo la homofobia se convierte en violencia excluyente.

EL ARGUMENTO PSICOANALÍTICO

En la literatura psicoanalítica¹³, la noción de “síntoma” se refiere al residuo de un proceso de represión y a un compromiso entre el deseo y la resistencia (Freud, 1989). En el proceso de represión, el sujeto suprime de la conciencia las representaciones de su deseo, tales como imágenes, pensamientos o recuerdos. La represión tiene lugar cuando la satisfacción de ese deseo, que en sí puede parecer placentera, resulta peligrosa en relación con las prohibiciones externas (Laplanche y Pontalis, 1981, p. 375). El síntoma es el fracaso de dicha represión, es lo que permanece del deseo después de la represión. Por consiguiente, la formación del síntoma (tanto el proceso como su resultado) implica el retorno de lo reprimido. En otras palabras, los elementos que nunca fueron completamente aniquilados a través de la represión vuelven a surgir en la conciencia de forma distorsionada.

Utilizo la noción psicoanalítica freudiana de ‘síntoma’ como una herramienta heurística para revelar un conflicto y en tanto traza de una tensión social.¹⁴ A nivel individual, la homofobia es un síntoma en el sentido en que el sujeto es afectado por un deseo sexual cuya satisfacción promete placer, y al mismo tiempo, cuya satisfacción produce alarma y una fuerte sensación de peligro originada en las demandas externas; por ejemplo, las prohibiciones sociales. Como la estructura de la psique exige que una meta socialmente aceptable reemplace a un deseo frustrado (Freud, 1980, pp. 22-23), el sujeto debe negociar *un balance entre la satisfacción del deseo y la prevención del peligro*. Por medio de la represión, el inconsciente transforma el deseo original en ‘algo’ que es

percibido de forma distorsionada por la conciencia. De esta manera el sujeto no sospecha que su representación o actitud (síntoma) consciente surge gracias a la tensión entre el deseo original y la resistencia que se le opone. El síntoma es siempre el resultado de una falla parcial en la represión psíquica.

Un punto más importante y extenso acerca de la relación entre el individuo y la sociedad es que *la articulación del síntoma es siempre el trabajo de un orden social específico*. A nivel individual, el síntoma es producido o reforzado por la repetida exposición del sujeto a su ambiente social, en el que hay prohibiciones sexuales explícitas o implícitas. El síntoma revela, de forma velada, la “verdad” de aquellas interdicciones.

Las críticas feministas de la teoría psicoanalítica laciana, desarrolladas por Monique Wittig (1992) y Gayle Rubin (1975), son de particular utilidad en este punto. Ambas autoras enfatizan la fundación del psicoanálisis en un contexto de heterosexualidad obligatoria y arguyen que aunque la heterosexualidad ha sido naturalizada por siglos, arreglos sociales alternativos son posibles. Mientras que Wittig busca desacreditar, en gran parte, al psicoanálisis, en contraste, Rubin afirma que dicha teoría puede servir como herramienta para el análisis feminista.

Una de las contribuciones fundamentales de Wittig a los debates feministas sobre el psicoanálisis es la aseveración según la cual la homosexualidad –y no el incesto– constituye la mayor prohibición de la sociedad moderna (Wittig, 1980, p. 28). Según Freud, podría decirse que tanto la homosexualidad reprimida como el incesto fundan el pacto social.¹⁵ Eso no significa que Wittig esté completamente errada cuando afirma que la constitución psicoanalítica del sujeto exige relaciones sociales marcadas por la oposición binaria de los

13 El hecho de referirse a la ‘literatura psicoanalítica’ es siempre una sobre-generalización, debido a que el psicoanálisis comprende muchas perspectivas y aproximaciones teóricas. Para los propósitos de mi argumento, voy de la mano de algunos autores que han revisado críticamente y desde una perspectiva no-técnica aportes del psicoanálisis a la reflexión sobre las sexualidades no-normativas; en particular sigo aquéllos argumentos que me ayudan a aclarar el problema de la violencia por homofobia. Para ello empleo varios términos psicoanalíticos freudianos y lacanianos en ocasiones a partir de las fuentes primarias, en ocasiones con apoyo del clásico diccionario de psicoanálisis de Jean Laplanche and J.B. Pontalis (1981). Así mismo, estoy en deuda con el trabajo de Donald Moss (1992) y de Elizabeth Young-Bruehl (1996) los cuales han sido fundamentales en la revisión específica de la “homofobia”.

14 El carácter social del síntoma es tratado de forma extensa por Slavoj Žižek en muchos de sus libros. Un ejemplo memorable es su artículo “How did Marx invent the Symptom?” (1989) sobre el síntoma en relación con el fetichismo de la mercancía de Marx. En este texto nos dice refiriéndose al paso del feudalismo al capitalismo, “El síntoma, el lugar de la aparición de la verdad de las relaciones sociales...” (26).

