

CÓMO CITAR

Neri, J. M. (2025). Ética de la masculinidad. Un diálogo entre Rita Segato y Jacques Lacan. *Ethika+*, (11), 15-40. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.75600>

Ética de la masculinidad. Un diálogo entre Rita Segato y Jacques Lacan

ETHICS OF MASCULINITY. A DIALOGUE BETWEEN RITA SEGATO
AND JACQUES LACAN

José Manuel Neri¹

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

josem.nerilopez@gmail.com

RESUMEN: El presente ensayo propone una ética de la masculinidad sustentada en la teoría antropológica de Rita Segato y la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. A partir de un análisis de la violencia sexual, explica cómo el patriarcado produce un sujeto que debe adquirir la masculinidad por medio de la subyugación de sujetos femeninos o feminizados. Después, profundiza en la categoría de la diferencia sexual para argumentar que el sujeto masculino patriarcal posee un goce fálico. Su deseo está constituido por una falta insaciable que debe ser cubierta por demostraciones narcisistas de dominación y poder. Finalmente, el ensayo propone una ética de la masculinidad desde la cual sea posible transmutar el deseo del poder a

¹ Licenciado en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa y Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Enfoque de investigación en teoría de género, psicoanálisis, necropolítica y filosofía contemporánea. <https://orcid.org/0000-0003-4608-5225>



partir de nuevas formas sociales de habitar la afectividad, la sensibilidad y la vulnerabilidad.

PALABRAS CLAVE: patriarcado, masculinidad, psicoanálisis, Segato, Lacan.

ABSTRACT: This essay proposes an ethics of masculinity based on the anthropological theory of Rita Segato and the psychoanalytic theory of Jacques Lacan. Based on an analysis of sexual violence, it explains how patriarchy produces a subject who must acquire masculinity through the subjugation of feminine or feminized subjects. It then delves into the category of sexual difference to argue that the patriarchal masculine subject possesses phallic jouissance. His desire is constituted by an insatiable lack that must be covered by narcissistic displays of domination and power. Finally, the essay proposes an ethics of masculinity in which it may be possible to transmute the desire for power hinged on new social forms of inhabiting affectivity, sensitivity and vulnerability.

KEYWORDS: patriarchy, masculinity, psychoanalysis, Segato, Lacan.

El objetivo del presente ensayo es ofrecer apuntes teóricos para la construcción de una ética de la masculinidad apoyada en la investigación antropológica de Rita Segato y en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Esta ética parte, en primer lugar, de una crítica a las prácticas de violencia de género que demuestra la necesidad de transmutar la masculinidad patriarcal. De esta manera, con ética me refiero a la urgencia de un cambio en la subjetividad masculina patriarcal que dé paso a relaciones sociales más igualitarias. En segundo lugar, se indaga en cómo esta trasmutación podría tener lugar desde el punto de vista del deseo, los afectos y los vínculos sociales.

Para iniciar la discusión, me refiero a la importancia de comprender, cuestionar y modificar el deseo masculino patriarcal a la luz del movimiento social *#MeToo* que reveló el empleo de la violencia sexual como medio de reproducción del patriarcado a nivel mundial.

Desde este contexto, abordo la teoría de Segato, quien propone que la violación es un acto que desenmascara cruentamente la jerarquía entre los géneros. La antropóloga argumenta que el patriarcado no está condicionado por la relatividad cultural ni por el esencialismo biológico, sino que es una estructura que divide a los sujetos en dos posiciones sociales: masculinos y femeninos. Desde esta perspectiva, Segato desarrolla un análisis de la subjetividad del violador partiendo de conceptos psicoanalíticos que le permiten demostrar la relación intrínseca que existe entre las formas de vinculación social, el deseo de investir la masculinidad y la recurrencia del delito sexual.

En la segunda parte del ensayo profundizo en los cabos sueltos que Segato dejó en su revisión del psicoanálisis. Parto de la teoría de la diferencia sexual de Sigmund Freud, quien sugiere que el sujeto cobra su posición sexuada por medio de la presencia o ausencia del órgano fálico. Planteo que el grueso de su argumentación se reduce a las características biológicas de las personas, lo cual contradice las conclusiones antropológicas de Segato. Por esta limitante, priorizo la propuesta posterior de Jacques Lacan para quien el proceso de subjetivación ocurre a través del lenguaje. En el *Seminario XX: Aún* (1992), presenta las fórmulas de la sexuación que explican cómo un sujeto cobra su posición masculina o femenina en relación con un significante primordial: el falo. Al final del análisis, sostengo que la relación del sujeto masculino con el falo produce un goce fálico, el cual consiste en el deseo recurrente de cubrir una falta medular que, sin embargo, nunca logra completar. Conecto este análisis con la investigación de Segato para concluir que el deseo de la masculinidad patriarcal requiere del empleo de la violencia sexual como medio para montar un escenario de totalidad e invulnerabilidad.

En la última parte del ensayo me pregunto cómo sería posible transmutar la masculinidad patriarcal sin que esto genere una nueva jerarquía entre los géneros. La teoría de la diferencia sexual, tal como la plantea Lacan, argumenta que la posición femenina muestra la verdad del sujeto masculino, a saber, que es uno cuyo deseo está en falta. Esta proposición configura una ética en la cual el sujeto puede

aceptar afectivamente una posición de no-totalidad. Sin embargo, este planteamiento ha sido objeto de críticas que señalan, por ejemplo, que asimila la jerarquía patriarcal, en donde la posición femenina continúa en el espacio del no-todo, mientras la masculina opera bajo la lógica de la totalidad y la certeza de sí. Mi propuesta final es recobrar el énfasis que el psicoanálisis hace en el deseo y el afecto para sugerir, en sintonía con Segato, que un cambio en la subjetividad patriarcal debe priorizar vínculos sociales que no estén centrados en la posesión y demostración de poder. De esta manera, el sujeto masculino podría estar abierto a experimentar nuevas formas de la afectividad, la sensibilidad y la vulnerabilidad.

