



**UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

EL CONCEPTO DE TECNOLOGÍA DE GÉNERO EN TERESA DE LAURETIS.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTORA: ANDREA CAVIERES SANHUEZA.

PROFESOR GUIA: ALEJANDRA CASTILLO.

SANTIAGO DE CHILE, 2020



**UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

EL CONCEPTO DE TECNOLOGÍA DE GÉNERO EN TERESA DE LAURETIS.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTORA: ANDREA CAVIERES SANHUEZA.

PROFESOR GUIA: ALEJANDRA CASTILLO.

SANTIAGO DE CHILE, 2020



Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.

	UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION		
IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION			
Título de la tesis, memoria o seminario : <u>El concepto de tecnología de género en</u> <u>Teresa de Lauretis</u>			
Fecha : <u>02/09/2021</u>			
Facultad : <u>Filosofía y educación</u>			
Departamento : <u>Filosofía</u>			
Carrera : <u>Pedagogía en filosofía</u>			
Título y/o grado : <u>Profesora de filosofía</u>			
Profesor guía/patrocinante : <u>Alejandra Castilla</u>			
AUTORIZACIÓN			
Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.			
<u>Alejandra</u> Alejandra Carreras Samhuera	_____	_____	_____
Nombre/Firma	Nombre/Firma	Nombre/Firma	Nombre/Firma
_____	_____	_____	_____
Nombre/Firma	Nombre/Firma	Nombre/Firma	Nombre/Firma
Santiago de Chile, <u>02</u> de <u>Septiembre</u> 20 <u>21</u>			
Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento			

A Guillermo y Elena, a nuestra *infinidad*.

Agradecimientos

Agradezco a los profesores y las profesoras del Departamento de Filosofía de la UMCE, por la formación y visión crítica del mundo. Especialmente a la profesora Castillo por guiarme e inspirarme en el trabajo investigativo de los feminismos. Agradezco a la profesora Rivera por la contención emocional y gestiones administrativas.

A Andrea, por la maternidad y rebeldía.

A Daniela, por la incondicionalidad.

A Yoselyn, por los sueños.

Tabla de contenido

- Resumen	8
- Introducción	9
- Capítulo I. El género como construcción ideo-tecnológica	19
A- Argumento del feminismo radical.....	24
B- Argumento del biopoder.....	27
C- Argumento de la ideología.....	36
D- Argumento de la representación.....	43
- Capítulo II. Representación ¿Condena o resistencia?	57
A- El género como imagen.....	58
B- Sobre la condición de la representación de la mujer	63
C- El código y la creación de imágenes desde nuevos marcos referenciales	74
- Capítulo III. El género como Lo queer	87
A- Identidad y psicoanálisis.....	88

B- Identidad y sujeto político	94
- Conclusión	105
- Referencias bibliográficas	117

Resumen del trabajo: Esta investigación surge a partir de una lectura crítica de los regímenes de producción identitarios presentes en la comprensión del género. El objetivo de esta investigación es desplegar detalladamente los argumentos lógicos que utiliza la teórica teresa De Lauretis para afirmar que el género es una representación, que funciona como una tecnología y que no tiene relación con un dato biológico dado. Esta posición será elaborada a partir de los lineamientos del psicoanálisis, aplicados a diversas reflexiones de género – semiótica, aparatos cinematográficos, lo *queer*, entre otros-. Para poder llevar a cabo la investigación, se realizó una revisión metódica de su obra y planteamientos, con especial énfasis en los libros “Diferencias” y “Alicia ya no” donde se puede comprobar que las tecnologías de género han configurado las posiciones de género e identidades de los sujetos.

Palabras claves: Género, tecnología de género, diferencia, representación, identidad, sujeto del feminismo.

INTRODUCCIÓN

Esta serie de ensayos surgen a partir de los cuestionamientos y críticas a los regímenes de producción de la sexualidad y de identidades hegemónicas como producciones incuestionables acerca del género. En este estudio se postula que estos regímenes han constituido un determinado *sujeto* en la filosofía y también, actuado materialmente sobre los cuerpos de los sujetos, situando en diferente posición sexual/social a hombres y mujeres.

La teórica y feminista Teresa De Lauretis introduce un nuevo modo de pensar al sujeto que no se agota en la idea ontológica de sustancia, sino que abre la comprensión hacia el *sentido del existente*¹ o la posibilidad de presentar la constitución de un sujeto desde la desestabilización de estructuras y relaciones jerárquicas, y, por extensión, capaz de subvertir la ordenación de estos regímenes identitarios. Es decir, De Lauretis se posiciona como una de las figuras más relevantes en torno a la reflexión del género, en la medida que postula que la construcción de hombres y mujeres no está determinada

¹ Trabajaremos con la noción de sentido de Jean – Luc Nancy que encontramos en el texto titulado “¿Un sujeto?”.

axiomáticamente por la diferencia sexual², pero simultáneamente señala que existen estructuras psíquicas y materiales que sí delimitan diferencias. ¿Cuáles son estas diferencias? ¿Cuál es el límite ontológico de la mujer como sujeto? Esta posición será elaborada a partir de los lineamientos del psicoanálisis, aplicados a diversas reflexiones de género – semiótica, aparatos cinematográficos, lo *queer*, entre otros-.

De Lauretis nos despliega una secuencia de argumentos y posiciones que explicitan como un conjunto de *tecnologías de género*³ se han engarzado bajo un sistema de género específico, que se ha constituido sobre el supuesto de la *identidad*. Su perspectiva se instala desde un sujeto filosófico del exceso que no busca designar o *significar* un existente como hombre o mujer. Este sujeto no se agota en atribuciones e identidades otorgadas, ya que, cambia la perspectiva de estudio hacia un existente siempre atravesado por las posibilidades de la existencia, de producir-se, enfrentados a un advenir que no se agota en un orden preestablecido de significaciones sociales y/o psíquicas, que no se agota en la identificación de ser-hombre o ser-mujer. Consecuencia de esto, su obra y pasajes de estos escritos ya no se enfrentarán a la pregunta sobre cómo se han forjado los significantes hasta llegar a una forma última o un sistema basado en la formación binaria del sexo, sino que intentarán abordar la pregunta spinozista por efecto, y que atraviesa la tradición filosófica-política, sobre por qué ese existente designado *desea* su propia sujeción a un orden del supuesto o identitario, a un orden del significante, y desde ahí cuestionar y desestabilizar las mismas categorías filosóficas que sujetaron a las mujeres y las imposibilitaron por años ser sujeto de derecho.

Abarcaremos en esta introducción dos perspectivas generales para cimentar el estudio preliminar del sujeto. Paralelamente a la perspectiva de De Lauretis no enfrentamos a los planteamientos previos y patentes de Jean-Luc Nancy que encontramos en específico en su texto titulado *¿Un Sujeto?* Este texto nos entrega las claves que

² Teresa De Lauretis, *Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. María Echániz Sans (Madrid. Horas y Horas,2000).

³ De Lauretis acuña este concepto a partir de los lineamientos foucaultianos del análisis de la sexualidad. Abordaremos este concepto en el capítulo I.

muestran cómo el discurso filosófico está presente en el psicoanálisis al momento de hablar de un sujeto. Nancy señala que sujeto en latín -y francés- significaría *supuesto*⁴ ¿pero el supuesto de qué? o ¿es realmente supuesto y sujeto lo mismo? Para ir resolviendo estas interrogantes acotaremos que dentro de la misma filosofía se desarrollan debates de la naturaleza del sujeto y si acaso se debe afirmar, destruir o deconstruir esta existencia, en un pensamiento contemporáneo. ¿Pero qué es lo que realmente queda dentro de todas las preguntas de lo que es sujeto? Nancy señala que es necesario ahondar en su uso lingüístico para afirmar que aún en sus múltiples definiciones se puede acordar un uso y éste tiene que ver con *la representación y la apropiación*⁵.

Para Jean Luc-Nancy, el psicoanálisis mantiene ambos sentidos de la palabra sujeto que se resumen en la idea de presuposición manifestada en un *proceso de producción* inacabado por y para el mismo sujeto, es decir, un sujeto entendido desde la representación y desde la apropiación⁶. Es desde el psicoanálisis que se permite pensar este carácter doble del sujeto como un existente que no sólo existe como representación de significantes, ya sea hombre, ya sea mujer, sino que también se cuestiona por el presupuesto de la sustancia. El cuerpo y la identidad abren paso a la comprensión de una dimensión psíquica del existente, que a la vez será la condición para afirmar que hay un alguien deseante. En este contexto, el psicoanálisis, que abarcaremos desde Lacan y Freud, abre una nueva posibilidad de entender este sujeto -y cómo lo presenta la tradición filosófica desde la consumación de la suposición y la presuposición de la sustancia en Nancy⁷-, señalando que, al dirigirse al lugar del sujeto mismo de la suposición y la presuposición se debe interrogar *quién está ahí* y así, abrir el espacio a pensar un más allá de la mera sustancia, del cuerpo como naturaleza y toda figura reducida a una representación.

⁴ Jean- Luc Nancy, *¿Un Sujeto?*, trad. L Felipe Alarcón (Adrogué. Ediciones La Cebra,2014), 13

⁵ Ibid., p. 21

⁶ Ibid., p. 21

⁷ Ibid., p. 18

Nancy señala que lo que queda en la sustancia cuando ya no funciona como sustancia o como cosa o como presuposición de la sustancia de ser-algo, es un *quién*⁸ o un ser-uno que ya no se distancia del “yo” u otra forma como presuposición y que no remite a ninguna suposición eterna porque ese *quién* o *alguien* se enuncia desde el mismo lugar presente de la sustancia. Así, el sujeto entra en un devenir con sí mismo, en el mismo sitio, sin un más allá o acá de la sustancia y por lo tanto sin la relación de suposición infinita para ser ese *quién* y, es por esto que se puede hablar del sujeto expuesto, es decir presentado en un grado último de la suposición. Encontramos estos planteamientos implícitamente en De Lauretis cuando señala que la diferencia sexual ya no puede ser la condición del género, ya que, seguiría reproduciendo el orden identitario que nos presentaría una única forma de ser sujetos y que estaría en concordancia con la constitución androcentrista de sujetos. En este aspecto, podemos encontrar una similitud en los trabajos de De Lauretis y Nancy al entender el sujeto de manera nueva y alejadas de la construcción moderna del sujeto, encontrándonos con un sujeto que no está determinado por estructuras inmóviles ni condicionado por certezas o relatos establecidos. Es por esto que señalamos que la teórica De Lauretis propone una lectura posmoderna del género que podemos entender desde esta nueva óptica que ya no sentencia al sujeto como unidad única e inmóvil, sino que se plantea un sujeto múltiple que se va construyendo a partir de la apropiación y la representación.

La relevancia de mencionar a Nancy en esta introducción, radica en que sus planteamientos presentan detalladamente los lineamientos psicoanalíticos que están inmersos en los supuestos que utiliza De Lauretis. Nancy señala que esta propuesta de presentarnos a este *alguien* habitando en la sustracción de la suposición, se encuentra esbozada en la atribución de *unicidad* de la sustancia de las narraciones dentro de la historia de la filosofía. Si bien en cada proyecto la unicidad se manifiesta en la relación de sí mismo consigo mismo –como en Descartes que señala que pienso porque soy algo/alguien⁹–, este nuevo enfoque y aporte desde el psicoanálisis no se comporta como la sustancia o como un presupuesto, ya que es la garantía misma del existir. Así,

⁸ Ibid., p. 57

⁹ Ibid., p. 36

el existente o singular no está sujetado una idea de singularidad que se encuentra fuera de él, sino que se autoproduce -diremos posteriormente que se autopresenta- o singulariza por sí mismo. Se podría afirmar que lo singular al singularizarse reproduce aún un modo de presuposición, pero, ocurre acá que el sí mismo cambia de registro, la sustancia ya no se entiende desde el conocimiento sino desde la existencia misma como *acto presente*.

Esta investigación es de carácter descriptivo, y recorrerá diferentes comprensiones de lo que se denomina “tecnología del género” en el trabajo de Teresa De Lauretis. Para esto, hemos seguido las lecturas de Teresa De Lauretis que marcan una ruptura con la comprensión de las políticas sexuales y el feminismo, ya sea esencialista, ya sea discursiva. Esta autora, y en complicidad con lo anterior expuesto, en un primer momento acuña el término de *queer* para luego seguir su proyecto con la figura de *la lesbiana* como modos de repensar *lo sexual*. Para efectos de esta investigación, sólo tomaremos la figura de lo *queer* para explicitar uno de los tantos mecanismos y fugas que presenta el sujeto del exceso. De Lauretis plantea reformular el sujeto tanto la categoría que ha sujetado la descripción y representación de las mujeres a una visión universal y masculina, como los modos en que esta categoría narra a los mismos sujetos políticos e históricos.

De Lauretis nos presenta un viaje por los diferentes momentos del feminismo manifestados en la semiótica, el psicoanálisis y la crítica cinematográfica, explicitando cómo el término *diferencia* ha diagramado la configuración del sujeto social y psíquico y, por consecuencia, la identidad de las mujeres, en diversas áreas de saber. El primer acercamiento al término *diferencia* ocurrió con el movimiento de las mujeres en los años 70 que se definió desde la diferencia biológica entre hombre y mujeres, y su manifestación cultural y social -roles de género, posiciones sociales, etc.- Un segundo momento estuvo marcado por la expansión del feminismo entre diversos tipos de mujeres, las que comenzaron a notar que sus diferencias específicas como la raza, clase social, cultura, experiencias, afectaban en el modo que se constituían en tanto sujetos sexuales/sociales. Posteriormente, y en la actualidad, junto a una gran cantidad de producción cultural de las mujeres, la diferencia se ha asumido como la grilla bajo la

que se pueden reflexionar los modos en los que se ha constituido la subjetividad femenina - tanto como representación e identificación - dentro de la sociedad.

De acuerdo a lo dicho, es posible afirmar que De Lauretis reformula la noción misma de *sujeto* tomando en cuenta los procesos de subjetivización que se cuestionan en los feminismos a partir de una *diferencia simbólica* de género, la subjetividad personal y los procesos de aprehensión de esa significación que le es otorgada a cada individuo. Esto es su *representación*, su *apropiación*, y cómo a su vez esta representación tiene efectos reales y materiales en la construcción de la *identidad*. Así, el salto de estas reflexiones y debates va desde un análisis de la ontología de la sustancia¹⁰ hacia un planteamiento semiótico, hablando de un sujeto constituido mediante *el lenguaje y relaciones culturales* -raza, clases, afectos, otros- y no en la diferencia sexual entendida como una diferencia biológica.

En el capítulo I “El género como tecnología” se abarca la diferencia y la constitución del sujeto desde la separación intrínseca entre *individuo y colectividad* y, *consciente e inconsciente*. Este ensayo se compone de momentos de la filosofía y la psicología que han posibilitado cuestionar el origen natural del género y cuestionar más específicamente los procesos sociosexuales que constituyen la sexualidad femenina. Foucault, Althusser, Mackinnon y Lacan nos entregan las claves para entender cómo desde diversas instituciones, experiencias y prácticas se ha significado a un sujeto

¹⁰ Nos enfrentamos con esta formulación a un momento disruptivo respecto del sujeto moderno. Basados en el trabajo de Nancy, tomaremos a Kant y Hegel como exponentes de las últimas etapas de la estructura de la suposición-sujeto en la historia de la filosofía y que la dotarán de su sentido moderno, ya no como un sujeto que está debajo –*hypokeimenon*- como fundamento, sino como el que es arrojado en unas condiciones de posibilidad dentro del existir. Para Kant, es imposible acceder a la sustancia del sujeto, ya que, este espacio lo ocupa *lo trascendental* o, toda forma del conocimiento que es anterior a la experiencia sensible y posible, que son las condiciones mismas para aquella experiencia -tiempo, espacio, categorías, etc.- Paralelamente instala la suposición de libertad como la capacidad que tendrán los sujetos para guiar sus actos pero siempre en relación a la naturaleza trascendental, por lo que esta instancia genera la sumisión y distanciamiento de idea de sujeto final imposible de acceder más que como ordenanza. Y es en estas mismas multiplicidades de condiciones de existir, dónde Hegel restituirá la concepción de sustancia del sujeto al reincorporar la negatividad del *llegar a ser* en un movimiento total y único que se entiende como el devenir de la naturaleza o fundamento absoluto de las cosas, el llegar a ser entra en una relación intrínseca con su modo último. Véase Jean- Luc Nancy, *¿Un Sujeto?*, op.cit., p. 48

como un existente complejo y dividido internamente –sin presunción de un exterior-, constituido tanto *sujeto-social* como *sujeto-psíquico*. Así, nos enfrentamos a un género plástico que cuestiona al orden del significante y que propone un conjunto de tecnologías y técnicas como un producto que actúa materialmente en el cuerpo de los sujetos y que tiene ver con procesos semióticos y procesos del inconsciente que se han articulado bajo intereses diversos. No nos enfocaremos en investigar los procesos históricos y culturales que confinaron ciertos intereses u otros, sino que nos importa el gesto que devela cómo ciertos significantes actúan materialmente en los sujetos dotándolos de ciertos significados: por un lado, toda la ramificación de aparatos que nos sujetan y, por otro lado, los procesos internos y sociales que nos hacen desear cierta sujeción.

De Lauretis aunará los procesos semióticos y los procesos del inconsciente bajo el concepto de *representación*, explicitando que no son procesos separados. Para ella el género representa *una relación de pertenencia entre una entidad y otras entidades que están preconstituidas como una clase, grupo o categoría*.¹¹ Es decir, el género tiene que ver con los procesos semióticos en tanto ha funcionado como signo de intercambio dentro de la comunicación de los sujetos que ha posibilitado crear categorías y significantes –por ejemplo, una matriz heterosexual-, y se relaciona con los procesos del inconsciente en la medida que existe una actividad psíquica que no está afuera del sujeto y que permite a las mujeres significarse e identificarse con cierta subjetividad femenina.

En el capítulo II denominado “El género como imagen” se expresarán los modos de creación de imágenes, señalando su directa relación con los procesos semióticos y psicoanalíticos relativos al lenguaje. Por un lado, veremos cómo el significado se articula en la imagen/lenguaje y, por otro lado, explicitaremos cómo los procesos subjetivos del espectador-receptor del significado cumplen un rol fundamental a la hora

¹¹ Teresa De Lauretis, *Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. María Echániz Sans (Madrid. Horas y Horas,2000), 37

de construir identidades. Se abrirán así, dos modelos para entender la creación de imágenes: *la significación y la percepción*.

La significación tiene que ver con los procesos de sociabilidad por los que atraviesan los sujetos y la cultura en general. Por un lado, esta idea tiene fuertes influencias estructuralistas, que en este escrito trabajaremos con Lèvi-Strauss, al proponer que podemos acceder a la cultura gracias a una estructura lingüística que se forja en el lenguaje y, por otro lado nos encontramos con el quiebre que realiza De Lauretis al señalar que sí existe una determinada atribución de significados a los signos pero que esto no depende meramente de alguna estructura previa sino también de un aspecto subjetivo y propio de los sujetos y que se relaciona con la forma de percibir el mundo.