15 Para Freud, el incesto es el tabú que dio origen a la sociedad (1988) aunque éste refiere al deseo pasivo de los hermanos por el padre, es decir a la homosexualidad reprimida. Así, “el vínculo social se funda como un vínculo religioso, los hermanos se niegan entre sí las mujeres, las reglas de intercambio exogámico son elaboradas. Los hermanos, que se han vuelto seres sociales, deniegan lo femenino, renuncian a ello. Este femenino es el femenino de las mujeres como objetos sexuales, pero también el femenino de los hermanos, en el sentido de su deseo pasivo por el padre, de su amor y fascinación con el padre. Freud afirma que es esta homosexualidad reprimida lo que provee la base para el contrato social: culpa y homosexualidad reprimida; uno sintetiza lo que lo mantiene en el nombre del padre” (Kristeva, 2000, p. 13). Según Levi-Strauss (1969), el incesto y el intercambio de mujeres son constitutivos de la vida social. La lectura que Lacan hace de Levi-Strauss reafirma la noción de que el sujeto es el producto de estructuras de parentesco de un orden simbólico que es heterosexual desde siempre (Rubin, 1975; Butler, 2002).

sexos,¹⁶ y que el psicoanálisis es parte fundamental de un conjunto de disciplinas y teorías que naturalizan (debido a la culpa y la homosexualidad reprimida) las relaciones heterosexuales. Por ejemplo, el psicoanálisis naturaliza la heterosexualidad con la teoría del complejo de Edipo, así como “poetiza acerca del carácter obligatorio del ‘serás-heterosexual o-no-serás’” (Wittig, 1980, p. 28). En este sentido, la coherencia interna del sujeto y la sociedad dependen de un orden (simbólico) específico, constituido a través de “las obligaciones impuestas por el coito heterosexual y las instituciones derivadas de éste”. Cualquier otro arreglo “no tiene ningún sentido” o “hace que la construcción de significado sea imposible” (Wittig, 1980, p. 28). Debido a que el complejo de Edipo implica en principio (pero no exclusivamente) relaciones incestuosas entre “hombre” y “mujer”, el incesto permanece dentro del dominio del sentido. En contraste, según Wittig, la homosexualidad existe más allá del dominio del sentido o en los límites mismos de la significación; dicho de otro modo, del éxito de su represión dependen la significación y la permanencia del sistema heterosexual.

Como Wittig, Rubin concibe la teoría psicoanalítica como una construcción basada en la heterosexualidad obligatoria aunque resalta su carácter de herramienta potencialmente emancipatoria para las feministas y para las sexualidades no-normativas. Rubin considera útil la teoría psicoanalítica en dos aspectos: en primer lugar, en el potencial para explicar cómo las mujeres interiorizan la subordinación al entrar en contacto “con las reglas y regulaciones sexuales de las sociedades en que nacieron” (1975, p. 183). En segundo lugar, reconoce la importancia de afirmar que la sexualidad humana siempre estará sujeta a prohibiciones y en oposición a la teoría psicoanalítica argumenta que los mecanismos que restringen nuestra indomada sexualidad *no tienen que darse* –aunque permanezcan como tales- separados de un proceso consciente, ni tampoco tienen que ser una repetición de formas u organizaciones arcaicas de parentesco que han perdido su función aunque sobrevivan bajo la égida de la heterosexualidad obligatoria (1975, pp. 198-199).

Rubin interpreta la teoría psicoanalítica (y las teorías freudianas y lacanianas en particular) como la descripción de la ‘culturalización’ de la sexualidad biológica del individuo.

16 Por ejemplo, según Lacan, el orden simbólico es el dador de identidad y es “representado” en el Nombre-del-Padre. *Es en (el) Nombre-del-Padre que el sujeto es posible*. Cuando el niño identifica al padre con la figura de la Ley, el o ella es introducido en el orden del lenguaje (Salecl, 1994, pp. 99-100). Esto implica una ruptura del nexo imaginario con la madre y el o ella aparecen confrontados con la idea de la autoridad. Así, la construcción de la identidad del sujeto implica su acceso (o no-acceso) al orden simbólico. El padre (metáfora paterna) atrae al sujeto hacia el orden simbólico o hacia el mundo de los significantes.