#MeToo: la violencia sexual y el patriarcado a nivel global

En el 2017 tuvo lugar el movimiento *#MeToo* en el que mujeres de distintas naciones denunciaron públicamente el ejercicio impune de violencia sexual por parte de hombres hacia ellas. La investigadora Guiomar Rovira (2023) explica que esta fue una campaña a gran escala no mediada por ninguna institución gubernamental o empresarial, sino tejida por mujeres que, en forma individual, rompieron el silencio sobre las experiencias que habían vivido. Sin embargo, a pesar del volumen numérico de acusaciones, la contraparte masculina no desplegó una campaña de admisión de culpa, reparación de daños y apertura a un diálogo crítico sobre la violencia sexual. Lo que hubo, por el contrario, fue un armazón de resistencias discursivas y legales fabricadas por los acusados quienes negaron la veracidad de las denuncias por todos los medios posibles, dejando en evidencia “la complicidad masculina a gran escala” (Rovira, 2023, p. 146).

Rovira (2023) problematiza las críticas hechas al *#MeToo* desde las filas de los feminismos, los cuales alegaron que este movimiento reproducía el binarismo, el clasismo y la heterosexualidad. La periodista argumenta que no es el *#MeToo* en sí mismo, sino que es el

mundo hegemónico el que engendra las desigualdades mencionadas. Destaca, además, que el sujeto político beneficiado sistemáticamente por este mundo hegemónico es el ‘hombre’:

Pero no es que la campaña del #MeToo surja de dos bandos, sino que los revela, los hace evidentes. Confirma que en los hechos estos bandos son el resultado de una violencia que dicotomiza y jerarquiza. Incluso en las campañas del #MeTooQueer o en #MeTooInceste, los denunciados son en su inmensa mayoría hombres. Hombres que ejercen poder sobre quienes pueden ejercerlo: todos los no-hombres o no suficientemente hombres, ahí están las mujeres y los cuerpos feminizados, infantilizados, tutelados, racializados, atravesados por la clase, la orientación sexual, las capacidades físicas, las dependencias. (p.151)

Con lo anterior, no hay que caer en razonamientos incorrectos sobre el estatuto ontológico de quienes denuncian. Las mujeres que de manera individual hicieron pública su experiencia no son representaciones de ‘la mujer’ en términos esencialistas. Rovira (2023) insiste en “no considerar a la mujer como una identidad esencial ni una condición psicológica, sino una posición dentro de una estructura de dominación social concreta” (p.151). Caer en la referida falacia tendría como consecuencia la reificación de una estructura social que es, en cambio, históricamente contingente. El *#MeToo* denuncia, a fin de cuentas, el conjunto de relaciones sociales hegemónicas. Rovira concluye: “No es el problema de algunos hombres o de algunas mujeres. Es un problema común, de estructura y poder, que nos habita, nos destruye y nos atraviesa. Por eso el feminismo es una impugnación a la totalidad: exige otro mundo posible” (2023, p.154).

A pesar de lo anterior, Rovira no se refiere a que su razonamiento tampoco debería de confundir el estatuto ontológico de los acusados. Así como la esencia de la mujer no existe, ‘el hombre’ esencial no está transcrito en cada hombre individual. No obstante, ¿no es la cantidad de casos de violencia sexual denunciados por el movimiento *#MeToo* una evidencia inequívoca de que los hombres son naturalmente

agresores? Para no caer tampoco en esta falacia, considero necesario recurrir a la teoría antropológica de Rita Segato, con la intención de comprender la influencia que tiene el orden macrosocial del patriarcado en la individualidad de los sujetos masculinos.

Configuración de la subjetividad masculina en el patriarcado

En la obra de Segato, la violencia sexual es clave para comprender cómo el patriarcado configura la subjetividad masculina. Para la antropóloga (2003a), la violación cruenta es la revelación de una estructura de género que organiza jerárquicamente la sociedad entera. Esta se manifiesta en las dos posiciones que conforman el acto: los perpetradores, a quienes nombra como “sujetos masculinos”; y los que reciben la violencia, a quienes llama “sujetos femeninos” (2003a, p.23). Segato argumenta que estas posiciones no responden necesariamente a los significantes sexo-genéricos que portan los sujetos, de ahí que las categorías ‘hombre’ y ‘mujer’ dejen de ser teóricamente útiles. Un ejemplo de esto se observa en las prisiones “donde, pese a estar en un medio poblado por anatomías de hombres, la estructura de género reaparece como estructura de poder, y con ella el uso y abuso del cuerpo de unos por otros” (2003a, p.23). De esta manera, ni la expresión de género ni el cuerpo anatómico son en sí mismos causales suficientes de la violencia sexual². Entonces, ¿cómo teorizar el género si no está determinado por ninguna de las condiciones anteriores?

Segato (2023b) explica que, en la historia de la antropología, el género había sido tipificado por el relativismo cultural como una

² Habría que matizar, sin embargo, que los significantes tienen un papel notorio en la violación. Es hacia los signos de la femineidad sobre los cuales el sujeto masculino encausa su agresión porque, ciertamente, “así como un sujeto identificado con el registro afectivo masculino suele ser un hombre, también es estadísticamente más probable que los significantes de la femineidad estén asociados a la mujer” (Segato, 2023a, p.23).

identidad que no se encuentra en los datos biológicos. Para esta corriente de pensamiento, cada cultura tiene una estructura sexo-generica distinta, por lo que una mirada filogenética de la humanidad ofrecería un mapa heterogéneo de lo que es ser mujer, hombre u otro género. No obstante, aunque Segato rechaza el esencialismo biológico, no adhiere al relativismo cultural hasta sus últimas consecuencias. Considera, por el contrario, que el género ha tenido una historia relativamente estable a lo largo de la humanidad: la historia monumental del patriarcado. Su posición es universalista, no porque crea que el patriarcado se encuentra en cada cultura sin excepción, sino porque su “dispersión es planetaria, en el sentido de que su presencia se encuentra en culturas de los cinco continentes” (2018, p.128).