De Lauretis no entiende la significación y la percepción como dos modelos separados en la creación de imágenes, la percepción se relaciona con procesos subjetivos, pero sigue conservando la perspectiva semiótica en tanto que hay creación de signos que posibilitan las relaciones entre sujetos como también hay significados como efectos del sujeto. Así, esta teoría se presenta como un cuestionamiento vigente y mutable que no pretende destruir una naturaleza de lo femenino ni tampoco pretende pensar un sujeto nuevo exterior a toda posibilidad del mundo, las interrogantes recaen en los procesos que se cruzan y han constituido al sujeto sociosexual *mujer*, como un intersticio o momento que ha tomado en cuenta tanto la construcción del sexo y el género como las relaciones socioculturales: la raza, la sexualidad, la clase, entre otros.

La crítica feminista del cine aporta una perspectiva clave en este análisis en la medida que cuestiona los modos de creación de imágenes y la posterior identificación de los sujetos con aquellas imágenes. Desde la hipótesis que el aparato cinematográfico *produce signos*¹², surge la pregunta acerca de cómo y de qué modos el film provoca la identificación y los significados, y nos entrega tres regímenes que sostienen la creación de la imagen, del género. Estos regímenes son *la narración, la identificación y el desplazamiento de la problemática del cine hacia los espectadores*. Estos regímenes

¹² Hipótesis explicitada por De Lauretis en su libro "*Alicia ya no*". Abordaremos este punto en el capítulo II.

inscribirán la comprensión de la imagen en el lenguaje y la respectiva lógica edípica de la narratividad como estructura semántica que, como develaremos, establece un orden arbitrario del significado.

De Lauretis nos muestra por qué no debemos abandonar los estudios semióticos, el psicoanálisis y hasta el estructuralismo, y es que se trata de un ejercicio reflexivo inacabado rescatando las posibilidades dentro de todas las teorías que han encerrado al género en un funcionamiento arbitrario de producción de signos. Posicionarse desde estas teorías, es aceptar la contradicción de habitar un lugar u otro dentro de los procesos simbólicos de la representación social que se articulan desde una *óptica masculina* y que, mediante el cruce de significado, narración y placer, ha constreñido a la mujer en la figura de espectáculo, el objeto de deseo y lugar de la sexualidad alejándola de toda producción histórica y cultural.

En el capítulo III mostraremos como la filósofa Judith Butler plantea que cuestionar al sujeto tradicional no implica destruir la política ni atribuirle un orden identitario, más bien este otro sujeto es el *agenciamiento político mismo*¹³, es decir, la producción de significados que se producen en y con los cuerpos materiales desde los discurso y tecnologías de la representación –sea la imagen, el género, la mujer-. Este argumento evidencia el desplazamiento de entender la organización del orden del significante sustancialmente hacia una multiplicidad de espacios posibles que se abre a nuevas producciones de existencias en el orden social.

El nexos con lo que plantea De Lauretis se encontraría en describir y visibilizar este espacio en donde confluyen y se intersecan los discursos, prácticas, las tecnologías. Ambas autoras visibilizan cómo se produce este proceso de subjetivación tomando en cuenta el género, evidenciando que *la construcción de la identidad* sujeta para siempre y hace entrar en un orden de naturaleza al sujeto. El sujeto del feminismo intenta revertir esta ordenación. El sujeto del feminismo busca reconocerse y reconocer al otro

¹³ Planteamiento que encontramos en la obra de Judith Butler. Ahondaremos en este punto en el capítulo III, revisando especialmente el texto *“Cuerpos que importan”*.

no desde la identidad. La identidad ya no puede ser el momento previo a la formación del sujeto político.

Entonces si se entiende lo político como esta producción de significados/subjetividades podemos reflexionar en torno a cómo se producen los modos de repensar lo sexual que cuestionarán el orden -lo queer, la lesbiana, etc.-, los que no llevan a esbozar lo que implica narrarse desde los mismos sujetos políticos, como es aceptar la contradicción de ser efectos y productores de una representación. Lo mismo que aportó la crítica feminista del cine en tanto cuestionamiento de la óptica de las narraciones y las identidades configuradas, pero ahora presentado como el cuestionamiento al sujeto mismo y su exceso, desde el *sujeto excéntrico*.

CAPÍTULO I

EL GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN IDEO-TECNOLÓGICA.

Este ensayo surge a partir de la revisión de los planteamientos y debates filosóficos y/o feministas que han descrito al género como el fundamento de la opresión social y cultural de las mujeres. Para realizar este análisis, trabajaremos con la teórica feminista Teresa De Lauretis, quien a lo largo de su trabajo ha logrado hacer coexistir dos modos de concebir la producción de la subjetividad femenina que parecían irreconciliables dentro del debate acerca del género. Su apuesta está en reformular la *teoría feminista* como búsqueda de una lucha en común de las mujeres pero que trascienda a una identificación de ellas delimitadas por la diferencia sexual.

Para la formulación de este ensayo, tomamos los capítulos llamados “*La tecnología del género*” y “*Sujetos excéntricos*”, contenidos en el dossier *Diferencias*, en los que es posible ver los pasos que realiza De Lauretis para llegar a afirmar que el Género que es una *representación*, que funciona como una *tecnología* y que no tiene que ver con un dato biológico dado.

“Para comenzar a especificar esta otra clase de sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos una noción de género que no esté tan ligada con la diferencia sexual como para ser virtualmente coextensiva con ella y, como tal, por una parte, se presuponga al género como derivado no problemáticamente de la

diferencia sexual mientras, por otro lado, pueda ser subsumido en las diferencias sexuales como un efecto del lenguaje o como puramente imaginario, nada que ver con lo real. Este lazo, esta mutua contención entre género y diferencia(s) sexual(es), necesita ser desatada y deconstruida”¹⁴

“Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja. “¹⁵

“Volviendo al diccionario, entonces, encontramos que el termino género es una representación; y no sólo una representación en el sentido en el que cada palabra, cada signo, refiere (representa) a su referente, ya sea un objeto, una cosa o un ser animado. El término género es, en efecto, la representación de una relación, ya sea que pertenezca a una clase, a un grupo o a una categoría”¹⁶

Estas afirmaciones se alejarían del feminismo radical, que señala al sistema sexo-género como la causa o estructura que provoca la opresión de las mujeres.¹⁷ Distinto a ello, De Lauretis, señala que esa estructura no se determina biológica o socialmente y es variable en relación al potencial subjetivo que tienen los sujetos y su sexualidad, ya que, los sujetos sí se constituirán como tal, dentro del género. Es decir, De Lauretis acepta que hay una diferencia entre hombres y mujeres pero que no es biológica, sino que tiene que ver con *el modo de conocer*, de acceder al mundo y la realidad y que esto ha provocado ciertas representaciones que pueden caer en órdenes de domino, pero que por sí mismas no son axiomáticas. Foucault, Althusser, Lacan y MacKinnon

¹⁴ Teresa De Lauretis, *Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. María Echániz Sans (Madrid. Horas y Horas,2000), 35

¹⁵ Ibid., p. 35

¹⁶ Ibid., p. 37

¹⁷ Entre las autoras feministas radicales podemos encontrar a: Kate Millet, Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon. En esta oportunidad trabajaremos con los planteamientos de Catharine Mackinnon.

son algunos de los nombres que permiten elaborar el marco teórico de este planteamiento y son estos nombres los que nos entregan las herramientas para argumentar y sostener en nuestro escrito los cuatro pasos argumentales que realiza De Lauretis para afirmar que el género es un sistema de representación complejo y no un dato biológico dado.

De Lauretis comienza su análisis señalando que entender el género como diferencia sexual era clave en el pensamiento feminista incipiente de los años 60, como un momento histórico político en el que la identificación, como categoría, fue necesaria para conformar grupos de similares en tanto experiencias de opresión o desvalorización. El grupo de mujeres se identificó y aceptó el lugar que se les designó históricamente en busca de conseguir la igualdad tanto en participación política como labores domésticas y romper con las relaciones abusivas y opresivas que cargaban por el hecho de ser mujer. La protesta de los feminismos entre los años 60 y 70 radica en la búsqueda por una reorganización social igualitaria en relación a los roles de género y representaciones culturales que estaban generando relaciones de subordinación. Se afirma que la mujer posee una identidad diferente de la identidad del hombre y que la distancia la delimitaría la diferencia sexual. Es así como la *diferencia sexual* se instala y fundamenta el conocimiento formal y abstracto dentro de las disciplinas que intentaron describir o analizar al género¹⁸. De Lauretis señala que, posteriormente, y gracias a la expansión del feminismo hacia variados espacios de mujeres y colectivos feministas, junto con variados trabajos que explicitaron la producción de relaciones sociosexuales dentro de sociedades -relaciones ideológicas, relaciones estructurales, relaciones de parentesco, relaciones de poder, etc.-, fue posible expandir la concepción del grupo de mujeres hacia la comprensión de diferencias entre las mismas mujeres, ahondando y explicitando diferentes experiencias entre ellas.

Diferentes razas, clases, experiencias que marcaban e incluso distanciaban a las mismas mujeres y que cada día se evidenció más, en la medida que la producción cultural de las mujeres se expandió y se permitió hacer uso de variadas tecnologías

¹⁸ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p. 33

dispuestas a lo largo de un ejercicio lectoescritural feminista, sustentadas en diversas disciplinas que parecieron ajenas a la rigurosidad de una *teoría formal del género*.¹⁹ Tomó fuerza la producción enunciativa subjetiva y la diferencia, expresada a través de experiencias y vivencias, se presenta como el esbozo y la grilla necesaria al momento de hablar de cómo se constituyen las mujeres en el género. Así, De Lauretis, visibiliza la *autoconciencia* como punto de partida para la elaboración de una *teoría feminista de género*, entendiéndola como un modo de tomar conciencia de la propia vida en relación a un mundo que se va construyendo constantemente y que se nos presenta bajo estructuras heterosexuales –como dirá más adelante Butler²⁰, y/o relaciones que, si

¹⁹ Con Teoría formal del género nos referimos, por una parte, a la concepción tradicional que nos presenta a la teoría como un sistema perteneciente a una disciplina, omitiendo muchas veces un trabajo interdisciplinario por estar compuesto de “disciplinas menores” como podría ser el arte, específicamente el cine en este caso y discursos que se den al margen de discursos hegemónicos, como por ejemplo la experiencia de mujeres que han sido racializadas. De Lauretis se aleja de esta perspectiva en la medida que su propuesta abarca la experiencia interdisciplinaria, siendo capaz de congeniar la performatividad de la lengua, la ficción lectoescritural y la realidad histórica de las mujeres. Y, por otra parte, alejarse de la rigurosidad de la Teoría formal de género significa deconstruir la noción de Teoría, al excederla y pensar desde ella y con ella nuevas posibilidades que no se reduzcan a una lógica axiomática de sus argumentos. Esto es posible porque De Lauretis señala que la Teoría es una tecnología del género, ya que, tiene implícita y proyecta representaciones del género y no sólo dan cuenta de algo, sino que también *nos cuenta algo*, nos cuenta ficción.

“Afirmar que la teoría (un término genérico usado para todo discurso teórico que busque describir un objeto de conocimiento específico, y construir ese objeto en un campo de significado que pasa a ser su propio campo de conocimiento. campo que a menudo es llamado "disciplina") es una tecnología del genera puede parecer paradójico, dado que en todas estas páginas he lamentado el hecho de que la teoría de que nos podemos servir para delinear el paso de la sociabilidad a la subjetividad, de los sistemas simbólicos a las percepciones individuales, o de la representación cultural a la auto-representación (un paso en un espacio discontinuo, diríamos) se olvidan del genera o no son capaces de concebir un sujeto femenino. Se olvidan del género como las teorías de Althusser. Foucault, Eco o los primeros trabajos de Julia Kristeva; o bien, si se interesan por el genera, como la teoría psicoanalítica freudiana (en realidad, más que cualquier otra, a excepción de la teoría feminista). y si ofrecen un modelo de la construcción del genera en la diferencia sexual, su descripción del campo comprendido entre sociabilidad y subjetividad deja al sujeto femenino por lo general atrapado en las arenas movedizas del patriarcado o bloqueado no se sabe dónde entre la espada y la pared. De todas formas, y esta es la tesis que sostengo en este trabajo, ambos tipos de teoría contienen y promueven una cierta representación del genera, no menos que el cine.” Ibid., p. 55

²⁰ “En términos psicoanalíticos, la relación entre el género y la sexualidad se negocia en parte a través de la relación entre la identificación y el deseo. Y aquí se hace evidente por qué negarse a trazar líneas de implicación causal entre estos dos ámbitos es tan importante como mantener abierta una investigación sobre la compleja inter-implicación que existe entre ambos. Porque, si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre y si desear a una mujer no indica necesariamente

bien no son eternas, se han reproducido con tanta fuerza que la hemos interiorizado por osmosis. De Lauretis propone una teoría que deconstruye la correspondencia sexo-género, ya que, demuestra con argumentos lógicos que habitar ciertas representaciones no es sinónimo de una identidad fija ni tampoco es sinónimo de un dato biológico dado. La diferencia es la grilla que nos permitirá mirar los modos en los que las relaciones existentes han creado una determinada subjetividad femenina tanto identificación como representación.²¹

El debate que expone De Lauretis es entre el feminismo radical esencialista de los años 60 y 70 y un nuevo modo de comprensión de la subjetividad femenina y de la producción-mujer desde la reinterpretación de la diferencia, surgido desde estudios semióticos contemporáneos, de influencias post-estructuralista, análisis de aparatos y

la presencia constitutiva de una identificación masculina, sea cual fuere ésta, luego la matriz heterosexual se manifiesta como una lógica *imaginaria* que demuestra insistentemente que no puede ser manejada. La lógica heterosexual que exige que la identificación y el deseo sean mutuamente excluyentes es uno de los instrumentos psicológicos más reductores de heterosexismo: si uno se identifica *como* un determinado género, debe desear a alguien de un género diferente. Por un lado, no existe una única femineidad con la que uno pueda identificarse, lo cual equivale a decir que la femineidad podría ofrecer una variedad de sitios identificatorios, como demuestra la proliferación de posibilidades de lesbianas ultrafemeninas. Por el otro lado, suponer que las identificaciones homosexuales "se reflejan" o repiten entre sí difícilmente baste para describir los complejos y dinámicos intercambios que se dan en las relaciones lesbianas y gay." Judith Butler, *Cuerpos que importan*, trad. Alcira Bixio (Buenos Aires. Paidós, 2002), 335-336

²¹ "En el último capítulo de Alicia ya no, usé el término experiencia para designar al proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales. Buscaba definir la experiencia más precisamente como un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del yo y del mundo externo (en palabras de Ch. Peirce). La constelación o configuración de efectos de significado que llamo experiencia cambia y es reformada continuamente para cada sujeto con su compromiso continuo con la realidad social, una realidad que incluye -y para las mujeres, centralmente- las relaciones sociales de género. Porque, tal como empecé a argumentar en ese libro siguiendo las visiones críticas de Virginia Woolf y Catherine MacKinnon, la subjetividad y la experiencia femeninas descansan necesariamente en una relación específica con la sexualidad. Y aunque desarrollada insuficientemente, esta observación me sugiere que lo que estoy tratando de definir con la noción de un complejo de hábitos, asociaciones, percepciones y disposiciones que la engendran a una como mujer, lo que estaba tratando de dar a entender era precisamente la experiencia de género, los efectos de significado y las autorepresentaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones." Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.54-55

teorías. De Lauretis pone en diálogo a dos de las perspectivas que adopta el feminismo y a partir de esto realiza un ejercicio deconstructivo al género.

A- Argumento del feminismo radical

El feminismo radical señala que el género es la estructura fundamental de la sociedad, siendo el motivo más relevante y determinante de la opresión de las mujeres. En esta línea, pero en clave legislativa, encontramos a la jurista Catherine MacKinnon quien plantea el feminismo como una crítica a *la dominación* y al modo de conocimiento imperante que ha sido la óptica masculina. En el ensayo llamado "*Sujetos excéntricos*" Teresa De Lauretis señala que para MacKinnon el género es la manifestación del dominio y que la comprensión de la biología de los cuerpos como naturaleza axiomática, sería efecto de la modalidad de conocimiento masculino. Dentro del mismo acto de control y supremacía masculina se encuentra la erotización de los cuerpos: la objetivización y el acto de control mismo constituyen a la mujer como un objeto y una diferencia, simultáneamente al estar erotizado aquel acto de control transforma la diferencia en diferencia sexual encontrándonos con la mujer como un ser sexual.

"(...)Por su parte, el énfasis axiomático de MacKinnon sobre el monopolio (hetero)sexual del "poder masculino" ("la heterosexualidad es la estructura de la opresión de las mujeres"), si no se admite la existencia de posibilidades de resistencia o capacidad de obrar a través de formas de sexualidad no normativas o autónomas del hombre -prácticas sexuales excesivas, subversivas, perversas, invertidas o lesbianas-, contribuye a recolocar tanto la conciencia feminista como la sexualidad femenina en el círculo vicioso de la paradoja "mujer". Y, sin embargo, yo estoy convencida que lo que necesita en este momento histórico el feminismo es un punto de vista excéntrico respecto al monopolio masculino (heterosexual) del poder/saber, una posición discursiva en exceso, es decir, no reasimilable por la institución socio-cultural de la heterosexualidad."²²

²² Ibid., p.124

En este escenario, Mackinnon afirma que el momento de la *toma de conciencia* de la naturaleza paradójica de *ser mujer* es relevante en la medida que permitiría subvertir el orden de dominio y se trataría de la reconstrucción crítica y colectiva de la *experiencia social* de las mujeres desde ellas mismas, tal como la viven. Este momento indica la posibilidad que abre la episteme feminista de analizar la estructura que organiza un modelo de dominación, en donde las mujeres pueden identificar su propia identidad sexual y social como resultado de una visión masculina externa e interna en la medida que la han ido interiorizando a partir de la propia materialidad.

Para De Lauretis tomar y revisar la propuesta de MacKinnon es relevante en tanto que nos expone la función clave de la sexualidad en los procesos de subjetivación femenina – y posteriormente, los procesos de identificación de las mujeres- pero, no nos proporciona los modos en que las mujeres interiorizan las normas sociales de opresión y las reproducen en su misma *subjetividad*. Es decir, una mujer podría llegar a afirmar que su posición histórica tiene que ver con la forma de comprensión androcentrista de cómo ha sido narrado su sexualidad, pero no podría dar cuenta del mecanismo repetitivo y ritualizado de las tecnologías del género, y que tienen como efectos la identificación de las mujeres. En este sentido, De Lauretis, explicita el aporte significativo del psicoanálisis neo-freudiano o lacaniano, el que esboza los lineamientos que permitirían pensar los modos de interiorización social, cultural y sexual de los significantes que atraviesan la existencia material de las mujeres.