Dicha culturalización, sin embargo, está marcada por una innecesaria e invasiva heterosexualidad obligatoria (1975, p. 159). Así, Rubin encuentra que la teoría psicoanalítica es útil para entender los imperativos de lo que ella denomina “el sistema sexo-género” por medio del cual se organiza la sexualidad humana. En dicho sistema los sexos se encuentran divididos y deformados y los niños, originalmente andróginos y bisexuales, se vuelven “niños” y “niñas” (1975, p. 159; Althusser, 1994, p. 132). Este sistema surgió de la necesidad (económica y política) de organizar el parentesco como sistema de propiedad sexual de los hombres sobre las mujeres y está simbolizado por la posesión o la falta de falo (Rubin 1975, p. 181).

Con el fin de entender la importancia del análisis de Rubin es necesario resumir brevemente los argumentos de Freud y Lacan en torno al falo. A pesar de los desacuerdos entre sus diversos intérpretes, tal parece ser que Freud nunca hizo una distinción tajante entre el pene (el órgano masculino corporal) y el falo (término que designa el valor simbólico del pene, de la autoridad y del control sobre la producción cultural del sentido). Según Freud, “el infante (masculino o femenino) encara dos opciones: tener un pene/falo o ser castrado”. Así, la organización del ‘falo’ se aplica a ambos sexos y está relacionada con los complejos de Edipo y de castración. El conflicto entre tener falo o ser castrado “no es visto como algo que comprende dos realidades anatómicas diferentes (pene y vagina), sino, más bien, como *la presencia o ausencia* de una de dichas realidades: la del pene/falo” (Laplanche y Pontalis, 1981, p. 136). En la teoría de Freud el órgano masculino es revestido con fuerza simbólica en tanto *determina la clasificación de los seres humanos* –en “hombres” o “mujeres”– y en tanto *crea* la “asunción de su propio sexo por parte del sujeto” (Laplanche y Pontalis, 1981, p. 136; Rubin, 1975, pp. 190-191).

Para Lacan, en contraste, el falo carece de referencia anatómica. El falo no es el pene y aún así las personas generalmente actúan como si ambos fueran uno y el mismo. En el orden simbólico falocéntrico, la mujer es considerada como castrada.¹⁷ Incluso si la identificación entre el falo y el pene es ilusoria, la posesión del pene se torna en el rasgo definitorio de ambos sexos. El mismo Lacan aceptaba que, “aunque ficticia, la ecuación entre ambos es constitutiva del deseo humano y del orden simbólico” (Grosz, 1990, p. 116). En

17 Es posible complejizar el significado de esta afirmación en Lacan si se recurre a la noción de la sexualidad femenina como “notodo” y en fuga de la lógica fálica. Sin embargo, en este texto me interesa resaltar el falo como significante del sentido de la cultura, “en el nombre del padre” y sus efectos en la construcción de la masculinidad heterosexual. Agradezco a uno de los lectores por referirme a este asunto de indudable interés para futuros desarrollos del argumento.

este sentido lo femenino aparece siempre como un receptáculo de sentido asignado por los 'dueños' del falo.

Así, el falo, incluso si no corresponde con el órgano biológico masculino, simboliza el poder mediante el cual la cultura ha revestido a la masculinidad con un privilegio y un estatus superior. En tanto el falo y el pene son simbólicamente colapsados en una sola entidad, aquellos que poseen el falo dominan los espacios del intercambio simbólico, y la masculinidad es construida como dominante. Siguiendo a Rubin podemos ver que en una sociedad de heterosexualidad obligatoria, la "posesión" del falo, aunque simbólica, tiene consecuencias instrumentales. El falo le otorga a los hombres:

(...) derechos sobre las mujeres que éstas no tienen sobre sí mismas. (...). [El falo] es donde nosotras [las mujeres] no estamos. En este sentido, el falo es más que un rasgo que distingue a los sexos: es la incorporación del estatus masculino, al cual los hombres acceden, y dentro del cual ciertos derechos son inherentes – entre éstos, el derecho a una mujer. Es una expresión de la transmisión del dominio masculino (Rubin, 1975, pp. 191-192).

Para resumir, en una sociedad de heterosexualidad obligatoria el falo representa el órgano genital, el objeto del deseo, un objeto relacional (a través del cual los 'dueños' poseen eróticamente 'a aquellas que carecen de éste'), y el estatus simbólico de aquellos que creen que lo tienen.