Con la dicotomía planteada entre el relativismo cultural y el patriarcado monumental, Segato (2003b) se pregunta cómo es que ha existido una tendencia universal a la subordinación de las mujeres, aun cuando las posiciones de género no están ancladas a ninguna esencia natural. Para conjugar ambas posturas, se remonta al análisis de los mitos, metodología central de la etnografía. Recurre, así, a la investigación de Joanna Overing (1986) quien sostiene que la sociedad Piaroa tiene una estructura igualitaria entre la posición masculina y la femenina. La evidencia de lo anterior la encuentra en la narración fundante de dicha cultura:

El mito Piaroa relatado por la autora habla de un dios llamado Wahari, de sus varias mujeres y de su hermano llamado Buok'a, que tiene acceso sexual ilimitado a las mujeres del grupo a las que satisface por medio de un pene muy largo que carga enrollado en su cuello. Se trata de un estado paradisiaco de satisfacción irrestricta, interrumpida finalmente cuando Wahari decide poner límite a la relación entre su hermano y sus mujeres. Vestido de mujer, sorprende a su hermano y le corta el pene, dejándolo de dimensiones normales. A partir de ese acto de castración Buok'a sangra y dice que menstrúa. Las mujeres lo visitan una última vez y de esa manera adquieren, por contagio, su menstruación, con todas las restricciones y la reclusión obligatoria asociadas con ella. A partir de ese

momento, se instituyen en la sociedad Piaroa los límites de la actuación de hombres y mujeres. El hombre pasa a tener limitado el ejercicio de su sexualidad y la mujer se somete, desde entonces, a las imposiciones derivadas de su período menstrual. (Segato, 2003b, p.70)

La interpretación de Overing asegura que los géneros presentes en la narración guardan un estatuto de igualdad. Tanto el elemento masculino como el femenino, que aspiran irrestrictamente al placer erótico, son castrados, sujetados por parejo a las reglas de la comunidad. La conclusión a la que llega la autora estadounidense es que la estructura mítica se traduce en la vida cotidiana de los Piaroa. Segato resume este análisis de esta manera: “el mito describe una sociedad relativamente igualitaria porque los derechos y deberes de los hombres y de las mujeres del grupo también se le presentan al etnógrafo como bastante equilibrados en la práctica” (2003b, p.70).

Sin embargo, la antropóloga argentina señala que Joanna Overing comete un error al sustraer del análisis del mito al legislador que impone las prohibiciones y distribuye los roles y las identidades. El dios Wahari no es un ser neutro, sino que es un ente masculino. Que se vista con significantes de mujer para castrar a su hermano no cambia su posición de género en la estructura de relaciones (Segato, 2003b, p.71). Con esto, Segato cuestiona el alcance de la etnografía como herramienta para develar la jerarquía que subyace en el patriarcado. Aunque para la mirada de la antropóloga la distribución de los géneros se presente como equivalente, “el soporte ideológico que sustenta la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasunta en la narrativa mítica son claramente patriarcales” (2003b, p.71).

Traigo a colación la crítica anterior porque esta demuestra cómo Segato concilia la postura relativista y la postura universalista sobre el género. Para ella, el patriarcado es una estructura social que se comporta como un mito. Sin que pueda ser visto etnográficamente, distribuye a los cuerpos en posiciones de poder sexo-genéricas: la posición masculina adquiere su dominio al subyugar a la posición femenina. Comprender el patriarcado como un mito no es una des-

viación del estudio de las prácticas sociales concretas. Por el contrario, este opera como una ideología dominante que configura y encauza las creencias y los actos de los sujetos insertos en ella. Tal es el caso de la violencia sexual denunciada por el movimiento *#MeToo* que devela las posiciones a escala global de quien domina —posición reservada para los sujetos masculinos— y de quien es dominado —posición en la que se encuentran sujetos femeninos, entre otros—. Por esta razón, la violación es el acto paradigmático que exhibe con crudeza la jerarquía de los géneros. La pregunta que deriva de este análisis es: ¿cómo los sujetos masculinos asimilan la violencia sexual como un acto deseable para adquirir su dominio frente a los sujetos femeninos?

Psicoanálisis de la violación: narcisismo, autocastigo y suicidio

En 1993, Segato entrevistó y analizó en profundidad los prontuarios y las confesiones de violadores presos en la ciudad de Brasilia. Descubrió en sus respuestas dos móviles con los cuales justificaban el delito sexual. El primero fue el “castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada” (2003a, p.41). Cuando alguna mujer pone en cuestión la jerarquía patriarcal, el estatus masculino se ve vulnerado. La violación, por lo tanto, se convierte en un ejercicio punitivo que reestablece las posiciones de poder. El segundo móvil que mencionaron los violadores es que perpetraron el acto “como una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos” (2003a, p.33). Aunque el ejemplo claro es la violación tumultuaria, la antropóloga argumenta que la demostración de poder ocurre incluso en el caso del violador solitario. La diferencia en este último es que la comunidad de interlocutores se encuentra instalada en la galería mental del mismo. Esto es lo que Segato (2018) llama el ‘mandato de masculinidad’: el deber impuesto socialmente de obtener la virilidad inserto en el deseo más íntimo del sujeto.

Los dos móviles conforman un modelo analítico que consta de un eje vertical y uno horizontal. En el primero, el victimario produce una acción comunicativa dirigida a su víctima empleando la violencia sexual como medio. La violación es un acto de soberanía sobre el cuerpo-territorio de la mujer con la pretensión de reestablecer las posiciones de poder. En el segundo eje, el violador interpela a sus pares masculinos a través del cuerpo de la víctima para que validen su ingreso a la sociedad de hombres. Segato (2016b) sostiene que

la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; [el hombre] compite con ellos, mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fraternidad que solo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal. (p.40)

¿Cuál es la relación, entonces, entre la subjetividad masculina y la violencia sexual? En este punto de la argumentación, la antropóloga argentina recurre al psicoanálisis. En principio, no le interesa formular una apología de las psicopatologías individuales porque perdería de vista el sistema relacional. Por el contrario, considera que “los procesos y mecanismos psicológicos de los cuales forma parte la violación (...) hablan de la intrusión, en el universo intrapsíquico del sujeto, del mandato social que pesa sobre lo masculino” (2003a, p.44). Para conectar la antropología con el psicoanálisis, Segato utiliza tres conceptos de la segunda disciplina.