El psicoanálisis introduce el concepto de inconsciente como aquella actividad de la mente en donde se interioriza lo propio de las normas sociales, y que a la vez es capaz de presentarse como existencia material en los procesos de identificación y autoidentificación de las mujeres.²³ El psicoanálisis exhibe los modos por los que los procesos ideológicos llegan a provocar la sujeción de los individuos a un determinado sistema de representación. Es a través del concepto de inconsciente, que el psicoanálisis nos muestra la *inesencialidad* de la feminidad, al nunca completarse como

²³ Podemos ver desarrollado este planteamiento en el libro *Alicia ya no* de Teresa De Lauretis. En este texto se explicita como Lacan instala, en los procesos subjetivos de los individuos, las estructuras semánticas de Lévi-Strauss. Este punto lo trabajaremos con detalle en el capítulo II.

identidad/identificación. Es esta comprensión de oposición conceptual de la feminidad/masculinidad lo que, al igual que al psicoanálisis, impidió a MacKinnon en su propuesta de una conciencia feminista, analizar los modos en que la objetivación meramente se interioriza. Paralelamente, De Lauretis nos presenta el inconsciente como *exceso*, otorgándole un lugar de resistencia a la identificación, excediendo los mecanismos mismos que determinan sociosexualmente a las mujeres.

El *sujeto excéntrico* aparece, en De Lauretis, como el resultado del concepto de inconsciente como exceso y resistencia de los mecanismos de determinación social como los es la institución heterosexual. De Lauretis, en su revisión y cuestionamiento sobre la episteme femenina, logra fundamentar filosóficamente, la existencia del sujeto contemporáneo y feminista. Su propuesta es significativa para la filosofía, ya que, supera las *políticas identitarias* del sujeto, pero no descarta *las categorías* que lo han sujetado. La novedad de este escrito radica en vislumbrar y dibujar el potencial performático de una *teoría feminista* que nos permite pensar en un sujeto que no está concebido previamente desde una jerarquía, sino que se abre a la posibilidad de su existencia, es decir, que se construye histórica y contingentemente. De Lauretis nos presenta estos planteamientos desde su propia posibilidad en conjunto con su ejercicio lectoescritural, y se sitúa en una posición discursiva -la condición de *ser mujer*- explicitando que se constituye como sujeto a partir de la performatividad de las relaciones sociosexuales y no a partir de estructuras determinadas.

B- Argumento del biopoder

En este contexto, el concepto de *biopoder* foucaultiano se vuelve relevante, en tanto permite comprender la producción de la *sexualidad* como dispositivo de control social, el que será asegurado, legitimado y reproducido por los aparatos ideológicos. Paralelamente, De Lauretis, de acuerdo a lo planteado por Althusser en su ensayo "*Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Freud y Lacan*", señala que es la ideología, mediante los aparatos ideológicos, la que dotarán de *existencia material* a las relaciones que configurarán un sujeto, y en este sentido el género actuaría como un aparato ideológico en donde las ideas o representaciones de género se manifiestan mediante prácticas, rituales, creencias, etc. en los cuerpos materiales sexuados.

(...) Si, como he intentado demostrar en otro lugar a través de una lectura de Althusser con Foucault el género es uno de estos aparatos, un aparato ideológico al que el cuerpo sexuado sirve de sustento material, entonces lo que (re)produce y regula mediante el género una específica diferencia de poder entre mujeres y hombres - independientemente de las otras diferencias que existan simultáneamente para esas mismas mujeres y hombres, diferencias de clase o de raza, por ejemplo- no es un dato biológico, sino la institución social de la heterosexualidad. Desde esta perspectiva, el privilegio masculino no es algo a lo que uno pueda renunciar con un acto de buena voluntad o abrazando una ética más humana, sino que es constitutivo del sujeto *generado* por el contrato social heterosexual, o sea, un sujeto social que esta desde un principio diversificado en dos géneros complementarios que a la vez se excluyen y se implican”²⁴

De Lauretis nos muestra cómo el género al comportarse como un aparato ideológico, nos asegura el control social y la regulación de la diferencia de poder entre hombres y mujeres, ya no desde un dato biológico sino desde la misma institución de la heterosexualidad. El aparato Ideológico funciona mediante la ideología²⁵, lo que explicita la *construcción imaginaria* que se establece más allá de una opresión puramente material, necesaria para la reproducción de las condiciones de producción que se requieren para asegura un orden o formación social, en este caso heterosexual.²⁶

Para De Lauretis, no basta entender la diferencia de género como una teoría del discurso –y no de la mera biología- cuando el discurso de entiende desde la repetición y se sigue reproduciendo bajos los parámetros de la ideología, sin un afuera, sin

²⁴ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.126

²⁵ A diferencia del Aparato de Estado que, en su ejercicio fundamental, pero no exclusivo, funciona mediante la violencia. Señalaremos también, que tampoco es exclusivo el uso de la ideología en el funcionamiento de los AIE e igualmente se puede recurrir al uso de la violencia para su conservación. Véase *“Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Freud y Lacan”*, Althusser.

²⁶ Entre los nombres que proponen este planteamiento encontramos a Foucault y Butler. Abordaremos este tema en el capítulo III.

sujetos históricos con géneros. Es necesario pensar cómo los procesos de subjetivación y los cambios de conciencia influyen en las relaciones discursivas de los sujetos, produciendo narraciones móviles en los cuerpos y abriendo una posibilidad de experimentar y habitar nuevas formas de subjetividad no determinadas. Es acá donde las tecnologías del género aparecen y toman relevancia, prácticas micropolíticas, teorías de márgenes y narraciones nuevas -como por ejemplo el cine feminista- nos presenta nuevas formas de conocimientos de los sujetos que permitirían ir modificando las relaciones sociales de género.²⁷

Antes que nos involucremos de lleno en este problema central del género como representación, es importante explicitar los dos límites que establece De Lauretis que impiden entender el género como diferencia sexual en la actualidad.

“Al enfatizar lo sexual, la **diferencia sexual** es en primera y última instancia una diferencia de las mujeres respecto a los varones, de lo femenino respecto de lo masculino; y aún la noción más abstracta de **diferencias sexuales** que resulta no de la biología o de la socialización sino del significado y de los efectos discursivos (el énfasis aquí está puesto menos en lo sexual que en las diferencias en tanto *différance*), termina siendo, en última instancia, una diferencia (de mujer) respecto del varón, o mejor, la instancia misma de la diferencia **en** el varón.”²⁸

Los dos límites que tiene la comprensión del género como diferencia sexual son la universalidad y la unificación de la diferencia -de la mujer- respecto al hombre, señalando de antemano, que esto traería por extensión supuestos como la naturaleza humana y biológica, la esencia inmóvil del humano, la normalización de una forma de

²⁷ “Reescribiré, entonces, mi tercera proposición: La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde afuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden tener también una parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación.” Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.54.

²⁸ *Ibid.*, p. 33-34

conocer reiterativa y eterna a lo largo de la historia sociosexual. La *universalidad* nos habla de la limitación de articular diferencias dentro de las mujeres, ya que la diferencia surge de La Mujer respecto al Hombre como conceptos universales y en donde La Mujer, por más representaciones que pudiese tener, siempre está esbozada dentro de esta narración androcéntrica que conserva el supuesto meta-discursivo de la femineidad, de la mujer-femenina, la mujer-madre, etc.

“Una segunda limitación de la noción de diferencia(s) sexual(es) es que trata de retener o de recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista dentro de las paredes de la casa principal, tomando prestada la metáfora de Audre Lorde antes que la nietzscheana prisión del lenguaje, por razones que en este momento parecerán superficiales. Por potencial epistemológico radical quiero decir la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de la década de los 80, de concebir al sujeto social y a las relaciones de la subjetividad para la socialización de otro modo: un sujeto constituido en el género, seguramente, no sólo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio”²⁹

Respecto a la *unificación*, De Lauretis señala que la limitación ocurre en tanto la diferencia sexual intenta recuperar el *potencial epistemológico radical del pensamiento feminista*, pero sin tomar en cuenta las relaciones de género que se dan en/con el género. Es decir, la diferencia sexual, propone la idea de un sujeto constituido en el género pero que no alcanza para describir otro tipo de relaciones como por ejemplo la raza o la clase. Por lo tanto, conservar aquella perspectiva de la diferencia sexual sería conservar un sujeto social unificado que se constituyó en el género, obviando las relaciones posibles entre sujeto y sociedad que exceden a las relaciones sociosexuales.

De Lauretis en su ensayo “*La tecnología del género*” señala que el género, en paralelo a la sexualidad descrita por Foucault, es un producto de variadas tecnologías sociales.

²⁹ Ibid., p. 34-35

Para De Lauretis el género funciona como una tecnología en la medida que es un conjunto de efectos sociosexuales que tienen consecuencias materiales, psíquicas e históricas en los cuerpos, a diferencia del planteamiento que señala que el género se fundamenta en la división sexual. Mismo movimiento que realiza Foucault cuando señala que a lo largo de la historia se ha constituido la sexualidad en relación al despliegue de tecnologías hegemónicas. De Lauretis intensifica el análisis en tanto que extrapola el sentido del término tecnología hacia la cotidianidad de las relaciones humanas, dando cuenta que el conjunto de efectos producidos entre el choque de técnicas, representaciones discursivas, discursos y expresiones pueden emanar tanto de instituciones como la familia, la educación, la medicina, como de expresiones y tecnologías sociales cotidianas como el arte, el periódico, la influencia del cine, la literatura, etc. Así, la *tecnología del género* es un producto, pero a partir de los aportes del psicoanálisis, como lo son el desarrollo de inconsciente, la conciencia, los procesos de subjetivación, De Lauretis afirmará que también es un *proceso* del conjunto de aparatos o dispositivos sociales cotidianos. Nos señala que estos efectos son producidos en los cuerpos de los individuos, no sólo siendo una *atribución* de éstos, sino que este movimiento también provoca una *apropiación individual*, en tanto el individuo logra autorepresentarse social y sexualmente.

“Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, *por el despliegue de una tecnología política compleja*.³⁰

Para Foucault, la sexualidad es el resultado de discursos institucionalizados y prácticas sociales, prácticas médicas, religiosas, psiquiátricas etc., es el despliegue de toda una maquinaria y técnica que se encargarán de producir *efectos reales y simbólicos* en los cuerpos y vida de los individuos. Entre sus planteamientos más relevantes se encuentra refutar la hipótesis represiva del sexo, exponiendo la masificación de discursos a lo largo de la historia y cómo el choque de éstos configuró *la sexualidad*,

³⁰ Ibid, p. 37

señalando que ésta es el resultado de esta explosión discursiva y no una condición originaria de los cuerpos o una restricción de las prácticas y discursos³¹

Desde la hipótesis represiva del sexo de Foucault, descrita en *“Historia de la sexualidad”* vol. I, se afirmaría que han sido discursos específicos acerca del sexo, los que, mediante prohibiciones, represiones y censuras, han creado un orden de silencio y una sexualidad restrictiva. Desde la propuesta foucaultiana encontramos que si bien, efectivamente se generó una economía restrictiva del sexo en la medida que se situó al lenguaje en un tiempo, lugar o relaciones específicas, habría sido desde el siglo XVIII y la respectiva proliferación de discursos acerca del sexo, cuando se comenzó a hablar y narrar sobre sexo en variadas instancias donde el poder se ejercía, produciendo una sexualidad determinada.

“Ahora bien, en esas postrimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesiástica. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, era instado a vigilarse. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual

³¹ “En todo caso, la hipótesis de un poder de represión ejercido por nuestra sociedad sobre el sexo por motivos de economía parece muy exigua si hay que dar razón de toda esa serie de refuerzos e intensificaciones que un primer recorrido hace aparecer: proliferación de discursos, y de discursos cuidadosamente inscritos en exigencias de poder; solidificación de la discordancia sexual y constitución de los dispositivos capaces no sólo de aislarla, sino de suscitarla, de constituirla en focos de atención, de discurso y de placeres; producción obligatoria de confesiones e instauración a partir de allí de un sistema de saber legítimo y de una economía de placeres múltiples. Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar, lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titilación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de los juegos del saber con el placer.” Michel Foucault, *Historia de la sexualidad vol. I* (París: Gallimard, 1976), 90-91

de las mujeres; y el de la demografía finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos”³²

El término tecnología de sexo surge del uso que le da el Estado -la aparición de la gubernamentalidad, la biopolítica- al conjunto de técnicas y tecnologías que encauzarán y determinarán la producción de la sexualidad de la población, en la búsqueda de cumplir con el *hacer vivir* en relación a la clase hegemónica, controlar la natalidad en relación a la producción de trabajo, patologización de conductas sexuales que se atribuirán a lo perverso, la heterosexualidad como norma, sexualización del cuerpo de las mujeres y niños. La sexualidad es construida a partir de los intereses de la clase dominante, invalidando la creencia que la sexualidad es natural e íntima. La tecnología de sexo en Foucault nace entonces como el intento de la clase dominante de mantener su hegemonía social mediante el conjunto de técnicas y procedimientos que se encargarán de *maximizar la vida* de los sujetos.³³

Los planteamiento foucaultianos abren la posibilidad de pensar una sexualidad como efectos de tecnologías, pero, para De Lauretis, pensar al género como producto y proceso de tecnologías sociosexuales es extender la crítica del sexo como atributo biológico hacia una comprensión del sexo como tecnología, pero, considerando que la diferencia sexual sí se manifiesta real e imaginariamente en tanto se construyen sujetos femeninos y masculinos, debido a prácticas sociales y discursivas que van reproduciendo una representación de Hombre y de Mujer. Es por esto, que para De Lauretis la teoría de la sexualidad de Foucault no tomaría en cuenta una perspectiva de género, necesaria, para la pensar la formación de discursos y el cruce arbitrario de las tecnologías sociales, guiados por meta-discursos específicos, necesarios y subterráneos. Como veremos más adelante, la constitución de posiciones discursivas no sólo es mero azar sino también *intencionalidad*.

Siguiendo con este ejercicio exponencial de evidencias que realiza De Lauretis, ella se encarga de enumerar cuatro preposiciones que serán los pasos lógico-argumentativos

³² Ibid., p.141-142

³³ Véase: Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (París: Seuil/ Gallimard, 2004).

que ocupará para señalar que el género es un proceso y un producto de tecnologías sociosexuales y que no tiene que ver con un dato biológico dado. Procedemos a enumerarlas:

“1- El Género es (una) representación, lo que no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de los individuos. Todo lo contrario.

2- La representación de género **es** su construcción, y en el sentido más simple se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental es el cincelado de la historia de esa construcción.

3- La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores, por ejemplo, como en la era victoriana. Y continúa no sólo donde podría suponerse –en los medios, en la escuela estatal o privada, en los campos de deportes, en la familia, nuclear o extendida o de progenitura única para resumir, en lo que Louis Althusser ha llamado los aparatos ideológicos del Estado. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo.

4- En consecuencia, paradójicamente es, la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación”³⁴

De Lauretis señala que el género es una representación que se manifiesta en la vida material de los sujetos. Para afirmar esto, De Lauretis, tomó las dos concepciones que aparecen en el “*American Heritage Dictionary of the English*” en donde se afirma que el género tiene dos sentidos. Un primer sentido dice que es una categoría por la que se clasifican palabras y formas gramaticales y, un segundo sentido señala que es una

³⁴ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.36

clasificación de sexo. Podríamos afirmar que este gesto de buscar en el diccionario el significado del concepto género, es la manifestación performática de su teoría acerca del género en la medida que reinterpreta desde un espacio configurado, como es el diccionario, una producción enunciativa diferente. Es decir, cuando ella se da cuenta de la proximidad entre gramática y sexo, particular del idioma inglés, decide trabajar y argumentar desde esta paradoja, aun sabiendo que el referente siempre ha sido masculino. De todas formas, ella hace este alcance señalando que esta propuesta es intraducible a aquellas lenguas descendientes del latín, dando de ejemplo el italiano, el francés o el español como lenguas en el que el género no tiene directamente la connotación de un género personal y que demuestran la imposibilidad de pensar una teorización universal del género a partir de una lengua.

En el diccionario, el término género tendría dos sentidos que tendrían en común su *sentido clasificadorio*. Vemos que el término no corresponde a un individuo sino a una relación entre un individuo, palabra o signo y un grupo constituido a priori como género gramatical o como sexo. Por lo tanto, podemos afirmar que existe una *relación no referencial*, ya que, cada individuo, palabra o signo, no tiene un referente único, sino que representa otra cosa, que, en este caso, será un grupo preconstituido.

“El término **género** es, en efecto, la representación de una relación, ya sea que pertenezca a una clase, a un grupo o una categoría. El género es la representación de una relación, o, si puedo, por un momento, entrometerme con mi segunda preposición, el Género construye una relación entre una entidad y otras entidades que están constituidas previamente como una clase, y esa relación es de pertenencia; de ese modo, el género asigna a una entidad, digamos a un individuo, una posición dentro de una clase y, por lo tanto, también una posición *vis-a-vis* con otras clases preconstituidas.”³⁵

Al señalar que el género es una *representación*, aceptamos el carácter doble de esta última. El género no es una representación de un referente, sino que es la representación de una *relación de pertenencia* en la que el género le otorga al individuo

³⁵ Ibid., p. 37-38

un lugar dentro de un grupo o clase preconcebida. De Lauretis señala que ocupa deliberadamente el término clase en sintonía con la comprensión de clase de Marx referida a un grupo de individuos reunidos por determinaciones sociales e intereses que no se elige, pero, como adelantaremos, tampoco se debe a una decisión netamente arbitraria.

La afirmación de que el género es una representación abre el primer gran problema que es por qué el género entró en una correspondencia específica con el sexo y cómo es que ocurre la construcción cultural del sexo en género. De Lauretis señala que esta correspondencia es lo que las científicas sociales feministas han denominado sistema sexo-género y que corresponde a una estructura construida y conceptual que se encarga de asignar significados -una posición, una identidad, etc.- a un individuo y a la vez, estos significados ya están previamente acordados socialmente. Un sistema sexo-género es cuando ubican a los individuos en las categorías de femenino o masculino, y a la vez ser representados en esa relación de pertenencia tiene por extensión, asumir la totalidad de efectos de esos significados.³⁶ Por una parte, es la correlación entre el sexo biológico y las categorías femenino/masculino y, por otra parte, es asumir esa representación en relación a los valores sociosexuales otorgados e impuestos.

C- Argumento de la ideología

Para comenzar a esbozar una respuesta a estas interrogantes, De Lauretis, explicita una segunda afirmación que dice que la representación del género es su construcción en la medida que cada término de este aparato semiótico denominado sistema sexo-género es a la vez el producto y el proceso del otro término. Es decir, se cambia la comprensión de la producción del género como producción lineal hacia una *producción simultánea*, en la que diversas tecnologías del género operan simultáneamente en diversas áreas de la construcción del género tanto producto como proceso. Para comprender mejor este movimiento múltiple es necesario subvertir la comprensión epistemológica de que las relaciones que producen al género operan desde un *único*

³⁶ Véase Gayle Rubin, "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo", en Lamas Marta Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual (México. PUEG), 35-96

nivel material. Para realizar este ejercicio, De Lauretis integra perspectivas de otras disciplinas que exceden a la filosofía y que aportan otro modo de observar las relaciones sociosexuales.