En consecuencia, en una sociedad falocéntrica la homosexualidad (particularmente la homosexualidad masculina) encarna el peligro de la pérdida del estatus dominante de masculinidad, el peligro de ser simbólicamente castrado o de ser (penetrado) como una mujer. En otras palabras, la homosexualidad masculina representa la pérdida del objeto de deseo prometido, en donde dicho objeto no es la mujer o la madre, sino, más bien, y sobre todo, la posesión misma del falo, del significante de todos los significantes, de la fuente que articula el sentido (hetero)social.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre la pérdida de privilegios y la homofobia? Por una parte, la *homofobia* es similar a otras fobias. Como Donald Moss asevera, todas las fobias (sean homofóbicas, misóginas o racistas), operan reforzando los límites y las distancias entre el 'yo' y el elemento que es percibido como peligroso (Moss, 1991, pp. 282-283). La homofobia, así, se ajusta a esta fóbica primera persona del singular. Por otra parte, la transformación de las fobias en prejuicios requiere, como Moss también ha demostrado, la transición de la primera persona del singular a la primera persona del plural; o del síntoma del individuo al síntoma social. Esta transición exige tres pasos: en primer lugar, el

intento por mantener a raya el elemento percibido como peligroso (estrictamente hablando, este es el elemento fóbico); en segundo lugar, el agrupamiento identificatorio de sujetos amenazados de forma similar; y, en tercer lugar, la transformación del miedo en odio (pp. 282-283).

El miedo homofóbico surge de la ansiedad por la posible pérdida de privilegios. Los privilegios en juego son los inscritos o imaginados para los sistemas de heterosexualidad obligatoria, y el miedo, en términos psicoanalíticos, es miedo ante la potencial pérdida del falo en todos o cada uno de sus registros.

La homofobia puede ser considerada como un síntoma individual porque representa un deseo sexual que ha sido reprimido por prohibiciones externas pero que ha retornado a la conciencia de forma distorsionada. En este sentido, la homofobia es una "respuesta no sexual a un peligro que en sí era explícitamente sexual" (p. 282). No obstante, el sujeto no puede detectar el carácter sexual de su síntoma porque el deseo ha sufrido una distorsión.

Como ya lo he mencionado, mi interés en el síntoma individual se debe a que éste constituye un medio para rastrear las vicisitudes del síntoma social. El sujeto amenazado encuentra legitimidad en alinearse con representantes de (algún tipo de) ley y orden.¹⁸ Existe, en la mente prejuiciosa, sólo una forma inmutable de hacer lo correcto, una forma en la que "yo y la gente como yo" defienden un orden pre-existente y evitan pensar en la naturaleza contingente de dicho orden (p.282). Para la persona homofóbica, el posible trastorno del orden representa la conciencia del carácter contingente de la supremacía fálica y, en consecuencia, la pérdida potencial de sus privilegios (p. 283). El miedo hacia el objeto amenazante se transforma en odio. En palabras de Freud:

Si el objeto es una fuente de sentimientos desagradables, existe un afán que procura aumentar la distancia entre el objeto y el ego, y repetir, con relación al objeto, el intento original de huir del mundo exterior con su multiplicidad de estímulos. Sentimos la 'repul-

18 La ley y el orden no siempre representan instituciones ya existentes (familia, sistema legal, matrimonio heterosexual, etcétera), aunque la mayoría del tiempo el prejuicio social se alimenta y reproduce en ellas. Con fines de "odiar en la primera persona del plural" (Moss 1991;1992), la ley y el orden también pueden estar representados, como es el caso en muchos grupos de supremacía blanca o cultos religiosos, por un sistema de creencias fundamentado en interpretaciones específicas de la ley como divina o natural y en argumentos defensivos que buscan conservar las viejas estructuras de poder y dominación. Véase, por ejemplo, la formación de muchos grupos de supremacía blanca como organizaciones en contra del gobierno, e, incluso, en contra de la cristiandad en Kreger (2003).

sión' del objeto, y lo odiamos; este odio puede luego ser intensificado hasta el punto de volverse una *inclinación agresiva* contra del objeto – una intención de destruirlo (Freud, 1915, p. 15 citado en Moss, 1992, p. 283).

En la empresa de mantener a raya al 'otro' peligroso, o de destruirlo, el 'yo' consigue transformarse en un 'nosotros'. De esta forma, "la pluralización parece ofrecer un refugio" (Moss, 1992, p. 287). Puesto que esta descripción es aplicable a todos los prejuicios, uno podría preguntarse: ¿en qué sentido es la homofobia diferente a los demás prejuicios? o ¿qué elemento particular de la homofobia exige no simplemente mantener al 'otro' a raya (como en el caso de las prácticas discriminatorias) sino la urgencia de destruirlo (como en el caso de las prácticas excluyentes)?

Iris Young ha señalado que los límites entre los géneros y las razas son relativamente visibles y claros, pero que los límites entre las sexualidades son menos definidos, menos visibles y bastante flexibles y porosos. Esta ambigüedad hace que las sexualidades no-normativas sean "un paradigma de la ansiedad por los límites." (1990, p. 146).