El primero es el ‘narcisismo masculino’, el cual habla de la exigencia de mostrar rasgos de invulnerabilidad, potencia y superioridad. “Se trata de un montaje en el cual el sujeto representa el papel de no castrado, vale decir, alguien que no es vulnerable a la experiencia de la falta” (2003a, p.45). Como el sujeto está absorto en saciar el escenario narcisista, cancela la empatía por el otro. Es común, en consecuencia, que en los delitos sexuales no exista registro del sufrimiento de la víctima en la memoria del victimario (2003a, p.45).

El segundo concepto es el de ‘autocastigo’ que Segato recupera del análisis que Sigmund Freud hace de los protagonistas de las novelas de Dostoievsky. Estos son propensos al delito, a la violencia y al homicidio porque en su psique antecede “un padre punitivo y cruel (...) que le inculca la duda sobre su propio valor y virilidad, [instalando] una culpa que sólo descansa brevemente en el castigo” (2003a, p.45). De manera análoga, Segato encuentra que un orden social punitivo —el mandato de masculinidad— precede a los violadores al crear en ellos una subjetividad en perpetua insuficiencia consigo misma. El narcisismo, que construye la fantasía de ser un hombre viril, crea la culpa fantasmática por la imposibilidad de asir dicha ilusión. Así, el sujeto masculino encuentra alivio psíquico frente a las exigencias sociales por medio del castigo que conlleva el delito sexual.

El tercer concepto es ‘el suicidio consumado en el cuerpo del otro’. En la agresión sexual se destruye la subjetividad de la víctima y, en consecuencia, también se suprime la del violador porque “ésta está construida en estrecha dependencia de aquélla, y así cae por tierra en el instante mismo de su surgimiento la orden regida por esta gramática” (2003a, p.46). En esta realización del acto, el sujeto masculino se encuentra con la eliminación momentánea del sistema simbólico que lo sujetaba. Sin embargo, una vez que la violación es cometida, la estructura emerge nuevamente: el orden social punitivo, el sujeto en falta de la masculinidad y la víctima a sacrificar.

Los conceptos del psicoanálisis demuestran que la violación no es llevada a cabo por un sujeto que posea en su naturaleza el deseo de violar. Segato es enfática: el hombre no comete el delito porque le sea ingénito el poder de cometerlo, sino porque aprendió, por medio de sus pares, que así debía de adquirirse el estatus social de lo masculino. La violación es un rito de paso que transmuta simbólicamente en hombre a quien usurpa el ser de otra persona. Contrario al sentido común, el lenguaje de la violencia sexual no está codificado por el placer, sino que “dominio, soberanía y control son su universo de significación” (2016b, p.39). La ‘masculinidad’ representa una

identidad que engloba, sintetiza y confunde el poder sexual, el poder social y el poder de muerte (2003a, p.37).

A pesar del vínculo que Segato establece entre la antropología y el psicoanálisis, decide no comprometerse con el último. Considera que el complejo de Edipo, núcleo de la teoría psicoanalítica, cancela el relativismo histórico del género al sostener que la triangulación familiar es universal (2003c, pp.86-87). Por mi parte, considero que una revisión más profunda de la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan ofrece claves para una crítica del deseo patriarcal por el poder. Por eso, en el siguiente apartado del ensayo, desarrollaré lo que ambos autores argumentaron sobre la diferencia sexual, el complejo de Edipo y el complejo de castración.

Diferencia sexual, falo y castración

A lo largo de su obra, Freud postula la diferencia sexual como la toma de posición psíquica del sujeto en relación con su existencia sexuada. La singularidad de esta teoría consiste en considerar la sexuación como una configuración íntima del deseo del sujeto que está condicionada por el órgano sexual que se posea. Derek Hood (2006) lo simplifica al sugerir que el infante adviene a su sexo al descubrir que algunos cuerpos no tienen pene —el caso de los niños—, mientras otros sí —el caso de las niñas—. Esta postura reducida a su premisa mínima tiene sentido cuando nos remitimos a los ejemplos clínicos con los cuales Freud trabajó. El que mejor explica cómo opera la diferencia sexual es el del pequeño Hans.

Freud no conoció personalmente al niño —salvo un día en que este lo visitó en su consultorio—, pero siguió de cerca la documentación que su padre registró sobre él. Desde la más tierna edad, el interés de Hans por el órgano fálico —el ‘hace-pipi’, como él lo llamaba— se hizo presente. No solo era un lugar corporal que le producía cierto placer, sino que era el significante por medio del cual estructuraba el mundo: existen seres con ‘hace-pipi’ que están vivos —como las

jirafas— y seres sin ‘hace-pipí’ que no están vivos —como las sillas— (Freud, 1992a).

Entre los 3 y 4 años, Hans experimentó cambios en su vida infantil que le crearon el afecto de la angustia: 1) la separación de la cama matrimonial durante la noche; 2) los celos hacia el padre porque él sí podía dormir con la madre; 3) el nacimiento de su hermana menor; y 4) el darse cuenta de que existen seres humanos, como su madre y su hermana menor, que no tienen órgano fálico. En estas escenas, se juega el complejo de Edipo tal como Freud (1992b) lo tematizó en su obra. Cuando el niño varón descubre que no todos los seres tienen ‘hace-pipí’, concluye que en aquellos seres este les fue castrado. Esto produce el complejo de castración, la angustia de perder el propio ‘hace-pipí’.

El esclarecimiento que Hans ha recibido hace poco, a saber, que las mujeres efectivamente no poseen ningún hace-pipí, no pudo tener otro resultado que el de conmoverle su confianza en sí mismo y despertarle el complejo de castración. Por eso se revolvió contra esa comunicación y por eso ella no produjo éxito terapéutico: ¿Con que realmente existen seres vivos que no poseen un hace-pipí? ¡No sería entonces tan increíble que le quitaran el suyo; que, por así decir, ¡lo hicieran mujer! (1992a, pp.31-32).