Althusser, en su ensayo titulado *“Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Freud y Lacan”* nos plantea que en toda formación social es necesario reproducir las *condiciones de producción*, lo que implicaría reproducir tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción existentes. Reproducir las fuerzas productivas no se agota en la mera reproducción de los medios de producción -materias primas, maquinarias, etc.- ni en la entrega de un salario a los trabajadores para que vuelvan al otro día al trabajo. Es necesario un sistema que se encargue de calificar y moldear las fuerzas de trabajo bajo los requerimientos de la clase dominante. Este proceso se asegura por medio del sistema educativo capitalista y otras instituciones de Estado que enseñarán habilidades técnicas, y al mismo tiempo las reglas del orden establecido, y que se manifestarán como el efecto de un orden de sumisión.

La primera tesis althusseriana³⁷ define a la Ideología como una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Se puede afirmar que las ideologías constituyen una ilusión pero que mediante *la interpretación* adquiere en esa representación imaginaria del mundo, la realidad misma. Surge el problema de por qué los individuos requieren una interpretación imaginaria de sus condiciones reales de existencia para representar y presentar sus condiciones de existencia reales. Para Althusser, una primera posible respuesta es que algún grupo hegemónico ha perpetuado la dominación y explotación sobre otro grupo social, mediante la reproducción imaginaria de una representación falseada del mundo y así asegurar una sujeción imaginaria. La segunda posible respuesta es la alienación material que estaría presente en las mismas condiciones de existencia de los individuos, en donde las representaciones de las condiciones de existencia que

³⁷ “La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.” Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. José Sazbón y Alberto J. Pla (Buenos Aires. Nueva Visión, 2003), 43

formaría los individuos ya serían imaginarias por la misma naturaleza -alienante- de ellas.

Para Althusser ninguna de estas concepciones argumenta correctamente su tesis, ya que no se trata que en la ideología estén representadas las condiciones de existencia de los individuos – y por consecuencia de su mundo real- sino que lo que la ideología va a representar es *la relación* que existe entre los individuos con sus condiciones de existencia. Así, nos alejamos del buscar la causa que argumente la necesidad de representar imaginariamente las condiciones de existencia de los individuos dando paso a otro problema clave que es preguntarse por la *naturaleza imaginaria* de esta relación de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Para resolver la problemática acerca de la naturaleza de la ideología, Althusser propone su segunda tesis³⁸ en la que afirma que la ideología tiene una existencia material. Las “ideas” o “representaciones” en la ideología no tienen una existencia idealista/espiritual sino material. En un aparato y sus prácticas siempre hay una ideología y ésta es de carácter materia; la existencia de las ideas de una creencia, en específico de un sujeto, es material en tanto esas ideas se materializan en actos materiales -prácticas, rituales, por ejemplo- dirigidas por el aparato que también tiene una existencia material.

“Cuando Althusser escribió que la ideología representa no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos **viven** y que gobiernan su existencia, estaba también describiendo, a mi modo de ver, el funcionamiento del género. Pero, se objetará, que el equiparar género con ideología es una reducción o una simplificación. Ciertamente Althusser no lo hace, y tampoco el pensamiento marxista tradicional, donde el género es algo así como un tema marginal, algo limitado a la **cuestión de la mujer**. Porque, como la sexualidad y la subjetividad, el género está ubicado en la esfera privada de la reproducción, la procreación y la familia y no en la

³⁸ Ibid., p. 47

esfera pública, social, de lo superestructural, a la que la ideología pertenece y es determinada por las fuerzas económicas y las relaciones de producción.³⁹

De Lauretis rescata la potencia de la tesis althusseriana sobre la *ideología*, a partir de un ejercicio lectoescritural interpretativo desde otras aristas y disciplinas. Le parece relevante el aporte de Althusser a una *teoría del género*, en la medida que su propuesta sobre la ideología abre la comprensión hacia otro nivel de la existencia humana, que excede a una comprensión material de entender las relaciones sociales. Habría en Althusser un momento de complicidad entre la constitución de los individuos en sujetos y la subjetividad. Las relaciones posibles y reales dentro de la ideología no estarían determinadas meramente por estructuras económicas sino también por “*relaciones imaginarias de esos individuos con relaciones reales en las que ellos viven*”. Esto quiere decir, que en Althusser se esboza una relación entre el género y la ideología, pero no logra superarse, en la medida que estas relaciones imaginarias dan por hecho la existencia del género como algo dado.

“La ideología representa no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos viven y que gobiernan su existencia”⁴⁰

Althusser describe la ideología también como una representación de las relaciones imaginarias de los individuos con las condiciones reales y materiales de existencia. Esta representación también tiene efectos reales en la vida de los individuos, en tanto éstos pasan por un proceso de subjetivación según el modo de producción dominante. Y es acá donde De Lauretis observa y rescata la novedad de la tesis althusseriana, la ideología no operaría simplemente desde un nivel económico o infraestructura, sino que desde su compromiso con la *subjetividad*. Es tan imposible pensar la ideología sin sujeto como pensar al género sin un individuo desprovisto de identidad sexual y social.

³⁹ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.39

⁴⁰ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, op. cit., p.46

“Sí, los sujetos "marchan solos". Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término sujeto. En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de esta ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso "marchan solos"⁴¹

Cuando Althusser enuncia que toda ideología tiene la función de constituir individuos concretos en sujetos, está describiendo el mismo funcionamiento del género cuando constituye individuos concretos: hombres y mujeres. Pero para Althusser y el pensamiento marxista tradicional no fue posible pensar este nexo entre la ideología y el género, al encontrarse la ideología en la superestructura y en la esfera pública, y el género estar ubicado en una esfera privada o asignada a la mujer, la reproducción, la familia. Es decir, seguiría anclado en el planteamiento de la *diferencia sexual*. La ideología necesita un sujeto concreto y material sobre el que operar y el género también, y desde este último se erige el potencial personal político que proporciona la subjetividad para pensar nuevos modos de representación e identificación. La posición que ocupan los individuos en la sociedad no se puede describir sólo desde los procesos de subjetivación basado en las relaciones de producción sino *en todas las relaciones imaginarias* que se relacionen con las relaciones reales de los individuos. Al existir el género en las relaciones reales que determinan la existencia de un individuo, al darles un significado específico dentro de este sistema de representación, es imposible excluirles o aunarlas en el sujeto como lo hizo Althusser.

⁴¹ Ibid., p. 62

El sujeto que Althusser nos describe existe exclusivamente luego de corresponder a la *interpelación*. Althusser señala que este proceso ocurre únicamente en la ideología porque lo único que hay fuera de ésta es la ciencia o el conocimiento científico. Es el efecto de *negación práctica*⁴² el encargado de borrar todo lo que delate a la ideología como un sistema de captura y a la vez hace creer a los sujetos que son libres y que su existencia no está determinada por aquella subjetivación ideológica. A diferencia de Althusser, el sujeto del feminismo creado en el género que propone De Lauretis se articulan a partir de una *contradicción*, este sujeto se encontrará al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología. Se trata de una *construcción teórica* que intenta develar ciertos procesos que han posibilitado la elaboración del género, y no así de una concepción determinada de *las mujeres*. El sujeto del feminismo es consciente que está dentro y fuera de la ideología, a diferencia del sujeto althusseriano, ya que por un lado la mujer es una *representación*, en tanto pertenece y asume un significado, y por otro lado son *sujetos históricos* estructurados por relaciones reales en la sociedad pero que no pueden salir del género o de este sistema de relaciones imaginarias más que como un exceso.

Siguiendo este argumento, para De Lauretis, el planteamiento althusseriano está más cercano al sujeto lacaniano que al sujeto marxista. Althusser plantea la constitución de individuos concretos como sujetos tomando en cuenta la subjetividad, cuestión que se aleja del marxismo más tradicional en el sentido que éste señala un sujeto unificado y resultante de las determinaciones de clases. El alcance que realiza De Lauretis, es tomando en cuenta el componente de subjetividad, y señala que el género también

⁴² "Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica". Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) 0 (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la Ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no tiene afuera (para ella), pero al mismo tiempo que no es más que afuera (para la ciencia y la realidad)." Ibid., p. 56

posee ese sentido en la medida que constituye individuos como mujeres y hombres, no sólo cómo relaciones fijas y asignadas sino también como incorporación e identificación de esos roles. Para De Lauretis si el género existe en la realidad y en las relaciones reales en las que ellos viven, como señala Althusser, estamos hablando entonces de esta relación de pertenencia e imaginaria entre los individuos y las relaciones reales.

En este punto, señalamos lo que se está discutiendo es la idea de que el género es un efecto de representación, un efecto de las representaciones dada en las relaciones reales, dando un giro hacia esta comprensión de que la representación del género es su construcción en tanto que es el género es el efecto de variadas representaciones que producen *categorías* que exceden a una división sexual determinada -y que podría estar sustentada en una división sexual del trabajo, etc.-. El sistema sexo-género disuelve la falsa dicotomía entre un orden sexual y un orden económico, manifestándose independientemente del modo de producción dominante, es decir, las estructuras guiadas por narraciones masculinas han operado en complicidad con las estructuras sociales y económicas, cuales fueran éstas, lo que lleva a De Lauretis a afirmar que el género se presenta como una instancia primaria de la ideología y por lo tanto, como una de las tecnologías del género que podemos usar para un ejercicio deconstructivo.

“Mi propio argumento de Alicia ya no iba en ese sentido: la discrepancia, la tensión y el constante deslizamiento entre la mujer como representación, como el objeto y la condición misma de la representación, y, por otra parte, las mujeres como seres históricos, sujetos de relaciones reales, están motivadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable en nuestra cultura: las mujeres están a la vez dentro y fuera de la representación. Esas mujeres continúan deviniendo la Mujer, continúan atrapadas en el género como el sujeto althusseriano lo está en la ideología, y nosotras persistimos en esta relación imaginaria aun cuando sabemos, como feministas, que no somos eso, sino que somos sujetos históricos gobernadas por relaciones sociales reales, que incluyen centralmente al género; tal es la contradicción sobre la que debe construirse la teoría centralmente al género; tal es la contradicción

sobre la que debe construirse la teoría feminista y su misma condición de posibilidad.”

43

No se trata de desechar por completo la idea de que el género es un efecto de representación, sino que llevarla a su exceso de posibilidad teórica, mostrando su existencia como sujetos de relaciones reales y ya no como mero efecto de relaciones socioeconómicas determinadas. Para este movimiento, De Lauretis acuña el término *sujeto del feminismo* como un constructo teórico que intentará explicar la contradicción de los procesos que se producen en la relación inminente entre género e ideología. El sujeto del feminismo no es una nueva comprensión del sujeto althusseriano, sino que es una reinterpretación, ocupando la tecnología de género que es, en este caso, la ideología, para visibilizar las dinámicas de las relaciones imaginarias que permitirán que individuos se constituyan Hombres o Mujeres. Para Althusser esto no sería posible porque para él no hay nada afuera de la ideología, esa relación imaginaria se daría sólo dentro de la ideología ,pero De Lauretis hace este nuevo alcance acerca de que existe un afuera en Althusser y que correspondería al conocimiento científico, el sujeto del feminismo transitaría justo este espacio desde la explicación de los procesos de relaciones imaginarias, pero, también tomando en cuenta la existencia como sujetos históricos y gobernados por las relaciones sociales reales.

La tercera proposición que realiza De Lauretis es que la construcción del género no está acabada y continúa actualmente. Esta doble perspectiva de la construcción del género, que por un lado abarca la asignación de significados dentro de relaciones sociales de género y, por otro lado, nos muestra el proceso de autorepresentación y cohesión con las normas sociales y comportamientos, no se comportan como dos órdenes de la representación que se manifiestan por separado, sino que actúan en conjunto y activamente en instituciones, discursos, normas. De Lauretis señala que el componente de subjetividad aportado por Althusser da cuenta de la posibilidad de acceder a una representación propia. Althusser denomina *interpelación* a este momento y tiene que ver con la aceptación de la representación sociosexual otorgada

⁴³ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.44

que le hace entrar en un sistema de realidad y que, por consecuencia, dota de realidad y efectividad una relación en principio imaginaria. El género actúa en esta misma sintonía, pero con la incorporación de la doble perspectiva de la representación que propone la cuestión acerca de cómo se construye esta suerte de interpelación, pero explicitando que es una construcción inacabada y que se necesita *reiterar* a cada momento para que la relación imaginaria no se derrumbe.

D- Argumento de la representación

Lo que es clave en este momento es que hay un nuevo nivel de la existencia que, si bien acepta una materialidad, también la excede. Hablamos de la *conciencia* como la capacidad de percibirse y reconocerse dentro de una existencia posible y que es importante en cuánto nos abre el planteamiento sobre las limitaciones o posibilidades de la libertad y autonomía de elección en las representaciones. Para ir resolviendo estos planteamientos es importante descubrir cómo se construye la representación y cuáles son los mecanismos que operan y que no hacen simplemente conservar una economía del género, sino también aceptarla e incluso *desearla*.

Para hablar sobre los modos y procesos de construcción de las representaciones, De Lauretis toma los aportes descritos por Foucault acerca de la sexualidad. Para Foucault, la sexualidad es una construcción cultural acorde a los requerimientos de la clase social dominante y que permitan asegurar su hegemonía⁴⁴. Foucault también

⁴⁴ "El sexo fue la "sangre" de la burguesía. No es un juego de palabras: muchos de los temas propios de las maneras de casta de la nobleza reaparecen en la burguesía del siglo XIX, pero en forma de preceptos biológicos, médicos, eugenésicos; la preocupación genealógica se volvió preocupación por la herencia; en los matrimonios se tomaron en cuenta no sólo imperativos económicos y reglas de homogeneidad social, no sólo las promesas de la herencia económica sino las amenazas de la herencia biológica; las familias llevaban y escondían una especie de blasón invertido y sombrío cuyos cuartos infamantes eran las enfermedades o taras de la parentela -la parálisis general del abuelo. la neurastenia de la madre, la tisis de la hermana menor, las tías histéricas o erotómanas, los primos de malas costumbres. Pero en ese cuidado del cuerpo sexual había algo más que la posición burguesa de los temas de la nobleza con propósitos de afirmación de sí. También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la "cultura" de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquella; no se trataba sólo

señala que la producción de la sexualidad es una tecnología del sexo en la medida que es un conjunto de técnicas claves ocupadas y desarrolladas para asegurar la reproducción una determinada clase social y expresión cultural de ella, mediante la proliferación de discursos acerca de la sexualidad. En *Historia de la sexualidad vol. I*, Foucault explicita que esta tecnología del sexo tuvo 4 focos de interés: la sexualización de los niños, la sexualización del cuerpo femenino, control de la procreación y psiquiatrización de comportamientos sexuales como perversiones. Con Foucault es posible apreciar como la tecnología del sexo desarrollada a nivel estatal e implementada con diversas instituciones -con especial énfasis en la familia-, construye al género como resultado de la aceptación y autorepresentación de los comportamientos y prácticas sociosexuales emergidas de los discursos dominantes. Para De Lauretis este análisis es relevante para visibilizar el comportamiento de los mecanismos de poder en las relaciones sociales, pero señala que este no da cuenta de una construcción específica del género, señalando que el concepto tecnología del género permitiría acceder a las técnicas discursivas que se ocupan o que emergen desde los mecanismos e instituciones que señala Foucault. De Lauretis entonces, lleva un análisis de la sexualidad como efecto de las relaciones sociales hacia un *análisis semiótico de la producción* dentro de estas relaciones sociales, mostrando que hay diferentes modos de producción de los signos, diferentes modos de narrar las relaciones sociales, y que las identificaciones y autorepresentaciones son parte relevante de la articulación de signos.

En este punto es importante mencionar que De Lauretis abre el marco teórico de la tecnología del género hacia un espectro mayor de lo que consideramos *la realidad*, considerando que hay un funcionamiento simbólico dentro de la realidad y de los efectos discursivos, como por ejemplo de la sexualidad como producto descrito por Foucault. De Lauretis pone en discusión una concepción de discurso que tiene que ver con una *efectividad material de los cuerpos* y que pone en suspensión en la medida que ella describe la producción material también como efectos de formas

de un asunto económico o ideológico, sino también "físico." Michel Foucault, *Historia de la sexualidad vol.*, op. cit., p.151

fantasmagóricas que no se dicen explícitamente, pero están latentes. Así, es posible comparar la comprensión de lo que De Lauretis llama tecnología del género con el funcionamiento del *aparato psíquico* descrito por el psicoanálisis -con especial énfasis en Lacan- en la medida que las producciones discursivas exceden unas formas de representación. Esto no pasa con Foucault, ya que, los nexos entre Hombre o Mujer y Sexualidad siguen operando en este nivel en el que la representación no se pregunta por su funcionamiento intrínseco relativo con discursos propios que funcionan más subterráneamente y que tienen que ver con posiciones de deseo y placer⁴⁵

“La teoría del aparato cinematográfico está más interesada que la de Foucault en responder a ambas partes de la pregunta que partí: no sólo cómo es construida por la tecnología dada la representación del género, sino también cómo es asimilada subjetivamente por cada individuo al que esa tecnología se dirige. Para la segunda parte de la cuestión, la noción crucial es el concepto de espectador/a, que la teoría feminista del cine ha establecido como concepto generizado, es decir, los modos en los cuales cada espectador/a individual es apelado por la película, los modos en los cuales su identificación (femenina o masculina) es solicitada y estructurada en el film mismo,

⁴⁵ “Más que de una represión del sexo de las clases explotables, se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en tanto que distribución nueva de los placeres, los discursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron -al precio de diferentes transformaciones- extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. En esta invasión de su propio sexo por una tecnología de poder que ella misma inventaba, la burguesía hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia. No aislemos en todos esos procedimientos lo que tengan en materia de restricciones, pudores, esquivamientos o silencio, a fin de referirlos a alguna prohibición constitutiva o represión • o instinto de muerte. Fue un arreglo político de la vida, y se constituyó en una afirmación de sí, no en el sometimiento de otro. Y lejos de que la clase que se volvía hegemónica en el siglo XVIII haya creído deber amputar a su cuerpo un sexo inútil, gastador y peligroso no bien no estaba limitado a la reproducción, se puede decir por el contrario que se otorgó un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferencial; y dotándose para ello, entre otros medios, de una tecnología del sexo.” Ibid., p. 149-150

están íntima e intencionalmente, conectados con el género del espectador/a, aunque no siempre explícitamente.”⁴⁶

Si bien Foucault habla en “*Historia de la sexualidad*” acerca del nexo entre mujer y sexualidad explicitando que la sexualización del cuerpo de la mujer se vuelve inminente a propósito de los intereses que mueven a los mecanismos del poder en concordancia con representaciones sociales y culturales de género, no pone especial atención en los *códigos*, técnicas específicas y la narrativa global ocupadas y que permiten que las mujeres asimilen subjetivamente la representación que la tecnología le está presentando. El planteamiento se redirige hacia la interrogante de por qué las mujeres aceptan unas formas específicas de narración y por consecuencia de auto-percepción, qué les hace correlacionarse con unas imágenes y no con otras. Estas interrogantes fueron trabajadas paralela e independientemente a Foucault, por las teóricas feministas del cine quienes intentaron develar cómo la mujer se vuelve una *imagen*.⁴⁷

“La teoría del aparato cinematográfico está más interesada que la de Foucault en responder a ambas partes de la pregunta de la que partí: no sólo cómo es construida por la tecnología dada la representación del género, sino también cómo es asimilada subjetivamente por cada individuo al que esa tecnología se dirige. Para la segunda parte de la cuestión, la noción crucial es el concepto de espectador/a, que la teoría feminista del cine ha establecido como concepto generizado, es decir, los modos en los cuales cada espectador/a individual es apelado por la película, los modos en los cuales su identificación (femenina o masculina) es solicitada y estructurada en el film mismo,²¹ están íntima e intencionalmente, conectados con el género del espectador/a, aunque no siempre explícitamente. En ambos, en los escritos críticos y en las prácticas del cine de mujeres, la exploración de la condición de espectadora femenina está

⁴⁶ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., p.47-48

⁴⁷ Entre las teóricas de cine que se interesaron acerca de la constitución de la mujer como imagen, se encuentra Laura Mulvey con “*Placer visual y cine narrativo*”. Por nuestra parte, abordaremos esta temática desde la perspectiva de Teresa De Lauretis con su texto “*Alicia ya no*”.

dándonos un análisis sutilmente articulado, de las modalidades de ver cine por las mujeres y formas cada vez más sofisticadas de dirección al hacer cine”⁴⁸

El *aparato cinematográfico* es una tecnología de género en tanto posee esta doble concepción acerca de la constitución de la representación, ya no meramente relativa a un referente sino apelando al carácter subjetivo de la relación de la producción de una representación, que tiene que ver con esta relación imaginaria de la que esbozó Althusser y que propone un momento de interpretación personal del signo en el cual me han interpelado mediante variadas técnicas y códigos que me hacen pensar que efectivamente me correspondo o pertenezco a ese conjunto de signos descritos y no a otro. Este conjunto de técnicas y códigos y todo el funcionamiento del aparato cinematográfico como tecnología produce necesariamente sujetos generizados, ya que, existen discursos subterráneos -y otros no tanto- que crean un *imaginario* previo de ser-mujer antes de proyectar una imagen o el signo-mujer. Si bien Foucault también nos habló de la sexualidad como un efecto de variadas tecnologías mientras que a la vez exhibía dichas tecnologías y su funcionamiento, no ahondó en aquellos discursos y tecnologías que operan desde y con el género, y la producción generizada de la producción de subjetividades. En el segundo capítulo profundizaremos en este punto.