Introduce la noción de Rich de 'heterosexualidad obligatoria' como un régimen político y lo conecté con elementos de la teoría psicoanalítica, en parte para demostrar cómo esta última ve la ansiedad frente a las porosas fronteras sexuales *como un conflicto*. La homofobia es, en palabras de Moss, una "acentuación ansiosa de límites, y una identificación ansiosa con el objeto". La homofobia atraviesa al ego *en la forma de un conflicto*. Este conflicto implica "la necesidad de límites, simultáneamente porosos y definidos" o la necesidad simultánea de identificarse y des-identificarse con el objeto amenazante (Moss, 1992, p. 283). Esta lógica conflictiva de la homofobia puede tomar prestado el lenguaje del complejo de Edipo y expresarse en estos términos: "Así –como el padre- debes ser... Así –como el padre- no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado" (Freud, 1984, p. 27). "Sé como ese objeto [los hombres]; no lo ames. Ama a este otro [las mujeres]; pero no seas como él" (Moss, 1992, p. 288).

El complejo de Edipo es una narrativa de conflicto que surge como una *oposición* entre la identificación y la selección de objetos (sexuales). Sin embargo, sabemos que para la teoría psicoanalítica las identificaciones son siempre una forma de selección de objetos (de deseo). El psicoanálisis permite describir las consecuencias de las prohibiciones sociales así: el momento identificatorio del 'sé como él' (el hombre que tu padre es) y el momento des-identificatorio 'no seas como él' (tu padre como amante de tu madre) entran en conflicto con el momento de la selección de objeto: 'sé como él' pero

'no lo ames', solamente identificate con él (como el amante) y con todos los otros que son "como él" (hombres). Ama sólo a "aquellos que no son como él (las mujeres) con la excepción de la que él ama –tu madre." Esta narrativa *presupone el carácter heterosexual originario de la interdicción primaria* (o, mínimamente, la oposición binaria de los sexos) y enmarca a la homosexualidad (junto con el incesto) como interdicción fundamental de la cultura.

Lo que las interdicciones culturales *explícitamente articulan* es el tabú del incesto, lo que dichas interdicciones culturales *no articulan explícitamente* es la ausencia de un fundamento heterosexual en el origen de la cultura, o un vínculo homosexual primario reprimido. La fundación heterosexual de la cultura es un *valor* articulado como un *hecho*, la prohibición-represión de la homosexualidad original siempre está latente y amenazante, la *Ley* que la omite, que no la nombra, tiene que hacerse rotunda, aparecer como absoluta. La permanencia de la *Ley* que sostiene el orden heterosexual sólo es posible a través de la repetición ansiosa de su necesidad, del ocultamiento de su contingencia, de la violencia de la interpretación (Derrida, 1992) de la heterosexualidad como "la norma".

Judith Butler explica esta naturalización a partir de las nociones psicoanalíticas de duelo y melancolía (2001). La 'heterosexualidad obligatoria' se funda en la ley paterna que hace de la identidad de género (entre las posiciones masculinas y femeninas) algo "fijo y fantasmático"¹⁹ (100). Si eso es así, entonces "la *Ley* [a prohibición del incesto heterosexual y la represión de la homosexualidad] no es determinista y (...) tal vez no sea una sola" (101). Si lo que funda la cultura es la *Ley*, y tal *Ley* resulta no ser única ni absoluta, lo que resta es mostrar a qué costos *se impone como si lo fuera*.

Los imperativos de la *Ley* obligan al sujeto a desconocer (excluir) las divergencias y disidencias de sus identificaciones no-heterosexuales. Pero el objeto y el objetivo del deseo en ningún caso desaparecen del psiquismo, entonces tienen que buscar modos permitidos de mantenerse. Los desplazamientos que sufren el objeto y el objetivo del deseo (heterosexual/homosexual) se deciden en situaciones de duelo o de melancolía. El duelo por la pérdida de objeto, por ejemplo, en el incesto heterosexual (102), es un *proceso* que se logra a través de la introyección²⁰ del objeto perdido y, por lo tanto, del reconocimiento de la pérdida: "El desplazamiento exitoso de la libido respecto del objeto perdido se logra mediante

19 Lo fantasmático tiene que ver con formaciones imaginarias (Laplanche y Pontalis, 1981, 138-139).

20 En la introyección el sujeto "hace pasar en forma fantaseada, del 'afuera' al 'adentro' objetos y cualidades inherentes a estos objetos" (Laplanche y Pontalis, 1981: 205).

la formación de *palabras* que significan y a la vez desplazan ese objeto; este desplazamiento respecto del objeto original es una actividad esencialmente metafórica en que las palabras “figuran” la ausencia y la sobrepasan.” (Butler, 2001, 101; Abraham & Torok, 1980, 3-16 citados por Butler, 2001, 101).