Freud advierte que la castración ocurre también en la libido cuando el padre de Hans le prohíbe pasar las noches con su madre, cortando la fuente de satisfacción materna. Freud (1992c) razona que el complejo se resuelve cuando el niño acepta la castración, al abandonar los deseos libidinales por la madre para identificarse con la autoridad del padre. En el caso de Hans, esto ocurre con un deseo imaginario en donde él se casa con su madre convirtiendo a su padre en el abuelo de la familia, quien, a su vez, está casado con su madre. Freud precisa: “El pequeño Edipo ha hallado una solución más feliz que la prescrita por el destino. En lugar de eliminar a su padre, le concede la misma dicha que ansía para sí; lo designa abuelo, y también a él lo casa con su propia madre” (1992a, p.80).

En el caso anterior podemos observar cómo el complejo de Edipo no parte de un supuesto esencialista, sino de la observación situada sobre la asimilación libidinal que el sujeto hace del medio social que lo rodea. Jacques Lacan (2012) argumenta que los complejos psíquicos son recreaciones inconscientes del ambiente social, así como fijaciones imaginarias de esa realidad.

Esta definición implica por sí sola que el complejo está dominado por factores culturales: en su contenido, representativo de un objeto [la escena familiar]; en su forma, vinculada a una etapa vivida de la objetivación [el momento de castración simbólica]; finalmente, en su manifestación de carencia objetiva respecto de una situación actual [la producción de un deseo castrado], o sea, bajo su triple aspecto de relación de conocimiento, de forma de organización afectiva y de prueba ante el choque de lo real, el complejo se comprende por su referencia al objeto. (p.38)

A pesar del argumento presentado, la teoría de la diferencia sexual de Freud tiene una contradicción frente a los hallazgos antropológicos de Segato: reducen la sexuación al cuerpo biológico. Condicionar la posición sexuada a la presencia o ausencia del órgano fálico tiene como consecuencia el ocultamiento de la estructura social del patriarcado. Por esta razón, Segato tiene preferencia por Lacan —sucesor del legado freudiano—, quien construyó una teoría que no cae en argumentos anatómicos.

Para el psicoanalista francés, la subjetividad emerge en el momento en el que el sujeto es atravesado por el registro simbólico. El lenguaje que usamos para conceptualizar el mundo, para designar nuestro deseo e interrelacionarnos con los otros, nos franquea desde dentro. Esto quiere decir que nosotros no lo poseemos, no es patrimonio del yo, sino que es el discurso del Otro, discurso desconocido que, en algún momento de la infancia temprana, nos franquea. Lacan (2006) lo resume de esta manera: “Ya les he enseñado a situar el proceso de la subjetivación, en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el lugar del Otro bajo los modos primarios del significante”

(p.175). Al ser alienado, el sujeto abandona un estado pre-subjetivo y asignificante para entrar a una economía libidinal regida por el lenguaje. Lacan expone esta emergencia de la subjetividad en su famoso ‘estadio del espejo’.

El psicoanalista francés (2009a) explica que el yo es una aparición imaginaria del sujeto en su edad más temprana. El infante se encuentra en una apercepción situacional que genera, a partir de un rebote lúdico de significantes, una matriz simbólica entre él y el mundo. Con estas condiciones, reconoce su reflejo en un espejo como la asociación imaginaria de un yo. Esto quiere decir que asume un yo-ideal que sutura tanto su cuerpo como su apercepción anteriormente fragmentadas para, posteriormente, crear un sujeto imaginariamente completo.

El sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (2009a, pp.102-103)

La condición necesaria para la emergencia de un yo es representar al yo con un otro —la imagen en el espejo—. Esta brecha entre el yo y el otro —que es, al mismo tiempo, el yo— configura la aparición de la subjetividad causada por el registro simbólico.

Lo anterior se relaciona con la masculinidad cuando Lacan sugiere que el falo es el significante privilegiado que rige al lenguaje. Esto se remite al concepto ‘No-del-padre’ que, dentro del complejo de Edipo, se corresponde con la ley que franquea la unidad madre-hijo —por ejemplo, cuando Hans dejó de dormir en la habitación matrimonial por orden de su padre—. Con la introducción de esta interdicción, se pierde un estado pre-subjetivo que Lacan llama ‘goce’. Néstor Braunstein (2006) señala: “Del goce originario no queda sino la nostalgia que lo crea retroactivamente, que lo mitifica, a partir de que se lo ha perdido, de que es irrecuperable en esa forma primera”

(p.59). Este vacío que anida en el corazón del sujeto es suplantado por un significante cuya función es significar el goce en deseo: el falo.

Tanto en la construcción imaginaria del yo como en la adquisición del significante fálico, el sujeto tiene una pérdida constitutiva. Para el caso del estadio del espejo, el yo es formado como otro de sí mismo haciendo surgir la fantasía de una plenitud imaginaria y perdida. En el caso del 'No-del-padre', se prohíbe la satisfacción que la unidad niño-madre otorgaba. En ambos casos, adviene un recordatorio: el 'objeto *a*'. Bruce Fink (1995) precisa que, al sostenerse en ese recordatorio, el sujeto escindido mantiene la ilusión de la totalidad. El motor de la economía libidinal es representado por este objeto misterioso que el sujeto cree tener en falta y cuya obtención supondría la satisfacción plena del deseo.

La importancia del falo se puede resumir en relación con el modelo ISR: registro imaginario, simbólico y real. En tanto 'No-del-Padre', el falo supone la entrada al registro simbólico porque es el significante que convierte el goce perdido en el deseo propio. Sin embargo, el registro real representa aquello que aún no ha sido simbolizado, queda por ser simbolizado, o incluso se resiste a la simbolización (Fink, 1995). Lo real es la falta en el sujeto, el recordatorio inevitable de que en el proceso de subjetivación algo se ha perdido fundamentalmente. La función fálica, en relación a este registro, otorga una serie de sustitutos que cubren la falta. Por eso es que, finalmente, en el registro imaginario este significante primordial es la condición de posibilidad de las fantasías de plenitud y totalidad.