Cuando las teóricas feministas del cine exponen el nexo entre mujer e imagen están tensionando los límites de una *comprensión androcentrista del signo*, están cambiando la perspectiva de análisis al narrar desde otra visión. Esta visión no trata de fabricar un nuevo sistema del signo, sino que evidencia las potencias de producción de subjetividad al mostrar que la mujer no es un objeto inmóvil y/o entidad acabada y es, por el contrario, una imagen capaz de autopresentarse, podemos ver la toma en cuenta de un momento de identificación. Con Foucault podemos dimensionar los procesos que se cruzan hasta transformar una mujer en imagen, pero con los aportes de De Lauretis y teóricas del cine se puede señalar que esas producciones de imágenes tienen directa relación con una forma de comprensión determinada del signo.

⁴⁸ Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., 48

La teoría del aparato cinematográfico nos muestra contradicción de habitar el signo, ya que, por un lado vemos como el cine tiene códigos específicos que crean representaciones, por ejemplo, poner a la mujer en un sitio dentro de la pantalla y del imaginario social -la madre, la víctima, la bruja, la histérica- y, por otra parte nos entrega el concepto de *espectador/a* para referirse al carácter subjetivo que posee el receptor del signo y también para marcar una diferencia de géneros, interpelando desde narraciones diferenciadas a hombres y mujeres. Se estructura una forma de mirar y una forma de identificación.

“Este trabajo crítico está produciendo un conocimiento del cine y de la tecnología del sexo al que la teoría de Foucault no podría conducir, en sus propios términos, ya que ahí la sexualidad no es entendida como generizada, como teniendo una forma masculina y una forma femenina, sino que se la toma como una y la misma para todos y, consecuentemente, como masculina, no estoy hablando de la libido, que Freud decía que era sólo una, y pienso que puede haber estado en la cierto. Estoy hablando aquí de una sexualidad como una construcción y una (auto) representación, y que ambas sí tienen una forma femenina y una forma masculina, a pesar de que en el esquema mental centrado en lo masculino o patriarcal la forma femenina es una proyección de la masculina, su opuesto complementario, su extrapolación, la costilla de Adán, como se suele decir. Así que, aun cuando esté localizada en el cuerpo de la mujer (vista, escribió Foucault, como completamente saturada con la sexualidad, pág. 104), la sexualidad es percibida como un atributo o una propiedad del varón.”⁴⁹

Como señalamos anteriormente, De Lauretis viene proponiendo una comprensión de la sexualidad a partir de las relaciones sociales de género y no desde una biología o naturaleza. En este sentido, podríamos señalar que De Lauretis rescata y deconstruye el feminismo radical de la primera ola. Para ella la opresión de las mujeres no tiene que ver con una función natural y sexual de las mujeres sino con posiciones discursivas que se han generado a partir de la reproducción y legitimación de ciertas relaciones de género. Su enfoque se torna hacia una reinterpretación del feminismo radical, pero

⁴⁹ Ibid., p. 48-49

desde un punto de vista no androcentrista, en donde la sexualidad de las mujeres también tiene que ver con procesos experienciales y subjetivos y no meramente con un efecto de discursos de la sexualidad masculina.

Aceptar las posiciones discursivas que nos han sido otorgadas significa aceptar toda su carga sociocultural, por ejemplo, ser-mujer significará tomar todas las expresiones sociales y culturales, desde ser femenina hasta hembra heterosexual. Las investiduras o cargas de los signos que irán a través de cuerpos y discursos ocurren previo a las identificaciones y se les acepta, ya que, eso genera una validación o un cierto *status* dentro de la sociedad. Significa ingresar a un sistema de forma pasiva y correspondida, la satisfacción y la retribución de pertenecer a dicha categoría -serás madre, serás femenina, serás deseable...-. Así, De Lauretis se pregunta qué es lo que hace entonces a las mujeres pensar y habitar *otras* investiduras mediante otras posiciones del género -ser lesbiana, ser religiosa, ser feminista-. Para De Lauretis esto tiene que ver con los cambios de conciencia, con mirar desde otras grillas las relaciones sociales de género, aceptando su potencial subjetivo por más materialidad que presenten las relaciones sociales en el mundo.

El término *experiencia* en De Lauretis es crucial para dilucidar los modos de construcción de la subjetividad en los seres sociales. Con experiencia se refiere al proceso en general de la subjetividad y no a un mero registro sensorial, ni psicológico provocado por la repetición de cierto estímulo -acontecimientos, actitudes, etc.⁵⁰ Hablamos entonces de la experiencia como el entramado o constelación, en palabra de De Lauretis, de efectos de significados posibles dentro de una relación personal o del yo con el mundo externo.

“Tengo que aclarar desde el principio que con experiencia no pretendo aludir al mero registro de datos sensoriales, o a la relación puramente mental (psicológica) con objetos y acontecimientos, o a la adquisición de habilidades o competencia por acumulación o exposición repetida. Tampoco uso el término en el sentido individualista

⁵⁰ El término *experiencia* de Teresa De Lauretis lo extrajimos desde el texto *Alicia ya no* (pág. 252-253). En el capítulo II ahondaremos en esta cuestión en profundidad.

e idiosincrásico de algo perteneciente a uno mismo y exclusivamente suyo, aun cuando los otros puedan tener experiencias “similares”; sino más bien en el sentido de *proceso* por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones- materiales, económica e interpersonales- que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas. “⁵¹

La experiencia tiene que ver con un proceso de autopercepción social, tiene que ver con las disposiciones que hacen que un sujeto se corresponda con cierta posición discursiva y no con otra. Es relevante visibilizar que la subjetividad de las mujeres ha funcionado con ciertas disposiciones que le han hecho entrar en relaciones específicas como la heterosexualidad, ya que este gesto nos encamina a la deconstrucción de un modo androcentrista de narrar a las mujeres, marcada por una relación específica con la sexualidad. Paralelamente, este gesto también nos evidencia las mujeres y hombres son producciones y efectos posibles del significado, que a lo largo del tiempo han sido homogeneizados pero que a la vez nos abren la posibilidad de pensar nuevas relaciones de género.

Hasta este momento hemos señalado que las narraciones que circulan en el campo social son tecnologías de género, pero De Lauretis vuelve a dar otro paso más específico en su análisis referido a las implicancias que tiene la *teoría* en la producción de significados y que por consecuencia, le hacen también ser una tecnología. La relevancia aparece en la medida que De Lauretis apuesta por un sistema de alteración de las relaciones sociales posible a partir de toda esta serie de argumentos que hemos dado y si bien no da una única forma posible, sí instala momentos claves en la comprensión de las relaciones sociales para una posible alteración. Para De Lauretis, la tecnología como concepto posee un potencial subversivo en la medida que no son pasivas ni inmóviles y que para su reproducción en el tiempo es necesario que se reiteren sus ficciones subterráneas. Es decir, toda tecnología del género, sea la

⁵¹ Teresa De Lauretis, *Alicia ya no* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1992), 252-253

ideología, el cine, la teoría -sea el psicoanálisis, el feminismo u otro- crean representaciones que son la variación de ciertas posiciones discursivas.

Para analizar las representaciones de género que se producen en las relaciones sociales y de género, Teresa De Lauretis, propone un ejercicio lectoescritural crítico de la teoría, propone revisar los puntos que constriñen la sexualidad y género de las mujeres, y también preguntarse en qué medida posibilitan mostrar un sujeto femenino que no se presente sin voluntad ni conciencia. Y, por otro lado, el género también se debe comprender a partir de las variaciones de la experiencia a partir justamente de la exploración de la autoconciencia, de revisar este posicionamiento discursivo en el que me encuentro en relación a la realidad, de mirar bajo otra grilla como las tecnologías se han enmarañado de ciertas maneras a partir de luchas históricas, raciales, intereses de Estado que inevitablemente han producido representaciones de hombres y mujeres. Es con la revisión tanto de *la teoría* como de *la experiencia* de género, que la crítica del género devendrá en producción tecno-ideológica. Este gesto demuestra la plasticidad del género que excede a la arbitrariedad de un sistema sexo-género.

“El estado ideal de igualdad de género, tal como acabo de describir, es un blanco fácil para los deconstructivistas. Concedido. (A pesar de que no es del todo una figura de paja porque es una representación real, es como si lo fuera: simplemente vaya al cine en su próxima salida y podrá verla). Pero además de los ejemplos flagrantes de la representación ideológica del género en cine, donde la intencionalidad de la tecnología está virtualmente puesta en primer plano en la pantalla; y además del psicoanálisis, cuya práctica médica es más una tecnología de género que su teoría, hay otros sutiles esfuerzos para contener el trauma del género: la ruptura potencial del tejido social y del privilegio del varón blanco que podría sobrevenir si se difundiera esta crítica feminista de género como producción ideotecnológica”⁵²

Llegamos así a la cuarta y concluyente proposición de De Lauretis que indica que la construcción del género también está afectada por su deconstrucción. Esto tiene que ver con todo lo que excede al discurso mismo y que genera las representaciones de

⁵² Teresa De Lauretis, *Diferencias*, op. cit., 57

género dentro de lo real lacaniano a partir también de su dimensión abyecta. Las tecnologías del género producen representaciones determinadas. Un ejemplo de esto es cómo el psicoanálisis lacaniano específicamente, fundamentó la sexualidad femenina y masculina a partir del supuesto de la búsqueda y reconstrucción de una narración subalterna e incluso mítica en la que se evidencia una representación femenina y masculina que excede a un determinado modo de producción de sexualidad y sujetos. Para Lacan el sujeto existe tanto en un registro real con un conjunto de relaciones incognoscibles -el goce, la muerte, lo abyecto-, como en la realidad bajo la forma de un ser con cuerpo y significación propia. Si bien este cuerpo es sexuado, no determina una forma específica de goce.

La representación en Lacan surge de la articulación de dos registros semióticos de la realidad humana que son *lo imaginario* y *lo simbólico*⁵³, el individuo se configura sujeto cuando ha sido significado dentro del lenguaje, a partir del cruce símbolos y representaciones que se asignarán al sujeto. Desde el lenguaje se erigen estructuras conceptuales y semióticas que se traducen en relaciones imaginarias y simbólicas que han de configurar una determinada organización sociosexual y posteriormente identificar a los sujetos como hombres y mujeres.

“Esto es porque el sistema de las relaciones de parentesco, en tanto que haya sido producido, se ha reducido extremadamente, en sus límites y en su campo. Pero si ustedes formaran parte de una civilización donde no pueden casarse con tal prima en séptimo grado, porque ella está considerada como prima paralela, o inversamente, como prima cruzada, o porque se encuentra con ustedes en cierta homonimia que vuelve cada tres o cuatro generaciones, ustedes se darían cuenta de que las palabras y los símbolos tienen una influencia decisiva en la realidad humana, y esto precisamente porque las palabras tienen exactamente el sentido que decreto darles.

⁵³ Dejaremos lo real fuera en este primer momento, ya que excede a la estructura semiótica de realidad, pero paralelamente se vuelve en fundamento mismo de constitución de la sexualidad como veremos en el capítulo III.

Como diría *Humpty Dumpty* en Lewis Carroll cuando se le pregunta por qué: “porque yo soy el maestro/amo {maître}”⁵⁴

Para Lacan la realidad humana es un producto semiótico estructurado bajo diversos sistemas arbitrarios de signos -imágenes, lenguaje, símbolos-, ejemplificando con las relaciones de parentesco, su jerarquización y prohibiciones, señala que son producciones del lenguaje y que tienen influencia directa y real en la realidad. Estas articulaciones de relaciones van a designar personas, van a ubicar al sujeto en un lugar determinado de su existencia que va a permitir que exista un orden social determinado. Esa previa ubicación de los sujetos creará una comunicación y relaciones determinadas, como en el caso del género que posicionará a la hembra humana en una relación imaginaria anterior que es la de pertenencia a la categoría o grupo de *las mujeres*, que se expresará en la relación simbólica de lo femenino y un conjunto de representaciones designadas.

“Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales —que no son sino secundarios— conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación proporción sexual.”⁵⁵

En el esquema lacaniano el ser humano se configura sujeto por medio del lenguaje, al momento de ser significado por *otro* -que en primera instancia será su madre y luego el reconocimiento e incorporación de su propia imagen-. Así, este sujeto ya no se puede considerar una unidad sino una identificación con el significante entregado por *otro* que a su vez actúan con las estructuras -*fálicas*- de inconsciente. Paralelamente, De Lauretis acepta que el género es una construcción simbólica que ocurre a partir de las

⁵⁴ Lacan, Jacques. *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* (versión crítica). Le symbolique, l'imaginaire et le réel. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne. París. 8 de Julio de 1953, 17-18

⁵⁵ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20, Aun*, trad. Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre (Buenos Aires. Paidós, 1981), 14

diferentes estructuras que vaya creando el lenguaje a partir de la organización de significados otorgada a los sujetos y destaca la importancia de la subjetividad en los procesos de aprehensión de significados de estos sujetos. Afirma que es el orden simbólico el que estructurará la subjetividad de los sujetos y rescata la noción de *inconsciente* como aquella actividad de la mente que permite a las mujeres identificarse/autoidentificarse, y reproducir las normas sociales dentro de su subjetividad.

La crítica a Lacan es que, si bien el género podría operar como el real lacaniano en la medida que no es algo que podamos comprender y conocer, en Lacan no existe una subjetividad femenina propia, pero a la vez la sexualización de la subjetividad posteriormente descrita ocurriría desde y exclusivamente desde la subjetividad masculina. Si el género se inscribe en un sistema de lenguaje bajo la identificación de sujetos podría desbordarse debido a que las identidades no son inmóviles, pudiendo aparecer este desborde mediante el exceso del goce, y este goce se expresaría como un estado que invalidaría toda forma de generización de los sujetos. Por otro lado, el goce perpetuaría una *sexualización del inconsciente* al estar enraizado en un trauma potencial determinado por la cuestión fálica. El goce sexual está marcado por la imposibilidad de establecerse en una relación recíproca, es así como se inscribe desde *la carencia*, la formación y búsqueda de la construcción de un Uno, un único goce. Es el goce fálico, que surge a partir de la abstracción simbólica de un cuerpo con un órgano que diferencia a un cuerpo sexuado de otro cuerpo -que se vuelve inesencial frente a la imposibilidad de representarse y presentarse como sexuado-, lo que hace disponer a un ser sexuado al servicio de otro e identificar a la mujer como lo-otro, que no-es ni pertenece a este goce.

Se abre así la comprensión del género hacia un espacio que es imposible de ser representado pero indispensable para la representación. Es decir, dentro del discurso aparece implícitamente un registro imposible de enunciar y que responde a narrativas subterráneas que van circulando como excesos de las representaciones. Es en este escenario donde la producción de subjetividades y simultáneamente de las *diferencias* se torna un punto clave, en la medida que apela a todo lo que no ha sido cognoscible

por las representaciones androcentristas, desde los modos en que se dan las relaciones sociales y de género hasta la producción de identidades de las mujeres. De Lauretis, propone una *teoría crítica feminista* que abarca tanto la opresión de las mujeres como modos de relación no heterosexuales -orientaciones sexuales, direcciones androcentristas del deseo, normativas de prácticas sexuales- desde la subjetividad como grilla y potencia política que permite ver otras dimensiones del discurso como mera representación y/o también explorar la representación ya no en relación unívoca con su referente.

Desde y con la subjetividad femenina se visibilizan los modos en que las relaciones sociales y de género hasta producir sujetos generizados. La teoría crítica del feminismo que plantea De Lauretis evidencia aquellos momentos, a la misma vez que evidencia los cruces posibles que existen fuera de discursos enunciados, en narraciones y prácticas que están funcionando implícitamente en las tecnologías. Desde este punto se posiciona y habita el sujeto del feminismo como teorización y, evidentemente, una tecnología también, capaz de mostrar cómo se crea el *orden identitario en la representación*. En este sentido, el sujeto de feminismo como construcción teórica logra visibilizar el espacio en dónde confluyen y se intersecan los discursos dentro y fuera de la representación, busca reconocerse y presentarse ya no desde la identidad sino desde el *potencial performático del discurso* que le permite habitar aquella posición u otra.

Develada la construcción ideo-tecnológica del género a partir de los procesos de representación y autorepresentación de los individuos y junto a este momento de producción del género, podemos encontrar algo que le excede y tiene que ver con el constante proceso de reflexión y reconceptualización que se genera a partir del cuestionamiento *personal y político* de las mujeres, de su condición propia y comprendiendo la significación de ser mujeres en diferentes posiciones sociosexuales, bajo un sistema sexo/género y estructuras heterosexuales. Todo discurso que atraviese al género puede de-generarle, ¿Cómo la crítica feminista puede volverse una producción tecnológica e ideológica que altere las relaciones sociosexuales existentes que han fabricado representaciones ideológicas desiguales, cuando sus modos de

comprensión de la realidad siguen subsumidos a la enunciación androcentrista de la representación? La propuesta de Teresa de Lauretis se instala desde habitar este espacio como contradicción misma, reflexionarla, deconstruirla. La tecnología del género es la lejanía de un fundamento biológico y la cercanía de experimentarle, es la *posibilidad* de politizar un cuerpo.