La melancolía, por su parte, sufrida por el sujeto ante la pérdida del objeto y el objetivo de su deseo (por ejemplo en la interdicción del vínculo homosexual primario) resulta de la conservación de lo perdido a través de la “incorporación”; esto es, de la fantasía de que un objeto se introduce o guarda dentro o sobre el cuerpo. La fantasía melancólica de la incorporación es un “estado de afiliación no reconocido o suspendido en que el objeto se mantiene “mágicamente” en el cuerpo de alguna manera” (2001, 101).

Así, el vínculo homosexual primario se queda en el sujeto en forma melancólica, como una pérdida de objeto y objetivo (del deseo homosexual) que *ni se siente ni se reconoce como tal*: “no sólo se pierde el objeto sino que se niega totalmente el deseo, de modo que “nunca perdí a esa persona y nunca amé a esa persona y, de hecho, nunca sentí para nada ese tipo de amor.” La preservación melancólica de ese amor se salvaguarda con mucho mayor seguridad mediante la trayectoria totalizadora de la negación.”(102)

Con esta distinción Butler señala que la identidad de género (heterosexual)²¹ es una estructura melancólica en el sujeto no sólo porque pierde su objeto (el padre y los que son como él) y su objetivo (niega totalmente su deseo homosexual) sino porque no sabe que los perdió. Aún más, esa ‘ignorancia’ es reforzada en una “trayectoria totalizadora de la negación.” Esta estructura de negación opera preservando, ‘incorporando’, una identidad de género opuesta a aquélla que se ha perdido: “En otras palabras, la homosexualidad masculina no reconocida culmina en una masculinidad intensificada o consolidada, la cual mantiene lo femenino como lo impensable e inabarcable” (103).

La naturalización de la heterosexualidad se construye en la negación del vínculo homosexual primario y la incorporación y “cultivo de una masculinidad intensificada o consolidada”. Sin embargo, una naturalización es siempre una naturaliza-

21 “Un homosexual para quien sea impensable el deseo heterosexual bien puede mantener esa heterosexualidad mediante una estructura de incorporación melancólica, una identificación y encarnación del amor que ni se reconoce ni produce aflicción. Pero aquí queda claro que la negación heterosexual a reconocer el vínculo homosexual primario se impone culturalmente por una prohibición de la homosexualidad que de ninguna manera tiene paralelo en el caso del homosexual melancólico” (Butler 2001, 103).

ción y por necesaria y absoluta que parezca no puede ‘dejar de temer’ el retorno de lo reprimido. El temor ante semejante amenaza, ante el miedo a lo inabarcable, hace que el sujeto (y la cultura) busque modos de mantener la fantasía de la heterosexualidad como la norma.

Estos modos de mantener tal fantasía como norma no son ajenos a la cuestión sobre por qué y cómo la construcción del sujeto homofóbico envuelve la des-identificación y la identificación con el objeto de deseo prohibido. En la lógica de la homofobia, el sujeto se (des)identifica con el objeto prohibido tomando distancia del mismo. El sujeto, además, se alinea con los representantes de la ley y el orden (la religión, la tradición moral, pandillas y cultos, etc.) para lograr protección y justificación. Aun así pronto se da cuenta de que algunas personas viven ‘fuera’ del orden y este “vivir de otra manera” evidencia la contingencia de su “forma de vivir” de su “sistema de seguridad”. El sujeto también se da cuenta de que con la contingencia llega la amenaza de perder lo que él o ella (y otros u otras como él o ella) atesoran y creen merecer (Moss, 1992, pp. 284-287).

De todas formas la (des)identificación también implica un momento identificatorio. El sujeto homofóbico se da cuenta de que el homosexual ha tenido pero ha perdido lo que él mismo atesora al máximo: los privilegios del orden fálico. Si los homosexuales han perdido dichos privilegios es posible que “yo/nosotros” pueda/podamos llegar a perderlos también. Los hombres homosexuales son, en este sentido, ‘ángeles caídos’ y deben ser castigados por dicha pérdida (caída) y también por ser, como Moss explica, la encarnación de lo que recuerda a los ‘dueños del falo’²² su posible pérdida:

[Los homosexuales] no tienen el derecho a carecer de lo que yo, nosotros, queremos tener. No tienen el derecho a que nos identifiquemos con ellos y, por consiguiente, a recordarnos que lo que tenemos también lo queremos; esto es, que tener y querer son las dos caras de una forma excesivamente volátil (p. 285).