Con esta exposición es posible concluir que el falo tiene una función doble. Por un lado, abre una brecha en el sujeto de tal manera que el deseo no puede estar completamente saciado y, por otro lado, es el significante que vela esa misma brecha que abre, puesto que otorga la herramienta del lenguaje con la que el infante significa su carencia. La pregunta que resta es: ¿cómo el sujeto cobra su posición sexuada en esta teoría que privilegia lo simbólico por sobre lo anatómico?

En el *Seminario XX: Aún*, Lacan (1992) presenta las fórmulas de la sexuación que explican las consecuencias psíquicas de la diferencia sexual en cada caso. Las fórmulas del lado izquierdo corresponden a los ‘hombres’, mientras que las del lado derecho, a las ‘mujeres’. Las posiciones no aluden a la biología de los sujetos, sino a la relación con el falo y al subsecuente goce que este produce. En el lado izquierdo, Lacan escribe dos fórmulas: $\forall x \Phi x$ y $\exists x \neg \Phi x$. La primera sugiere que la totalidad del sujeto masculino está inscrito bajo la función fálica (p.96). Al estar determinado por el registro simbólico del falo, el sujeto masculino está completamente castrado, en falta del objeto *a*. Esta fórmula encuentra su condición de posibilidad en la segunda, cuya interpretación insinúa que hay al menos un caso en el que no se está castrado. Fink (1995) relaciona esto con el padre mítico postulado por Freud (1991) en *Tótem y tabú*: el padre de la horda primigenia, quien no ha sucumbido a la castración y supuestamente controla a cada mujer de su clan. En la posición masculina están los sujetos castrados por el falo que, por lo mismo, tienen a su acecho al fantasma del Padre que los castró³.

A pesar de la distancia del biologicismo de Freud, las fórmulas de la sexuación emulan la angustia por la castración. Lacan (2009b) escribe que este significante responde a una dicotomía: tienes el falo o eres el falo. En el primer caso, están los sujetos masculinos que anhelan la posesión del falo, el cual les daría la potestad total sobre su propio deseo. La paradoja es que la función fálica es ya la castración misma que lleva a cabo el Padre. Tener el falo es la fantasía narcisista de negar la pérdida del goce primordial con el objetivo de no carecer de nada. Sin embargo, como argumenté, el falo es un significante inestable e incompleto que nunca termina por significar la totalidad

³ La semejanza entre la función paterna y el dios Wahari del mito de los Piaroa no es una coincidencia. En ambos casos, existe un gran legislador que funda la ley que inaugura el mundo, interrumpe la satisfacción irrestricta, crea las prohibiciones y asigna a los sujetos su posición en la sociedad. Tanto el Padre del psicoanálisis como el dios Wahari son elementos masculinos que no están marcados por la Ley porque son ellos quienes la establecen.

del deseo. Con este razonamiento, Stephen Frosh (1994) sugiere que la angustia por la castración es la imposibilidad del sujeto masculino de aceptar que nunca tendrá el falo. Esta incertidumbre y sentido de distancia del falo ideal puede llevar a una obsesiva e imposible búsqueda del verdadero falo, potente y deseable, que reemplace al que ya se tiene (p.77).

Aunada a la interpretación de Frosh acerca de la masculinidad —que parte del registro simbólico e imaginario—, se encuentra la lectura que ofrece Fink (1995), quien prioriza el registro real. El psicoanalista estadounidense nos remite a la frase de Lacan ‘no hay relación sexual’, la cual parte del hecho de que el sujeto masculino y el sujeto femenino operan en lógicas distintas del deseo. La consecuencia de lo anterior es que el primero no tiene relación sexual con el segundo porque lo confunde con el objeto *a* (Fink, 1995). El deseo masculino busca en su pareja el goce perdido por la emergencia de la subjetividad; sin embargo, esta nunca complacerá dicha búsqueda, porque el objeto *a* es, por naturaleza, huidizo, causando la imposibilidad de una relación entre los sexos. Esto crea, en la posición masculina, un ‘goce fálico’ cuya propiedad esencial es la falibilidad: falla en adquirir el objeto *a*, en reparar la escisión que el Padre produjo. Se trata de un goce en perpetua insatisfacción que intenta velar infructuosamente su vacío.

Con el análisis propuesto hasta ahora, pregunto: ¿cuáles son los puntos vinculantes entre la teoría psicoanalítica y la antropológica en relación con la masculinidad y la violencia sexual? Dentro del patriarcado, el sujeto masculino adviene a su posición a causa del mandato de masculinidad que opera como la ley del Padre. Este mandato construye la masculinidad como falo porque lo considera un estatus social que debe adquirirse continuamente para colmar el vacío abierto por el mismo orden patriarcal. Esto quiere decir que tener la masculinidad —tener el falo— es la fantasía con la cual alguien se presenta como un sujeto completo ante los otros sujetos masculinos de su comunidad. Con el modelo analítico de la violación antes presentado, deduzco que la violencia sexual es el mecanismo por el cual el agresor pretende saciar esta falta. Durante el acto, la víctima

femenina o feminizada funciona como el soporte necesario para el narcisismo masculino: la demostración de invulnerabilidad requiere de esta víctima sacrificial. Sin embargo, como he presentado con la teoría de Lacan, el deseo no se sacia, dado que la masculinidad, en tanto falo, es una ilusión inalcanzable.

¿Otro deseo es posible?

En el libro *La guerra contra las mujeres* (2016a), Segato declara que la violencia contemporánea —desde el extractivismo de los recursos naturales hasta las olas de feminicidios en ciudades fronterizas— tiene uno de sus fundamentos en el patriarcado. Este tipo de violencia requiere de la producción pedagógica de sujetos que vislumbren la masculinidad como un elemento deseable, como el falo que les hace falta: “afloja aquí el mandato de masculinidad como primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación” (2016a, p.16). Por eso, la preocupación ética y política de la antropóloga es desmontar la masculinidad producto del patriarcado. Sin embargo, ¿cómo interrumpir el deseo patriarcal por el poder tanto a nivel subjetivo como social? ¿Cómo colocarse en otro espacio deseante sin que resurja la jerarquización de los géneros?