CAPÍTULO II:

REPRESENTACIÓN ¿CONDENA O RESISTENCIA?

A- El género como imagen

Este ensayo surge a partir de la necesidad de revisar los modos de producción del género que han posibilitado la constitución de las mujeres como sujetos, con el fin de examinar *categorías filosóficas* que operan en la construcción del género tanto

identidad como *exceso identitario*, desde los planteamientos de Teresa De Lauretis. Este ejercicio es relevante en la medida que nos permite reflexionar y pensar a *las mujeres* como sujetos, capaces de participar en todos los órdenes de la existencia a pesar de la imposibilidad material -mas no teórica- de las categorías que las han sujetado a un orden de representación androcentrista, y que muchas veces ha decidido sobre sus vidas, cuerpos y expresiones.

Para la realización de este ejercicio lectoescritural, trabajaremos detalladamente con el libro "*Alicia ya no*" de Teresa De Lauretis, en el que observamos su gran interés por develar el funcionamiento de la producción de significados dentro de la cultura. En él, De Lauretis explicita los debates y discusiones fundamentales que han fundamentado los análisis acerca de cómo el signo se ha forjado y cómo llegan a constituirse ciertas formas significantes de las mujeres. De Lauretis, plantea que la proyección de los valores sociales y la sujeción de los individuos al *sistema simbólico* del género tiene que ver con ciertos *códigos* -el lenguaje, las imágenes, el cine, la creación de narraciones, la configuración del deseo, entre otros- que posibilitan la reproducción del *campo semiótico de dominio*; es decir, tanto la representación y la autorepresentación del género se da en la medida que el contexto del signo se ha establecido, mediante el uso inacabado del signo y la existencia previa de ciertos códigos. El problema del género es un *problema semiótico*⁵⁶ que ha configurado un orden de dominación sociosexual de los sujetos bajo ciertos códigos arbitrarios, pero, ¿cómo se es posible escapar de la narración de los cuerpos de las mujeres bajo esta mirada androcentrista, que ha significado, sin preguntar a los sujetos *su significación propia y colectiva*?

"Ahora hay otro ejemplo de cómo el lenguaje significa más de lo que uno quiere que signifique. La comparación que he establecido entre el camino de la crítica feminista y el de Alicia a través del espejo está mediatizada por la metáfora textual del juego del ajedrez, que, mucho después de Carroll, iba a ejercer su atracción sobre los padres fundadores del estructuralismo, Saussure y Lévi-Strauss. Lo emplearon para ilustrar el

⁵⁶ "(...) Sabemos también que el lenguaje, sobre el que no tenemos ningún dominio, pues es verdad que está poblado por las intenciones de los otros, es, en el fondo, mucho más que un juego (...)." Teresa de Lauretis, *Alicia ya no*, op. cit., p.11

concepto de sistema, la *lengua* de Saussure y la estructura de Lévi-Strauss, sistemas de reglas a las que no se puede sino obedecer si uno quiere comunicarse, hablar o participar en el intercambio social simbólico; y precisamente por esta razón sus teorías han sido consideradas perniciosas o al menos de poco valor por quienes deseaban dismantelar todos los sistemas (de poder, opresión o filosófico) y teorizar sobre las ideas de libertad individual, de clase, de raza, de sexo o de grupo (...) Con todo, siempre hago por recordar que no hay por qué pensar que el lenguaje y las metáforas, especialmente, *pertenezcan* a alguien; que, en realidad, los amos nacen cuando nosotras, como Alicia, “entablamos conversación” y, por no provocar una discusión, aceptamos sus respuestas o metáforas.”⁵⁷

De Lauretis cuestiona las definiciones previas que operan en las relaciones sociales existentes dentro del lenguaje. Señala que aquellas definiciones y valores sociales están forjados previamente a la existencia real e histórica de los sujetos. En este sentido, la relación entre género y el sexo responde a una correspondencia arbitraria, como vimos en el capítulo I, en donde señalamos que el género establece una *relación de pertenencia*, es decir, no representa a un referente, sino que representa una relación de pertenencia en la que se le otorga al sujeto un status o cierta posición discursiva dentro de un grupo o clase preconcebido. Con aquel gesto, De Lauretis está *desmantelando* al sistema del signo como aquella figura encargada de conservar el orden del lenguaje que permite que las mujeres sean sujetos únicamente desde un punto androcentrista. Su análisis es relevante en esta línea, ya que, el ejercicio de poner en cuestionamiento la construcción estructuralista del signo nos permite pensar el potencial subjetivo e histórico que tienen las mujeres más allá de un punto de vista determinado de cómo *han debido ser* las mujeres o su correspondencia inmediata con una significación que nunca hubiesen aceptado.

Los objetivos de este escrito es descubrir el potencial de resistencia que puede surgir en un análisis semiótico del género, pensar a las mujeres como sujetos que excedan al sistema de correspondencia androcentrista y establecer una crítica a la relación arbitraria que surge entre la mujer y las mujeres. Veremos los caminos que abre De

⁵⁷ Teresa de Lauretis, *Alicia ya no*, op. cit., p.12

Lauretis y que nos permite pensar el feminismo como un proceso histórico y subjetivo, y no por eso, menos coherente con la construcción de una *teoría feminista*. De Lauretis abraza siempre aquella contradicción de exceder una realidad material, sin salir de ella. Para lograr aquello, en su texto “Alicia ya no” se encarga de revisar las líneas argumentativas que sostienen que el sistema del signo posee una estructura, meramente, lingüística. Por una parte, nos presenta a Saussure con su teoría acerca de *la lengua* y cómo esta se considera un sistema de reglas necesarias para la comunicación humana y, por otra parte, nos presenta los planteamientos de Lèvi-Strauss que nos señala como *el intercambio* –del signo... de las mujeres- es necesario en los procesos de comunicación. Ambos autores sostendrían la existencia de estructuras determinadas que existen antes de la capacidad subjetiva del sujeto para entablar procesos comunicativos en las relaciones sociales existentes. Revisar ambos autores significa mostrar que las mujeres están inmersas en un sistema de lenguaje, regido por signos y, a la misma vez, que estos signos pueden ser redefinidos si son rearticulados por la grilla feminista.

“(...) La discusión provocada por el feminismo no es tan sólo un debate académico sobre lógica y retórica -aunque también lo sea, y por necesidad, si pensamos en la duración e influencia que la escolarización tiene en la vida de una persona, desde el preescolar al bachillerato o a la educación universitaria, y cómo determina su posición social-. Que la discusión es también una confrontación, una lucha, una intervención política en las instituciones y las tareas de la vida cotidiana. Que la confrontación es, en sí misma, discursiva por naturaleza -en el sentido de que el lenguaje y las metáforas están siempre en la práctica, en la vida real, donde reside en última instancia el significado- está implícito en una de las primeras metáforas del feminismo: lo personal es político. Pues, ¿de qué otros modos podrían proyectarse los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad si no es con la mediación de los códigos (las relaciones del sujeto en el significado, el lenguaje, el cine, etc.) que hacen posibles tanto la representación como la auto-representación?”⁵⁸

⁵⁸ Ibid., p.13

De Lauretis parte del supuesto que los *sistemas simbólicos* se imprimen en la subjetividad de hombres y mujeres debido a su relación con los códigos existentes del lenguaje. En este sentido, De Lauretis, señala que la crítica feminista de cine, desarrollada a principio de los años 70, y que se enfocó en la desmitificación de la esencia femenina como naturaleza en la narrativa del cine, desarrolla y *manifiesta* la hipótesis de que el cine implica la producción de signos y que esta producción ha estado guiada por la perspectiva que han adoptado los códigos que los rigen. Así, la subjetividad de las mujeres habría estado mediada por las relaciones establecidas de antemano por los códigos que a diario circulan. La propuesta de De Lauretis acerca de revisar los sistemas de significación y con especial énfasis la producción cinematográfica es convincente en la medida que expone los debates que se dan acerca de las formas posibles tanto de producir-signo como de *resistir-signo*. Nos abre un campo de discusión teórica y performática que pone en tensión la producción del signo-mujer fundamentada en una naturaleza o esencia femenina unívoca y, nos permite reflexionar en torno a las posibilidades dentro de *la política de la auto-representación* de las mujeres, como una instancia necesaria en la teoría feminista.

“La impía alianza del feminismo, la semiótica y el cine es ya antigua. En el cine las apuestas por las mujeres son especialmente altas. La representación de la mujer como espectáculo – cuerpo para ser mirado, lugar de la sexualidad y objeto de deseo-, omnipresente en nuestra cultura, encuentra en el cine narrativo su expresión más compleja y su circulación más amplia. Con la intención de desmitificar la estereotipación sexista de las mujeres la crítica feminista de cine de finales de los 60 y principios de los 70 se valió de la crítica marxista de la ideología y señaló los beneficios que sacaba el patriarcado de la divulgación de la idea de la mujer como poseedora de una esencia femenina eterna, ahistórica, una cercanía a la naturaleza que servía para mantener a las mujeres en “su” lugar. La teoría semiótica de que el lenguaje y los otros sistemas de significación (por ejemplo, sistemas visuales o icónicos) producen signos cuyos significados son establecidos por códigos específicos, inmediatamente se vio

que era relevante para el cine y, en particular, capaz de explicar cómo construían la imagen de la mujer los códigos de la representación cinematográfica.”⁵⁹

El análisis cinematográfico que realiza De Lauretis responde a una búsqueda por revisar los modos en que los significados se asocian a las *imágenes* proyectadas en la pantalla sin proponer una representación de mujer en la que las mujeres se vean reflejadas o se auto-representen, la búsqueda sigue entonces un camino reflexivo en torno a la construcción de la mujer como proceso más que como fin. De Lauretis, plantea esta discusión desde la confrontación con los discursos y prácticas que ocurren dentro del lenguaje y que han construido o propuesto una representación de la mujer. Dicho esto, agrega que la creación de imágenes no sólo estaría comprometida en tanto recepción pasiva del sujeto, sino que el carácter de espectador/a manifestaría la relación directa con los procesos de interpelación guiados por la función simbólica del lenguaje en los que, además de funcionar los valores sociales surgidos por estructuras lingüística y/o morales, también operaría *el afecto* y *la fantasía* como parte de una producción subjetiva. Así, la creación de imágenes se vuelve un proceso más complejo, en la medida que no se trata simplemente de la función simbólica del lenguaje impuesta e impresa en algunos sujetos bajo la denominación de “la mujer”, sino que, en el cine, el espectador/a se involucra de tal forma que es partícipe activo de la producción subjetiva en tanto consume y crea en la asociación de fantasía e imaginarios a imágenes significantes.

“(…) Pero en un estudio de los análisis teóricos de la imagen que ofrecen la semiótica y recientes trabajos sobre la percepción, y una reconsideración del problema de la articulación cinematográfica a la luz de los discutidos juicios críticos de Pasolini, conducen a otra concepción del proceso de creación de imágenes. Como el espectador es interpelado personalmente por la película y está subjetivamente comprometido en el proceso de recepción, están ligados a las imágenes no sólo valores sociales y semánticos, sino también el afecto y la fantasía. Podemos, entonces, entender la representación cinematográfica más específicamente como un tipo de proyección de la

⁵⁹ Ibid., p.13

visión social sobre la subjetividad. En otras palabras, el hecho de que el cine asocie la fantasía a imágenes significantes, afecta al espectador como una producción subjetiva, y, por ello, el desarrollo de la película inscribe y orienta, de hecho, el deseo. De esta forma, la subjetividad del cine participa poderosamente en la producción de formas de subjetividad que están modeladas individualmente, pero son inequívocamente sociales”⁶⁰

En este contexto, De Lauretis nuevamente está subvirtiendo un orden representacional de las mujeres entendidos desde una estructuración referencial, en el que a pesar de que los procesos subjetivos de las mujeres se encuentren definidos en relación al sujeto masculino⁶¹, se observa la articulación de nuevos modos de significar a las mujeres y se comienza a esbozar el potencial performático de la *función simbólica* del lenguaje que se había entendido únicamente desde la perspectiva masculina. Así, De Lauretis está expresando que la producción de subjetividades no es natural, pero sí que tienen expresiones determinadas debido a que son producciones sociales en los han funcionado algunos códigos por sobre otros, siempre en relación a intereses sociales.

B- Sobre la condición de la representación de la mujer

De Lauretis comienza su texto “Alicia ya no” ocupando una cita de Italo Calvino⁶² incluida en el texto “*Ciudades invisibles*” en donde un personaje le describe a otro la formación de una ciudad llamada Zobeida. La ciudad se habría formado debido al encuentro de varios hombres tras la persecución de una mujer que se les aparecía de

⁶⁰ Ibid., p.19

⁶¹ “Como el cine, sitúan a la mujer a la vez como objeto y fundamento de la representación, a la vez fin y origen del deseo del hombre y de su impulso de representarlo, a la vez objeto y signo de (su) cultura y creatividad. En este contexto, la subjetividad, o los procesos subjetivos, están inevitablemente definidos en relación con un sujeto masculino, es decir, con el hombre como único término de referencia. De aquí que la posición de la mujer en el lenguaje y el cine sea no-coherente; se encuentra a si misma sólo en un vacío de significado, el espacio vacío que media entre los signos el lugar de las espectadoras en el cine entre la mirada de la cámara y la imagen que aparecen sobre la pantalla, un lugar no representado, no simbolizado, y así robado a la representación subjetiva (o a la auto-representación).” Ibid., p.19

⁶² Véase relato de fundación de Zobeida de Italo Calvino.

espalda en los sueños y que al que seguirla *desaparecía* en un punto exacto. Al seguir, en la realidad, el camino que trazaba esta mujer en los sueños, los hombres se encontraron y decidieron construir muros y caminos para poder *atraparla* y que ella no se escapara de nuevo. Se forma la ciudad de Zobeida. De Lauretis, toma este fragmento como alegoría de la alegoría misma de lo que significa la representación de la mujer independiente del sistema de significación. Para De Lauretis, la ciudad es una de las tantas representaciones de la mujer y, a la vez, la mujer se vuelve el fundamento de esa representación. Es así como se abre la discusión acerca de las condiciones de representación de la mujer.

“Así pues, la mujer es el cimiento mismo de la representación, objeto y soporte de un deseo que, íntimamente ligado al poder y la creatividad, es la fuerza impulsora de la cultura y la historia. La obra de construcción y reconstrucción de la ciudad, en un continuo movimiento de cosificación y alienación, es la metáfora que emplea Calvino para representar la historia humana como productividad semiótica; el deseo proporciona el impulso, el instinto de representación, y el sueño, los modos de representación. De tal productividad semiótica, la mujer -la mujer del sueño- es a la vez origen y fin. Sin embargo, esa mujer, por la cual se ha construido la ciudad, no está en ninguna parte del escenario de su actuación. (“Esta fue la ciudad de Zobeida, donde se establecieron, esperando que la escena se repitiera una noche. Ninguno, dormido o despierto, volvió a ver a la mujer.”)⁶³

Para De Lauretis *la ficción* de la ciudad de Zobeida es la representación de la mujer como el espacio que fue llenado con significaciones, que exceden a la producción subjetiva e históricas de las mujeres, pero, a la misma vez, la mujer se vuelve el fundamento mismo para que la representación ocurra, es decir, los hombres llenaron una representación debido a la ausencia de la mujer que corría en sus sueños⁶⁴. Así, el

⁶³ Teresa de Lauretis, *Alicia ya no*, op. cit., p. 27

⁶⁴ “(...) Así, la ciudad, que ha sido construida para capturar el sueño de los hombres, sólo consigue construir la ausencia de la mujer.” Ibid., p. 26

“La ciudad es un texto que narra la historia del deseo masculino mediante la puesta en escena de la ausencia de la mujer y la presentación de la mujer como texto, pura representación. El texto de Calvino

escrito de Calvino, en el texto de Teresa De Lauretis, funcionaría como una alegoría de la existencia paradójica de las mujeres en el discurso occidental, *Zobeida* es la manifestación de lo contradictorio que es pensar la representación de la mujer dentro de la teoría feminista. Desde este supuesto, De Lauretis levanta las interrogantes acerca de cómo las mujeres se representan y pueden representarse en sistemas de significación, como por ejemplo el cine, tomando en cuenta la experiencia y producción subjetiva femenina como relevantes al momento de pensar una auto-representación dentro del feminismo ¿Cómo van a representarse las mujeres a pesar de ser la ciudad de Zobeida, en tanto producto y fundamento de la misma representación? De Lauretis considera que este texto configura un pre-texto para discutir acerca de la imposibilidad de la mujer en el lenguaje o, dicho de otro modo, discutir en torno al problema de la representación dentro de cualquier sistema de significación, poniendo énfasis en la producción cinematográfica⁶⁵.

“Como seres sociales, las mujeres se construyen a partir de los efectos del lenguaje y la representación. Al igual que el espectador, punto final de la serie de imágenes filmicas en movimiento, queda apresado en las sucesivas posiciones del significado y es arrastrado con ellas, una mujer (o un hombre) no es una identidad indivisible, una unidad estable de "conciencia", sino el término de una serie cambiante de posiciones ideológicas”⁶⁶

De Lauretis señala que el sujeto se articula en relación a las formaciones ideológicas existentes. Junto a las formaciones ideológicas surgen también los códigos que definirán posteriormente a hombres y mujeres en tanto signos⁶⁷. Estos signos son

es, por ello, una representación exacta del estatuto paradójico de las mujeres en el discurso occidental: aun cuando la cultura tiene su origen en la mujer y se levanta sobre el sueño de su cautiverio, las mujeres no están sino ausentes de la historia y del proceso cultural”. Ibid., p. 27

⁶⁵ “(...) Como el cine, la ciudad de Zobeida es un significante imaginario, una obra de lenguaje, un movimiento continuo de representaciones construidas sobre el sueño de la mujer, construidas para mantener cautivas a las mujeres” Ibid., p. 28

⁶⁶ Ibid., p.29

⁶⁷ “(...) Mientras que los códigos y las formaciones sociales definen la posición del significado, el individuo reelabora es posición en una construcción personal, subjetiva. Toda tecnología social – el cine,

aprehendidos por el individuo que elabora su auto-representación a partir de su experiencia personal que está implícita, de todas formas, dentro de las formaciones sociales. Las mujeres se construyen a partir de la dicotomía ausencia/cautividad presente en la producción social del signo, por una parte, observamos como la representación de la mujer ha estado ligada a la mitificación de esta y no la observamos como sujeto histórico o productor de cultura y, por otra parte, se encuentra atrapada dentro de las formaciones ideológicas existentes. El análisis del cine que realiza De Lauretis responde a que ella observa en él, el modo de obrar del género y la construcción de las mujeres como seres sociales. El cine se vuelve la manifestación de los modos en que la mujer es instalada en cierta posición discursiva-ideológica, proyectando a la mujer especular y fantasmagóricamente, en el sentido de que la producción de cine extiende la representación social que está diseñada a partir de la diferencia sexual⁶⁸ como uno de los tantos códigos que ha establecido la ideología.