CONCLUSIÓN

Estas reflexiones sobre heterosexualidad obligatoria y homofobia no están lejos de lo que en términos lacanianos se llama la violencia de hacer público lo secreto. En la teoría psicoanalítica el sistema heterosexual de privilegios es una suerte

22 Como se mencionó anteriormente, en la teoría lacanianiana, nadie “posee el falo”. Sin embargo, aunque ilusorio, el falo tiene una influencia decisiva en la producción del orden simbólico, en la construcción social de la autoridad y, más importante, en la producción social del sentido.

de mascarada en torno a la cual yace un secreto: creer que los hombres poseen el falo. Es sobre esta suerte de mascarada sobre la que se construye el orden simbólico. La noción de que los hombres poseen el falo es, antes que otra cosa, una *mentira* que necesita ser encubierta y permanecer en oculta. Este infortunio masculino de estar (simbólicamente) castrado y sin embargo, obligado a actuar como si no se estuviera, crea la necesidad de formar y mantener un orden social y simbólico que “comparta la mentira, [convirtiéndola en] un lazo incomparablemente más efectivo para [el] grupo que la misma verdad” (Zizek 1994, p. 58).

Así, el proceso de identificación y (des)identificación con el objeto de deseo prohibido que caracteriza a la homofobia opera por medio de la vinculación de un grupo –o pluralidad– en torno a la mentira de que los hombres poseen el falo. Aquí yace de nuevo la paradoja: en la formación del síntoma, el agresor exterioriza el odio con el fin de ocultar la mentira y al hacer esto él/ellos también satisface(n) el deseo opuesto, el deseo que está(n) tratando de evitar. En ciertas expresiones extremas de odio este deseo antagónico atraviesa al grupo entero o al sistema defensivo del individuo. Este proceso es similar a lo que le sucede a una persona obsesionada con la limpieza que termina dedicando su vida a la remoción del polvo y la mugre (Laplanche and Pontalis, 1981, p. 163).

Tal paradoja nos remite, entonces, a la producción del ‘otro’ por medio del uso excluyente de la violencia. A través del gesto violento el sujeto homofóbico trata de ajustar sus “creenciales masculinas” inscribiéndose también en la misma identidad que quiere destruir. El gesto violento homofóbico quiere marcar el límite más claro y diáfano, el límite menos ambiguo de todos: la exclusión, sin embargo, el objeto de su agresión (en este caso la identidad homosexual real o percibida) se resiste a la aniquilación total (con la complicidad del agresor), y retorna como una confirmación renovada de la presencia de la interdicción.²³ El objeto de la agresión es construido como “homosexual” por medio del mismo acto que se proponía eliminarlo. Puesto de otra manera:

La persona homofóbica se enamora negativamente de la homosexualidad – la des-identificación es una simple vicisitud del amor, todo se preserva, excepto

23 Para una comparación entre la producción de identidades por medio de los diferentes usos de la violencia, véase Gómez (2006a, pp. 19-55) y (2004, p. 160, 179-181). En 2004 argumento que el asesinato –en mayo de 2003– de Sakia Gunn, una joven negra lesbiana de clase trabajadora, es un buen ejemplo de cómo Sakia –debido a su raza, género y clase– estaba siempre ocupando –a priori al gesto violento– el lugar del “otro” inferior. La producción social de su identidad como “lesbiana”, en cambio, es el resultado del uso excluyente de la violencia.

que con valencia invertida... La única forma permisible para amar al objeto prohibido es por medio de la (des)identificación con él (Moss, 1992, pp. 287-288).

REFERENCIAS

1. Abraham, N. & Torok, M. (1980), “Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia” en *Psychoanalysis in France*, Serge Lebovici y Daniel Widlocher editores, New York: International University Press.
2. Althusser, L. (1994), “Ideological State Apparatuses” en Slavoj Zizek (Ed.) *Mapping Ideology*. New York: Verso.
3. Amnistía Internacional (2005). *Stonewalled: Police Abuse and Misconduct Against Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender People in the United States*. Amnesty International Publications. 2005. [cited December 2005] <http://web.amnesty.org/library/index/eng-amr511222005>. AI Index: AMR 51/122/2005 22 September 2005
4. Badinter, E. (1990). *X,Y La identidad masculina*. Bogotá: Editorial Norma.
5. Bourcier, M-H. (2001) *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des saviors*. Paris: Éditions Balland.
6. Butler, J. (2001) *El género en disputa*, México: Paidós.
7. Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
8. Collins, J. Y Mayblin, B. (1996). *Introducing Derrida*. New York: Totem Books.
9. D’Emilio, J. (1983) *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
10. Derrida, J. (1992) “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”. En D. Cornell, M. Rosenfeld, y D. Gray Carlson (Eds). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.
11. Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
12. Dong, A. (1997) *Licensed to Kill*. Deep Focus Productions.
13. Eskridge, W.N. Jr. (1999) *Gaylaw. Challenging the Apartheid of the Closet*. Cambridge: Harvard University Press.
14. Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
15. Freud, S. (1977). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, New York: W.W. Norton & Company Inc.
16. Freud, S. (1980). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