Una respuesta la presenta Lacan con una postura ética de la diferencia sexual, la cual tiene relación con la posición femenina. En el lado derecho de las fórmulas de la sexuación, está escrito: $\neg\forall x\Phi x$. La interpretación que el psicoanalista (1992) ofrece es que la posición femenina, a diferencia de su contraparte masculina, está no-toda determinada por el significante fálico y, por lo tanto, algo de ella escapa del complejo de castración. Como expliqué con el enunciado ‘no hay relación sexual’, el hombre busca en la mujer el objeto *a*; sin embargo, la mujer inviste, a su vez, la posición del objeto que fantasiosamente saciará el vacío del deseo. Esto quiere decir que la posición femenina se presenta como el recordatorio de la primera pérdida, la cual tiene una relación estrecha con el registro real. Por

lo anterior, Lacan (1992) argumenta que la mujer es no-todo frente al significante fálico primordial y frente al goce fálico.

Ahora bien, esto no significa que la mujer no haya sufrido el proceso de subjetivación ocasionado por la entrada al registro simbólico. En la segunda fórmula del lado derecho se lee: $\neg\exists x\Gamma\Phi x$. Significa que cada sujeto femenino está determinado, en alguna medida, por la función fálica; de lo contrario, sufrirían de psicosis. No obstante, Lacan remarca que, en la dicotomía planteada entre tener el falo o serlo, la mujer se coloca en el segundo lugar. Con la masculinidad definida en términos de un continuo esfuerzo de ‘tener’ el falo —evadir la castración—, ‘colocarse como la causa del deseo’ implica, para la mujer, representarse como el falo para el hombre. De lo anterior, Stephen Frosh (1994) interpreta que, en una economía simbólica patriarcal, al sujeto femenino le es impuesto la posición de objeto *a* negando otras posibilidades de subjetividad. No obstante, a pesar de esta alienación de su propio deseo, investirse como el objeto *a* es, según el psicoanalista británico, la única manera en la que la posición femenina puede existir en un orden hegemónicamente fálico.

La ética que Lacan extrae de las fórmulas de la sexuación es que la posición femenina refleja la verdad del sujeto masculino en dos sentidos. En primer lugar, ser el falo funciona como una imitación del sujeto fálico a través de una mascarada que le permite tener agencia en el sistema patriarcal (Lacan, 2009b). Pero la imitación es fraudulenta porque, así como nadie puede tener el falo, ningún sujeto puede tampoco serlo. La feminidad encarna al deseo constituido por la falta y la brecha, exponiendo la verdad del sujeto masculino. En segundo lugar, el sujeto femenino, al estar no-todo determinado por el falo, representa la existencia de Otro goce. El goce fálico —que consiste en el fallo porque ningún objeto satisface su deseo— apunta, a modo de fantasía, a la existencia de Otro goce. Este tiene una relación íntima con la idea de Dios, de la perfección y de la plenitud. Sin embargo, no existe porque está depositado en el registro de lo real, en el espacio en donde no puede ser significado por el falo.

Para Lacan, la posición femenina no es solo el espejo que refleja la falibilidad del deseo masculino, sino que es el espacio al cual el hombre debe de transmutar. Si el sujeto reconoce que el objeto *a* es meramente una fantasía de la totalidad y la invulnerabilidad, entonces puede alcanzar la verdad de su ser, a saber, que está escindido y faltante en sí. La ética de la diferencia sexual es que el sujeto masculino debe de desplazarse desde un goce fálico —que encubre su castración con la fantasía del poder— a la posición que asume la posibilidad del ‘no-todo’: no-todo saber, no-todo poder.

A pesar de lo anterior, transmutar de una posición a otra puede ser una experiencia angustiante. Esto quiere decir que admitir la falta que constituye al deseo fálico no es un proceso racional, sino afectivo. Se trata del reconocimiento profundo de que el significante fálico no tiene el poder de significar la totalidad, puesto que algo siempre escapa de él. Lacan (2006) nombra a este afecto ‘angustia’ porque es la que rompe con el registro simbólico, llevándonos a la antesala del registro real, al momento traumático en el que devenimos sujetos y en el que no existe posibilidad de significar nada. Dicho de otra forma, dejar de ser todo es un proceso psíquicamente doloroso para el sujeto que desea ser todo: es una herida en su subjetividad, una amenaza a su entereza y un recordatorio de su finitud. Nada podría ser más angustiante para un sujeto masculino patriarcal que dejar de ser masculino. Pero, si este es el caso, ¿cómo habitar otros deseos no fálicos?

Hacia una transmutación de los afectos

Para aventurar una respuesta, es necesario matizar el alcance teórico del psicoanálisis en relación con el género. Primero, habría que comprender que la ética propuesta por la diferencia sexual reproduce, en cierta medida, la estructura social del patriarcado. En primer lugar, la teoría del complejo de Edipo se sustenta en la observación íntima de las familias burguesas y patriarcales con las cuales Freud tenía

cercanía —como la del caso del pequeño Hans—. Más adelante, en la teoría lacaniana, la triangulación edípica, burguesa y patriarcal nutre las fórmulas de la sexuación, las cuales reproducen desigualdad entre los sexos. Que la posición femenina represente el vacío o el falo fraudulento tiene sentido únicamente cuando su contraparte masculina es caracterizada como la posición de poder, voluntad, certeza y dominio de sí. Por eso, el sujeto masculino, para transmutar su deseo fálico, debe reconocer su castración utilizando la posición femenina.

La teórica Teresa de Lauretis (2000) sugiere que este es un error compartido entre filósofos masculinos que critican la masculinidad.