De Lauretis señala que desde la semiótica clásica todos los sistemas de signos se han organizados como el *lenguaje*, en el sentido que son producciones *simbólicas-imaginarias* de la subjetividad, en donde las categorías existentes sólo pueden existir en relación a otro referente, o a una relación de pertenencia como vimos con el género. El problema se produciría cuando el término de referencia o la media de la producción ha sido el punto de vista masculino, como en la alegoría de la fundación de Zobeida en la que se explicita como el signo-mujer se puede representar sólo como la metáfora de la construcción de una ciudad. Así, el significado de un signo nunca estará acabado ya

por ejemplo- es el aparato semiótico donde tiene lugar el encuentro y donde el individuo es interpelado como sujeto. El cine es, a la vez, un aparato material y una actividad significativa que implica y constituye al sujeto, pero que no lo agota. Evidentemente, el cine y las películas interpelan a las mujeres lo mismo que a los hombres. Sin embargo, lo que distingue a las formas de esa interpelación está lejos de ser obvio (y articular las diferentes formas de interpelación, describir su funcionamiento en cuanto efectos ideológicos en la construcción del sujeto, quizás sea la tarea crítica fundamental con la que se enfrentan la teoría del cine y la semiótica)." Ibid., p.29

⁶⁸ " (...) Irónicamente, a la vista de ausencia /cautividad de la mujer como sujeto y de la pretendida incomodidad con que la mujer se enfrenta a la tecnología, ha empezado a ser evidente que tal relación no puede ser efectivamente articulada sin referencia a un tercer término – la subjetividad o la construcción de la diferencia sexual- y que la preguntas de las mujeres, no sólo ocupan un espacio crítico dentro de toda teoría histórica materialista del cine, sino que conciernen directamente a sus premisas básicas." Ibid., p. 28

que fue construido a partir de la lejanía de otro signo. ¿Quién era la mujer que vieron los hombres *en Zobeida*?

“La semiótica nos dice que la similitud y la diferencia son categorías relacionales, que solo pueden establecerse en función de algún término de referencia, que se convierte, entonces, en la clave de la articulación teórica; y, ciertamente, ese término determina los parámetros y las condiciones de la comparación. Si tomáramos otro término de referencia, la relación y sus términos pasarían a articularse de modo diferente; la primera relación quedaría perturbada, desplazada o trasladada a otra relación. Los términos, y quizás los parámetros y las condiciones de la comparación cambiarían, y lo mismo ocurriría con el valor y el "y", que en nuestro caso expresa la relación del cine con el lenguaje.”⁶⁹

De Lauretis postula que la diferencia sexual como categoría sociosexual es posible en la medida que el modo de comprensión del género esté suscrito a teorías estructurales como lo es la semiótica clásica y/o el psicoanálisis, entre otras. Estas teorías organizan al signo desde estructuras y categorías que responden a un referente que ha sido masculino, y, por lo tanto, la auto-representación de las mujeres sigue subsumida a esta producción androcentrista. Analizar el aparato cinematográfico responde a esta línea argumentativa, ya que en él se exponen los discursos semióticos y psicoanalíticos que han proyectado a las mujeres y al género como una *imagen* y a la vez, muestra también, que a pesar de su existencia lingüística-estructural nos encontramos a la ausencia y a la inesencialidad como categorías que sí nos presentan a un sujeto aun siendo desde la imposibilidad teórica de su construcción.

“Ya pensemos en el cine como suma de las experiencias propias, como espectadores en la situación socialmente determinada de la recepción, o como un conjunto de relaciones entre el carácter económico de la producción de películas y la reproducción ideológica e institucional, el cine dominante instala a la mujer en un particular orden social y natural, la coloca en una cierta posición del significado, la fija en una cierta

⁶⁹ Ibid., p. 33

identificación. Representada como término negativo de la diferencia sexual, espectáculo- fetiche o imagen especular, en todo caso ob-scena (esto es, fuera de la escena), la mujer queda constituida como terreno de representación, imagen que se presenta al varón. Pero, en cuanto individuo histórico, la espectadora aparece en las películas del cine clásico también como sujeto- espectador; está, así, doblemente ligada a la misma representación que la interpela directamente, compromete su deseo, saca a la luz su placer, enmarca su identificación, y la hace cómplice de la producción de (su) feminidad.”⁷⁰

Para De Lauretis los significados que emergen de los variados sistemas de significación están regidos por *códigos* previos que han constituido la *imagen de la mujer*, estos códigos son los que harán que esta imagen se haya atribuido a figuras como la frágil, la bruja, la histérica, la amante, etc., es por esto que el análisis del aparato cinematográfico se torna elemental al constituir uno de los modos en los que se narra la representación de lo que ha sido y es la mujer, ya que pone en circulación ciertas *relaciones de signos* que producen imágenes. Con este ejercicio de cuestionar la diferencia sexual desde la constitución de sujetos a partir de efectos de lenguaje y de la representación, se está deconstruyendo el sistema de oposición binaria que ha permitido la reproducción de códigos que han significado a la mujer.

De Lauretis señala que la mujer ha sido significada bajo una configuración determinada de naturaleza, en una unión entre madre, sexualidad y sexo, volviéndose un ser ficticio y mítico a la vez, su condición de existencia se sustenta en la misma idea ficticia de los fundamentos de su construcción: existe la mujer porque se necesita *una otredad* –una madre, una amante, una hija, una puta - para reafirmar la existencia del sujeto y la existencia de un orden dominante.

A través de la teoría del cine, se puede observar cómo la subjetividad de las mujeres, manifestada en la figura de *la espectadora*, como veremos luego, se ha construido a partir de los referentes masculinos para hombres y mujeres que se proyectan en la pantalla. De Lauretis señala que la teoría y desarrollo del cine ha funcionado con 2

⁷⁰ Ibid., p. 29-30

estructuras conceptuales que han ordenado aquella selección y distribución de significados: el modelo *lingüístico-estructural* y el *psicoanálisis*.

“Así pues, en estos dos modelos la relación de la mujer con respecto a la sexualidad o queda reducida y asimilada a la sexualidad masculina, o está contenida en ella. Pero mientras que el modelo lingüístico- estructural, cuyo objeto teórico es la organización formal de los significantes, considera la diferencia sexual como contenido semántico preestablecido y estable (el significado del signo cinematográfico), el modelo psicoanalítico teoriza sobre él de una manera ambigua y circular: por una parte, la diferencia sexual es un efecto de significado que se produce en la representación; por otra, es el fundamento mismo de la representación. “⁷¹

El primero corresponde al modelo lingüístico- estructural que no ha de cuestionar la naturalización de la diferencia sexual ni la construcción de sujetos a partir de una ideología dominante. El segundo modelo es el psicoanalítico que sí considera los procesos de subjetivación como efectos del lenguaje y también reafirma el lugar de los espectadores como sujetos que se han creado, pero al articular su teoría desde la teorización de la castración, se sigue pensando sólo en un sujeto masculino como el agente principal a la hora de referirnos a la subjetividad de las mujeres.⁷²

El cine al igual que el género -como vimos en el capítulo anterior- operan desde el proceso de significación y de subjetivación, es decir, desde lo simbólico, desde el lenguaje. De Lauretis señala que la semiología clásica unió cine y lenguaje bajo una relación “metonímica” y “metafórica”, metonímica en el sentido que se puede observar el todo por la parte, al ser el cine un sistema que funciona igual que al sistema

⁷¹ Ibid., p. 31

⁷² “El modelo lingüístico-estructural, que excluye cualquier reflexión sobre el destinatario y la diferenciación social de los espectadores (lo que quiere decir que excluye el problema global de la ideología y de la construcción del sujeto dentro de ella), considera la diferencia sexual como una simple complementariedad dentro de la “especie”, más como un hecho biológico que como un proceso sociocultural. El modelo psicoanalítico, por el contrario, sí reconoce la subjetividad como construcción a partir y dentro del lenguaje, pero la articula en procesos (instintos, deseos, simbolización) que dependen del factor básico de la castración y que, por lo tanto, se predicen exclusivamente de un sujeto masculino” Ibid., p. 30-31

universal o lenguaje respecto a la organización de signos particulares y metafórica desde los procesos de subjetivación del cine y el lenguaje, al tratarse en ambos casos de una representación o expresión de la realidad desde una perspectiva simbólica-imaginaria.

Para De Lauretis la hipótesis de la semiología clásica - en tanto estructuralismo lingüístico- de que el cine y el lenguaje son una organización formal de códigos con la lógica propia respectiva de su sistema, no tomaría en cuenta la subjetividad de las mujeres y les designaría su lugar con anticipación: la diferencia sexual intrínseca al sistema. Lévi- Strauss con su teoría del parentesco constituirá la base conceptual para el desarrollo de esta relación semiótica. De Lauretis explica cómo Lévi-Strauss reúne en su teoría a dos órdenes -orden semiótico y orden económico- con el fin de crear una conceptualización social, proponer una lectura etnográfica de la cultura y sociedad. Para De Lauretis, este modo de leer la configuración social ejemplifica perfectamente el predominio ciertos códigos que han imperado en la sociedad. Lo que haría Lévi-Strauss sería perpetuar un campo simbólico de dominio en la medida que las mujeres estarían doblemente negadas, primero como signo, luego, como *generadoras de signos*.

“La asimilación de la noción de signo (que Lévi-Strauss toma de Saussure y traslada al terreno de la etnología) a la noción de intercambio (que toma de Marx, haciendo coincidir valor de uso y valor de intercambio) no es producto del azar: procede de una tradición epistemológica que durante siglos ha buscado la unificación de los procesos culturales, que ha procurado explicar “económicamente” el mayor número posible de fenómenos diferentes, totalizar lo real y, bien como humanismo bien como imperialismo, controlarlo. Pero el asunto es éste: el proyecto universalizador de Lévi-Strauss- reunir los órdenes semiótico y económico en una teoría unificada de la cultura- depende de que él coloque a la mujer como elemento funcionalmente opuesto al sujeto (el hombre), lo que lógicamente excluye la posibilidad- la posibilidad teórica- de que las mujeres sean sujetos y productoras de cultura. Y, lo que es más importante, aunque quizás no sea tan evidente, esta construcción tiene su base en la peculiar

representación de la diferencia sexual que hay implícita en el discurso de Lévi- Strauss
“73

Lévi-Strauss afirma que para que el orden social se mantenga es necesario que se produzcan alianzas entre familias, que los hombres posean e intercambien a las mujeres de sus círculos cercanos -familias, clanes-. Este intercambio se puede dar de diferentes maneras en la medida que varíen las distintas sociedades, pero en todas se estructurarían a partir de las estructuras del parentesco –y la prohibición del incesto como efecto-. Para Lévi- Strauss el sistema de parentesco se debe entender como *un lenguaje*⁷⁴, y es acá donde podemos realizar la analogía de la mujer como signo – además de objeto de intercambio- que asegurará la comunicación entre sujetos – hombres- y la reproducción de la cultura. El valor de las mujeres se fundaría en la naturaleza, la capacidad de reproducción, crianza, el cuidado y el hogar, y en su función de *ser signos* que permiten la comunicación social. De Lauretis señala que esta construcción cultural ya tiene implícita la representación de la diferencia sexual⁷⁵, los

⁷³ Ibid., p. 36

⁷⁴ “Por supuesto que la semióloga ha leído a Lévi-Strauss y a Saussure, junto con algo de Freud y probablemente de Marx. Ha oído que la prohibición del incesto, el suceso “histórico” que instituye la cultura y fundamenta toda sociedad humana, exige que la mujer sea poseída e intercambiada entre los hombres para asegurar el orden social; y que aunque las regulaciones del matrimonio, las reglas del juego del intercambio, varían enormemente en las distintas sociedades, dependen, en último término, de las mismas estructuras de parentesco, que realmente son muy parecidas a las estructuras lingüísticas. Esto, subraya Lévi-Strauss, sale a la luz sólo al aplicar el método analítico de la lingüística estructural al “vocabulario” del parentesco, es decir, al “tratar las regulaciones del matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje”. Entonces una entiende que las mujeres no son simplemente bienes u objetos que intercambian los hombres entre ellos, sino también signos o mensajes que circulan entre “individuos” y grupos, asegurando la comunicación social. También las palabras, como las mujeres, tuvieron una vez el valor de objetos (mágicos); y en la medida en que las palabras se han convertido en propiedad común, “las chose a tous”, perdiendo, así, su carácter de valore, el lenguaje “ha contribuido al empobrecimiento de la percepción y a despojarla de sus implicaciones afectivas, estéticas y mágicas”. No obstante, “en contraste con las palabras, que se han convertido completamente en signos, la mujer ha seguido siendo a la vez un signo y un valor. Esto explica por qué las relaciones entre los sexos han conservado la riqueza afectiva, el ardor y el misterio que sin duda impregnaba originalmente todo el universo de la comunicación humana” Ibid., p. 34-35

⁷⁵ “En suma: las mujeres son objetos cuyo valor se funda en la naturaleza (“valiosas *par excellence* para la crianza de niños, para la recolección de alimentos, etc.); al mismo tiempo son signos en la comunicación social establecida y garantizada por los sistemas de parentesco. Pero sucede que al situar el intercambio como abstracción teórica, como estructura, y, por tanto, “No constitutiva en sí misma de la

objetos de intercambio ya han sido simbolizados en relación a una diferencia sexual biológica que determina su lugar en el intercambio. Es imposible que las mujeres produzcan cultura si sólo están delegadas a su lugar de vehículo comunicacional, mientras que el hombre es el sujeto y propietario de la simbolización, de los procesos de subjetivación y del deseo⁷⁶.

Hasta acá el lenguaje se ha entendido como una estructura lingüística desde las hipótesis de Lévi- Strauss mostrando la diferencia sexual como un efecto de significados dentro de la misma representación, que implicaría que las mujeres adquieran su significación, concretado el intercambio, pero surge la paradoja cuando De Lauretis explicita que la *condición misma de existencia de la representación* es la diferencia sexual. Para empezar a explicar esto, señala que la concepción lacaniana de lenguaje como *registro simbólico*⁷⁷, se construye a partir de la formulación del inconsciente de Lévi-Strauss. Esta formulación señalaría que el inconsciente se refiere al órgano de la función simbólica, que ya no se ubica en la psique o en un lugar que reúne emociones, sensaciones particulares, sino que se trataría un proceso universal de estructuración de signos de los humanos.

subordinación de las mujeres”, Lévi-Strauss pasa por alto, sin verla, una contradicción que se encuentra en la base del modelo: para que las mujeres tengan (o sean) un valor de intercambio, debe haberse producido previamente una simbolización de la diferencia sexual biológica. El valor económico de las mujeres debe ser “predicado de una *división sexual* dada de antemano y que ha de ser ya social”. En otras palabras, en el origen de la sociedad, en el momento (mítico) en que quedan instituidos los tabúes del incesto, el intercambio, y, con ello, el estado social, los términos y los objetos del intercambio están ya constituidos en una jerarquía de valores, están ya sujetos a una función simbólica.” Ibid., p. 35

⁷⁶ (...) Es en su teoría, en su conceptualización de lo social, en los propios términos de su discurso donde las mujeres están doblemente negadas como sujetos: primero, porque son definidas como vehículos de la comunicación masculina – signos de su lenguaje, transporte de sus hijos-; segundo, porque la sexualidad de las mujeres está reducida a la función “natural” de la concepción, lo que las coloca en un lugar intermedio entre la fertilidad de la naturaleza y la productividad de la máquina. El deseo, como la simbolización, es propiedad de los hombres, propiedad en los dos sentidos del término: algo que poseen los hombres, y algo que inherente a los hombres, que constituye una cualidad” Ibid., p. 37

⁷⁷ Ibid., p. 38

El inconsciente en Lévi-Strauss⁷⁸ es el mecanismo que tiene la mente humana para organizar todo el conjunto de significados, transformarlos en lenguaje, permitir la comunicación y la formación de *la cultura*, ya que el signo adquiere valor cuando es socializado. Para Lacan el registro simbólico será la estructura que organiza a los signos en el lenguaje y regula la circulación de los significantes, y es por medio de este lenguaje que el individuo se construye sujeto. En ambos casos, el proceso de formación del sujeto y su dimensión simbólica es masculina. Por un lado, encontramos una simbolización previa a la formación del sujeto basada en características sexuales biológicas preacontecidas y, por otro lado, en la teoría del psicoanálisis que intenta explicar un sujeto dividido en el lenguaje, pero que sigue perpetuando la simbolización masculina al tratarse de la castración como la condición misma de la representación.

“En la perspectiva psicoanalítica de la significación, los procesos subjetivos son esencialmente fálicos; es decir, son procesos *subjetivos en la medida* en que se instituyen en un orden establecido del lenguaje- lo simbólico- por la función de castración. De nuevo queda negada la sexualidad femenina, queda asimilada a la masculina, con el falo como representante de la autonomía del deseo (del lenguaje) en lo que respecta al cuerpo femenino”⁷⁹

En el psicoanálisis, el origen de la enunciación y designación de significados también dependen de la simbolización masculina, ya que, si bien la función de castración opera en el registro simbólico en tanto subjetivación de los individuos, el significante -falo- y la misma castración se suceden desde la contemplación de la carencia física del pene⁸⁰.

⁷⁸ “No localizado ya en la psique, el inconsciente de Lévi-Strauss es un proceso de estructuración, un mecanismo universal de articulación de la mente humana, la condición estructural de toda simbolización. Igualmente, el símbolo lacaniano es la estructura, la ley que gobierna la distribución-circulación de los significantes, a la cual accede el individuo, niño o *infans*, en el lenguaje, convirtiéndose en sujeto. Al trasladar la atención al sujeto, Lacan se aparta del estructuralismo de Lévi-Strauss, pero la prohibición del incesto y la estructura del intercambio garantizadas por el nombre (y la negativa) del Padre son aún la condición -la condición estructural- del rito de paso del sujeto por la cultura” *Ibid.*, p. 39-40

⁷⁹ *Ibid.*, p. 42

⁸⁰ “Es a esta estructura a la que el psicoanálisis lacaniano considera responsable de la no-coherencia o división del sujeto en el lenguaje, postulándola como la función de la castración. De nuevo, como ocurriría con Lévi-Strauss, el origen de la enunciación (y el término de referencia) del deseo, del instinto

Lo que hace que en Lacan el mito se instale como naturaleza y la condición misma de la representación pertenezca a un orden fálico. Así, ni la teoría estructuralista ni la teoría psicoanalista del cine nos da la posibilidad de pensar una relación *espectador-sujeto* por fuera de una relación objetual regida por la mirada masculina. Es por esto, que la crítica feminista debe pensar los procesos subjetivos de los individuos desde su misma condición de posibilidad, develando los mecanismos y métodos que ha ocupado el aparato cinematográfico para designar significaciones e identificaciones, por lo tanto, ya no se puede pensar una teoría de cine desde una concepción preestablecida del sujeto sino que hay que evidenciar las tecnologías y técnicas que construyen al sujeto, que lo hacen a la vez producto y productor de los significantes que circularán con y a través de él.