17. Freud, S. (1984) *El yo y el ello*. Barcelona: Orbis.
18. Freud, S. (1988) *Tótem y Tabú*, Madrid: Alianza Editorial.
19. Freud, S. (1989) "Lo ominoso", *Obras Completas Vol. XVII*. Amorrortu, Buenos Aires.
20. Gómez, M.M. (2004). "Crímenes de Odio en Estados Unidos. La Distinción Analítica entre Excluir y Discriminar." *Debate Feminista*, 15(29), 158-186.
21. Gómez, M.M. (2006a) "Los usos jerárquicos y excluyentes de la violencia" En: Cabal, L. y Motta, C. (Comp). *Más allá del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
22. Gómez, M.M. (2006b). *On Discrimination and Exclusion: An Approach to Hate Crime Politics*. Disertación doctoral. New York: New School for Social Research.
23. Gómez, M.M. (2008). "Capítulo 8: Violencia por prejuicio sexual". En: Motta, C & Saéz, Macarena. (Eds). *La mirada de los jueces: libro de casos sobre sexualidades, género y derecho en América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre/ Red Alas. (En prensa)
24. Grosz, E. (1990), *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, New York: Routledge.
25. Harris, A.P., (2000) "Gender, Violence, Race, and Criminal Justice". *Stanford Law Review*, 52, 777-807.
26. Harry, J. (1990). "Conceptualizing Anti-Gay Violence". *Journal of Interpersonal Violence*, 5 (3).
27. Herek, G. (1999). "The Psychology of Sexual Prejudice". *Current Directions in Psychological Science*, 9(1).
28. Herek, G. (2000) "Sexual Prejudice and Gender: do Heterosexuals" Attitudes Toward Lesbians and Gay Men Differ?" *Journal of Social Issues*, 56(2), 251-266.
29. Herek, G Y Berrill, K (Eds). (1992). *Hate Crimes: Confronting Violence Against Lesbians and Gay Men*. Newbury Park, California: Sage Publications.
30. Kinsey, A. C. et al. (1998). *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W.B. Saunders; Bloomington, IN: Indiana U. Press.
31. Kinsey, A. C. et al. (1998). *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: W.B. Saunders; Bloomington, IN: Indiana U. Press.
32. Klein, M. (1975). "Envy and Gratitude". En *The Writings of Melanie Klein*. Volume 3. New York: The Free Press.
33. Kreger, C. (ed). (2003). *White Supremacy Groups*, Farmington Hills: Greenhaven Press.
34. Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión*, México: Siglo XXI Editores.
35. Kristeva, J. (2000). *The Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
36. Laplanche, J Y Portalis, J-B. (1981). *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona: Editorial Labor.
37. Levi, P. (1987) *Si esto es un hombre*, Barcelona: El Aleph Editores.
38. Levi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
39. Mason, G. (2001). "Not Our Kind of Crime", *Law and Critique*, 12: 252-278.
40. Moss, D. (1992). "Introductory Thoughts: Hating in the First Person Plural: The Example of Homophobia". *American Imago*, 49(3), 277-291.
41. Moss, D. (2003). *Hating in the First Person Plural. Psychoanalytic Essays on Racism, Homophobia, Misogyny, and Terror*. New York: Other Press.
42. Rich, A. (1993). "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." *The Lesbian and Gay Studies Reader*, H. Abelove, H., Aina Barale, M. y Halperin, M. New York: Routledge.
43. Rubin, G. (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", pp. 157-210, en *Towards an Anthropology of Women*, editado por R. Reiter, New York: Monthly Review Press.
44. Salecl, R. (1994) "Crime as a Mode of Subjectivisation", en *The Spoils of Freedom*, New York: Routledge.
45. Sartre, J.P. (1992) "Portrait of the Anti-Semite", en *Bigotry, Prejudice and Hatred. Definitions, Causes and Solutions*, edited by R.M. Baird and S.E. Rosenbaum, Buffalo: Prometheus Books.
46. Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Pres.
47. Young, I.M. (1990). "The Scaling of Bodies and the Politics of Identity". *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
48. Young-Bruehl, E. (1996). *The Anatomy of Prejudices*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
49. Zizek, S. (1989). "How did Marx Invent the Symptom?" en *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.
50. Zizek, S. (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
51. Zizek, S. (1994). *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Women and Causality*. New York: Verso.