De esta forma, desplazando la cuestión del género hacia una ahistórica y puramente textual figura de la feminidad (Derrida); o dislocando las bases sexuales del género más allá de la diferencia sexual, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) o superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o sobre un cuerpo-lugar de afectividad indiferenciada, y, por tanto, sobre un sujeto liberado de la (auto)representación y de los vínculos de identidad (Deleuze), y finalmente disolviendo la ideología, pero también la realidad (historicidad) del género de ese sujeto difuso, descentrado y deconstruido (y sin duda, no femenino), es así que de nuevo, paradójicamente, estas teorías apelan a las mujeres, designando el proceso de tal disolución con el término *convertirse-en-mujer* (*devenir-femme*). (p.60)

El problema de estos filósofos es su tendencia teórica a borrar a la mujer situada, social e históricamente, de sus debates abstractos. En su pretensión de *devenir-femme*, no son sensibles a la construcción de la mujer real en el mundo patriarcal. Paradójicamente, la omisión mencionada implica que tampoco prestan atención al hombre histórico. Olvidan el hilo conductor que conecta el deseo de adquirir poder y el estatus de lo masculino con las variantes socio-políticas que produce: el Estado moderno, la colonización, las guerras, etc.⁴ Cuando los filósofos prescinden de la realidad concreta de los sujetos, colocan

⁴ La vinculación del mandato de masculinidad con los procesos sociales de la modernidad es sostenida por Rita Segato en *La guerra contra las mujeres* (2016).

sobre la mujer los prejuicios, las fantasías y los miedos que supone la pérdida de la masculinidad. La posición femenina del no-todo se sustenta en el patriarcado, ya que representa la angustia que implica perder el deseo del poder y la totalidad. En la abstracción de la diferencia sexual, Lacan cancela toda transmutación afectiva que no esté centrada en el poder como elemento nuclear. Ahora bien, ¿las críticas hechas a estos modelos llevan a la negación teórica del psicoanálisis?

El problema con el modelo de la diferencia sexual es el estatuto ontológico que tiene sobre las posiciones sexuadas. Si regresamos a la argumentación de Segato, encontramos que el género no está creado por una diferencia ontológica anclada en el significante fálico, sino que es una diferencia que recae en la vinculación social. Tanto el sujeto masculino como el femenino son eyectados en relaciones sociales configuradas patriarcalmente, las cuales producen el nudo que ata la masculinidad con el deseo del poder. Esto ofrece un abanico pragmático para reconfigurar el deseo, no con base en significantes primordiales como el falo, sino en los vínculos sociales que son tejidos a nivel cotidiano y estructural.

Con las críticas planteadas arriba, considero pertinente rescatar del psicoanálisis el énfasis en el deseo, el goce y los afectos. La ética planteada por la diferencia sexual demuestra que el hombre se apoya en un deseo frágil. Lo masculino emerge de un mar de negaciones, resultado de la expurgación continua de afectos que no representan la dominación patriarcal como la vulnerabilidad, el cuidado, la empatía, la debilidad, entre otros. Una vez que esto se inmola, nos quedamos con un sujeto que no puede aceptar el fallo intrínseco de sí mismo: es pura búsqueda y demostración de poder que convierte a algunos en sus oponentes —aquellos contra los que compite por el estatus masculino—, y a otros en sus víctimas —aquellos que han sido feminizados en su mente, ya sea porque portan significantes leídos comúnmente como femeninos o porque ocupan una posición minorizada por el patriarcado—. Desde esta óptica, el sujeto masculino patriarcal vive en una estrechez afectiva que genera narcisismo, frustración y violencia.

La ética de la masculinidad que perfila este ensayo parte de la crítica al patriarcado, en tanto sistema jerárquico entre los géneros, y a la masculinidad patriarcal, en tanto producción social de sujetos que enlazan íntimamente el deseo de adquirir poder con la violencia hacia otros y otras. La transmutación de la masculinidad que propongo no está anclada en la representación de signos adjudicados a lo masculino, femenino o no-binario. No es una transmutación entre significantes, sino una transición entre afectividades. De igual manera, lo que he nombrado hasta ahora como ‘afectividad’ no refiere a emociones concretas, sino a la posibilidad de dejarse afectar por los otros y otras, sentir y desear más allá de lo que los límites de la identidad patriarcal ofrecen. Transmutar la subjetividad patriarcal requiere de una ética en la cual sea posible habitar otras formas de sensibilidad y de vulnerabilidad que desmonten el deseo de dominar y tener poder. Buscar nuevas experiencias de afectividad exige pluralizar las posiciones deseantes, fluctuar entre las múltiples maneras de cohabitar con los otros y con las otras.

Referencias bibliográficas

- Braunstein, N. A. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- De Lauretis T. (2000). *Diferencias. Etapas a través de un camino a través del feminismo*. Horas y horas.
- Fink, B. (1995). *The lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton University Press.
- Fink, B. (2002). Knowledge and Jouissance. En S. Barnard y B. Fink (Eds.), *Reading Seminar XX: Lacan's major work on love, knowledge, and feminine sexuality* (pp.21-46). State University of New York Press.
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 13* (pp.1-164). Amorrortu.
- Freud, S. (1992a). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 10* (pp.1-118). Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 19* (pp.141-150). Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 19* (pp. 177-188). Amorrortu.
- Frosh, S. (1994). *Sexual difference: masculinity and psychoanalysis*. Routledge.
- Hood D. (2006). Psychoanalysis, sexual difference and the castration problematic. En T. Shefer, F. Boonzaier y P. Kiguwa (Eds.), *The Gender of Psychology* (pp.45-59). Juta Academic Publishing.
- Lacan, J. (1992). *Seminario XX: Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: libro 10: la angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología. En G. Esperanza (Trad.), *Otros escritos* (pp.33-96). Paidós.

- Lacan, J. (2009a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos 1* (pp.99-108). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). La significación del falo. En *Escritos 2* (pp.653-662). Siglo XXI.
- Rovira Sancho, G. (2023). *#MeToo. La ola de las multitudes conectadas feministas*. Bellaterra Edicions.
- Segato, R. L. (2003a). La estructura de género y el mandato de violación. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp.21-54). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2003b). El género en la antropología y más allá de ella. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp.55-84). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2003c). La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp. 85-106). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato R. L. (2016a). Introducción. En *La guerra contra las mujeres* (pp.15-32). Traficante de sueños.
- Segato R. L. (2016b). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado. En *La guerra contra las mujeres* (pp.33-56). Traficante de sueños.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Overing, J. (1986), Men control women? The ‘catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2), 135-156.