Lacan instala en los procesos subjetivos de los individuos las estructuras semánticas de Lévi-Strauss, perpetuando una ordenación falocéntrica en la constitución del sujeto lo que hace que, desde la visión psicoanalítica, el cine siga presentando a la mujer como el fin del deseo fálico o la compensación de la carencia, es decir como una figura que no existe sino como posibilidad en la búsqueda misma. El aparato cinematográfico debe ser entendido como una tecnología social, develando la producción de significados en relación a los diferentes órdenes dominantes.

Abordándolo desde la disciplina filosófica señalaremos entonces que, la imagen entendida como representación es la separación de la imagen con el objeto, mientras que la crítica feminista del cine privilegia la capacidad de existir o de *existente* de la imagen que contiene la capacidad de presentarse como su propio objeto o el sujeto, explicitando su configuración por el cruce de tecnologías.

C- El código y la creación de imágenes desde nuevos marcos referenciales

y de la simbolización es masculino. Pues, aun cuando la castración ha de ser entendida estrictamente respecto de la dimensión simbólica, su significante -el falo- sólo puede concebirse como extrapolación del cuerpo real. Cuando Lacan escribe, por ejemplo, que “la interdicción contra el autoerotismo, centrado en *un determinado órgano, que por esa razón adquiere el valor de símbolo último (o primero) de la carencia (manque)* tiene el impacto de una experiencia central”, no hay duda de a qué órgano se está refiriendo: el pene/falo, símbolo de la carencia y significante del deseo.” Ibid., p. 40-41

El aparato cinematográfico se ha encargado de crear imágenes visuales, y esta producción de imágenes ha reproducido a la mujer desde una posición objetual y mirada contemplativa, es decir, como *la imagen per se*. La mujer en el cine es la representación de una percepción social de estructuras sociales y fantasías que posibilitarán seguir reproduciendo un orden falocéntrico en el imaginario social, y los significados proyectados en las imágenes actuarán directamente en la formación del sujeto, por lo que, los procesos de subjetivación que ocurren en la interpelación del film al espectador se rigen y proyectan por los valores sociales pero también por la circulación de *afecciones* y la posibilidad de *fantasía* que se cruzan en cada individuo.

Cuando nos preguntamos cómo se han relacionados y asociado los significados a imágenes que son proyectadas por el cine, debemos reafirmar la hipótesis de que tanto el aparato cinematográfico, al igual que el género, nos proporciona una doble instancia de construcción del sujeto. El cine no sólo se encargará de producir imágenes sociales y *significar* al espectador otorgándole su rol e identidad social, sino que también está relacionado en la reproducción de los significados que vaya requiriendo la ideología dominante⁸¹ por lo que se vuelve un agente activo y no sólo un lugar de representación.

“El cine se ha estudiado como mecanismo de representación, como máquina de imágenes desarrollada para construir imágenes o visiones de la realidad social y el lugar del espectador en ella. Pero, en la medida en que el cine está directamente implicado en la producción y reproducción de significados, valores e ideologías tanto en el terreno social como en el subjetivo, sería mejor entenderlo como una actividad significativa, un trabajo de semiosis: un trabajo que produce efectos de significado y percepción y auto-imágenes y posiciones subjetivas para todos los implicados,

⁸¹ “Conceptos tales como voyeurismo, el fetichismo, o el significante imaginario, por muy apropiados que puedan parecer para describir los mecanismos del cine clásico, aunque parezcan converger -quizás precisamente porque lo parezcan- con su evolución histórica en cuanto estrategia de la reproducción social, están directamente implicados en un discurso que circunscribe a la mujer en lo sexual, la ata a la sexualidad y ata su sexualidad; hace de ella la representación absoluta, el escenario fálico. Lo que sucede entonces, es que los efectos ideológicos que se producen en y a través de esos conceptos de ese discurso, cumplen, al igual que el cine clásico, una función política al servicio de la dominación cultural que incluye, sin limitarse a ello, la explotación sexual de las mujeres y la represión o contención de la sexualidad femenina” Ibid., p. 40-41

realizadores y receptores; y, por tanto, un proceso semiótico en el que el sujeto se ve continuamente envuelto, representado e inscrito en la ideología.”⁸²

De Lauretis señala que estudiar el cine como mecanismo de representación, pero también como *actividad significativa* es relevante en el análisis feminista en el sentido que el cine es la evidencia de una ordenación sociosexual, de un orden cultural que representa a la mujer como imagen. *Ser-imagen*, mujer-imagen significa cargar con la significación en sí misma y, por lo tanto, interpretarse con inmediatez, el significado es la imagen visual: *la mujer no está presente*, pero se autorepresenta. El feminismo intenta develar la contradicción de la imagen, del error de pensar que la imagen no tiene historia, la imagen también es un proceso social y subjetivo. La imagen es producción de valores sociales y también de sujetos, de subjetividades y por lo tanto nos lleva a cuestionarnos sobre los procesos que nos hacen proyectar la imagen y autorepresentarse en ella -creación e identificación- y también, reflexionar en torno a la visión, a través de quién/qué se ve una imagen.

Para referirnos a aquella articulación de las imágenes en el cine es necesario ahondar en las propuestas semióticas que han ordenado y estudiado los variados sistemas de signos. Reflexionar en torno y con la semiótica nos permite pensar modos diferentes de producción de signos (que incluso pueden implicar otros procesos subjetivos). De Lauretis señala que, en sus primeras etapas, la semiología se desarrolló en la relación al marco conceptual saussuriano. La lingüística moderna – a través de los aportes de Saussure ⁸³- propone una doble articulación de los signos. Por una parte, presenta un ordenamiento secuencial de las unidades lingüísticas básicas (signo, morfema) en relación a un sistema preacordado de morfología y sintaxis que determinará la forma

⁸² - Ibid., p. 63

⁸³ “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.” Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso (Buenos Aires. Editorial Losada, 1945), 91-92

correcta de narrar, relacionar y *designar una posición* a cada palabra. Por otra parte, este sistema articulará la correlación arbitraria que existirá entre una secuencia de unidades lingüísticas básicas con su significado, el signo se vuelve el resultado de la combinación de la *imagen acústica* y *el concepto*.

“En el modelo saussuriano, el sistema lingüístico queda definido por la doble articulación de sus unidades elementales, sus signos, las unidades mínimas dotadas de significado (los morfemas, que podemos equiparar un poco rudimentariamente a las palabras). La primera articulación es la combinación, el encadenamiento o la ordenación secuencial de morfemas en oraciones de acuerdo con las reglas de la morfología y de la sintaxis; la segunda articulación es la combinación de ciertas unidades distintivas, sonidos carentes de significado en sí mismo (los fonemas), en unidades con significado, en signos, de acuerdo con las reglas establecidas por la fonología. Cada signo, dice Saussure, está constituido por un lazo arbitrario o convencional (socialmente establecido) entre la imagen de un sonido y un concepto, un significante (signifiant) y un significado (signifié). Hay que señalar que, desde el principio, en semiología la idea de imagen, de representación aparece asociada al significante, no al significado, que queda definido como “concepto”.⁸⁴

Metz se encargó de aplicar el análisis saussureano del lenguaje al cine, explicitando que el cine puede entenderse como un lenguaje, pero sin orden o sistema, ya que, carece de la correlación arbitraria entre significante y significado al tratarse de una combinación única y momentánea que tiene más que ver con la *inmediatez* que son guiadas por un conjunto de reglas fijadas con anticipación. Para Metz en el cine, a diferencia del lenguaje, no existe una secuencia de imágenes que determinen su orden o una imagen que dependa de un significante previo.

“(…) Aunque posean significado, las imágenes cinematográficas no pueden ser definidas como signos en el sentido saussuriano, porque son motivadas y analógicas en vez de arbitrarias o convencionales, y porque cada imagen no es generada por un código con una serie de reglas físicas y operaciones (más bien inconscientes), como lo

⁸⁴ Teresa de Lauretis, *Alicia ya no*, op. cit., p. 68

es una palabra o una oración. Por el contrario, la imagen cinematográfica es una combinación única, momentánea, de elementos que no pueden ser catalogados, como las palabras, en un lexicón o diccionario.”⁸⁵

Por otra parte encontramos a Pasolini quién sostenía que sí existía una doble articulación en el cine – al igual que Saussure – pero que tendría más que ver con el lenguaje escrito que con un lenguaje verbal, ya que, cada unidad básica de la estructura lingüística o fonema se representaría en el cine a través de cada objeto que se manifestara en la pantalla que al unirlos en un misma cuadro/escena irían constituyendo estructuras semióticas más amplias que constituirían precisamente la segunda articulación saussureana de crear una habitación de imágenes o sistema que abastecerá al film de los elementos que irán significando, posteriormente. Estos elementos surgen desde lo cotidiano/realidad, desde la recopilación de variados objetos o elementos: rostros, lugares, objetos, etc., que juntos y en determinado lugar ya han sido formados como signos, signos-imágenes.

“(…) Pasolini sostenía que el cine era un lenguaje verbal son una doble articulación, aunque diferente del lenguaje verbal y de hecho más parecido al lenguaje escrito, cuyas unidades mínimas eran los diversos objetos que aparecían en el encuadre o fotograma (inquadratura); a estas unidades las llamó cinémi, “cinemas”, por analogía con fonemi, fonemas. Los cinemas se combinan en unidades más amplias, los fotogramas, que son las unidades significantes básicas del cine, correspondientemente a los morfemas del lenguaje verbal. De esta manera, para Pasolini, el cine articula la realidad precisamente por medio de su segunda articulación: la selección y combinación de objetos o sucesos prefílmicos reales (rostros, paisajes, gestos, etc.) en cada fotograma. Son estos sucesos u objetos prefílmicos y profílmicos de la realidad (“oggetti, forme o atti della realtà” – y por ello, objetos ya culturales-) los que constituyen el paradigma del cine, o signos-imágenes (imsegni).”⁸⁶

⁸⁵ Ibid., p. 70

⁸⁶ Ibid., p. 7

Umberto Eco por su parte, señala que existen tres momentos de articulación en la formación de este *signo-imagen*, señalando que los objetos que aparecen en el cuadro/escena ya serían unidades con significados o signos. Cada seme⁸⁷ o unidad básica reconocible constituiría un signo y cada sema estaría compuesta por signos icónicos más pequeños, mientras que la combinación de semas formaría el cuadro/escena más amplia, evidenciando que el cine es un sistema de signos. Eco señala que el film en cuanto discurso se guiará por múltiples códigos.

"En la formulación estructural de la semiología clásica, un código estaba construido como sistema de valores en oposición (la *langue* de Saussure o el código de la puntuación cinematográfica de Metz), situado a contracorriente de los significados producidos contextualmente en la enunciación y la recepción. Se suponía que los "significados" (los *signifiés* de Saussure) se subsumían en los respectivos signos (los *signifiants* de Saussure), y mantenían una relación estable con ellos. Así definido, podemos afrontar y describir un código, al igual que una estructura, independientemente de toda intención comunicativa y de cualquier situación real de comunicación. Para Eco, esto no es un código, sino una estructura, un sistema; un código es un marco significante y comunicativo que liga elementos diferenciales del plano de la expresión con elementos semánticos del plano de contenido o con comportamientos"

Saussure, como fiel representante de la semiología clásica, expresa y describe al código como una estructura. El significado se subsume al respectivo signo. Para Eco, el código no tiene que ver directamente con una estructura o sistema sino más bien con un marco significante. La semiótica de Eco no se reduce a una única relación de significación sino múltiples relaciones de los signos con su referente. El problema de la iconicidad que intenta resolver Eco mediante la reflexión de la formación de la

⁸⁷ "El llama seme (semas, núcleo semántico, unidad con significado) a cada forma reconocible (el "objeto" de Pasolini); cada sema está compuesto de signos icónicos más pequeños tipo/nariz/ u /ojo/; cada signo icónico puede ser, a su vez, analizado en figurae (por ejemplo, ángulos, curvas, efectos de claroscuro, etc.), cuyo valor no es semántico, sino posicional y oposicional como el de los fonemas" Ibid., p. 72

multiplicidad de signos que se encuentran en el film, proporcionaría un primer momento para reelaborar la formación de la relación significado, significante e imagen.

La iconicidad presentaría varios momentos semióticos simultáneos en donde cada signo podría entenderse como un texto, en la medida que cada uno de estos se rige por modos de producción diferentes del signo y diversos contextos, es decir, el signo-imagen no puede reducirse a una significación fija, sino que estos textos visuales van cohabitando escenas de acuerdo a contextos y códigos específicos. Estos códigos se establecen social y culturalmente resultando uno de los mecanismos que utilizará la ideología para provocar la sujeción de los espectadores a una orden y una *óptica* masculina. Esta sería una de las causas de la masculinización de la visión de los espectadores de las imágenes fílmicas, el modo de producción de imágenes se ha regido por códigos masculinos que posicionan a al hombre y a la mujer en roles determinados dentro de la sociedad.

Estas breves nociones y debates de cómo algunos críticos y teóricos del cine describieron al aparato cinematográfico e instalaron el problema mismo de la *representación*. El nexo entre realidad, representación y reproducción ideológica surge a partir de la inscripción de la realidad en las imágenes proyectadas en los films mediante la representación, las que presentarán significados que interpelarán al espectador e irán produciendo/reproduciendo un modelo de sociedad.

La creación de imágenes tiene que ver con la articulación del significado en la imagen y los procesos de subjetividad del espectador involucrado en esta actividad. Como señalamos más arriba, Eco propone que la articulación de este significado tiene que ver con una similitud discursiva que concierne a la relación imagen-contexto y ya no a una relación imagen-objeto como por ejemplo nos propuso Saussure. Proponemos en este punto la imagen de la “venus de willendorf” y a “la venus” de Botticelli como ejemplos de que las concepciones culturales han establecido distintos modos de concebir a la venus, signo máximo de *ser mujer*. Si bien nuestra cultura occidental se acerca más a la concepción de la venus de botticelli, este análisis de Eco olvida la posición del espectador que en relación a sus experiencia y afectos se constituye de

diferentes maneras, aunque se moldeen respecto a la óptica masculina, la que nos permite estar más cerca o más lejos de las venus.

Por otra parte, Pasolini nos entrega momentos con los que podemos fundamentar el carácter subjetivo del cine. Pasolini no acepta que el cine sea una tecnología social que produce y reproduce signos y valoraciones sociales como si poseyera una estructura o se conformara como sistema, pero sí señala que es una actividad significativa dónde la unión que nace entre fantasía e imágenes provoca en el espectador formas de subjetividad que son sociales, postulando así un carácter revolucionario del cine y otorgándole un factor de cambio social, en el sentido que toda la actividad humana articula la representación dentro y fuera de la pantalla y así la imagen ya no es mera consecuencia de un contexto que podría estar determinado en la trama del film/ o dentro de la pantalla – como en el caso de Eco-.

Simultáneamente a esta discusión surge el problema de la iconicidad y a la que Gombrich nos entrega una perspectiva que la impresión de realidad que podemos encontrar en el cine no se debe a un confinamiento de objetos, personas o situaciones dentro de la pantalla/cine, más bien tiene que ver con la capacidad que tiene el aparato cinematográfico para reproducir nuestra propia *percepción* y comprobarnos una realidad. Así, percepción y visión se vuelven una misma grilla de acceso a conocer la realidad, mediante la recepción de los significados presentados. Pero ¿De qué percepción hablamos?

La percepción en la filosofía ha sido estudiada desde diversas áreas y autores, pero la *perspectiva lineal* de la percepción es la que ha tomado un rol protagónico, este modelo se puede fundamentar con los argumentos ocupados en *La pintura* de Alberti. En este tratado nos postula una creación de imágenes lineal, el significado del objeto de la visión – el objeto al que accede el pintor y al que desea representar y que se encuentra en el mundo- ha sido otorgado previamente y representado en la visión del sujeto. Abre la ventana-marco y ve a una mujer *¿qué mujer ve?*

Para comprender como el cine va articulando las imágenes proyectadas con sus significados se debe abandonar la lógica de la oposición que inunda a los discursos

hegemónicos, de entender la iconicidad y los signos verbales como opuestos o distanciar el proceso de percepción de la imagen del momento discursivo de la simbolización de la imagen. El cine es una actividad significativa, un espacio de asociación, la metamorfosis de lo social a lo subjetivo, el aparato cinematográfico es una tecnología social que nos permite reproducir, aceptar, analizar, subvertir un orden social desde la representación.

“En el marco de referencia del cine masculino, de las teorías narrativas y visuales masculinas, el hombre es la medida del deseo, al igual que el falo es su significante y el patrón de visibilidad en el psicoanálisis. El objetivo del cine feminista, por ello, no es “hacer visible lo invisible”, como se suele decir, o destruir totalmente la visión, sino, más bien construir otra visión (y otro objeto) y las condiciones de visibilidad para un sujeto diferente”⁸⁸

La actual crítica y teoría feminista de cine nos lleva a deconstruir la óptica misma del deseo, a rearticular y explicitar los procesos de identificación y representación bajo un determinado orden, no sólo cambiando o destruyendo la visión masculina que sería aceptar que el placer, la visualidad y la narratividad son elementos opresores *per se*, sino mostrando las contradicciones mismas de la *máquina*, de su funcionamiento, posibilitando la existencia de un nuevo sujeto histórico tecno-ideológico fundamentado en el género como tecnología y no como una condena sociobiológica.

Otro punto es la tensión que surge de la relación *imagen-narración*, inscribiendo los cuerpos, significados, la extensión del deseo, la aprehensión de la representación desde el espectador, desde un margen polarizado otorgando a los espectadores un sistema que los posiciona dentro de relación masculino-femenino; tanto un film tradicional como el cine de vanguardia no feminista extenderán este modelo si es que lo que hacen es identificar al sujeto dentro de esta polaridad aunque no corresponda a la correspondencia esperada. Esto se explica debido a que la iconicidad entra en tensión constante con la narratividad, la imagen, el modo y la ejecución de la

⁸⁸ Ibid., p.110-111

subjetividad, es por esto que De Lauretis propone reflexionar en torno a las formas en las que se interpela al espectador a través de la narración misma.

La imagen o narración cinematográfica no es sólo significación visual, sino que también y con la misma fuerza, significación narrativa. El debate se encuentra así en las posibilidades de *la percepción* y del *concepto*. Para De Lauretis la narratividad en el cine estaría forjada a partir de la oposición dialéctica de dentro/fuera, cámara/acontecimiento, mirada activa/imagen pasiva, que es el mismo marco conceptual que operaría a nivel simbólico en la construcción del sujeto bajo la polaridad de masculino/femenino. Lo que hace el cine narrativo clásico es determinar el lugar del objeto de visión y determinar *un cómo ver* predeterminado: es la construcción misma del sujeto, ya que sitúa al espectador como el dueño de esta visión, otorgándole una identificación o posición determinada.

Para reflexionar acerca del cine desde una perspectiva feministas, De Lauretis toma como trazados originales las líneas del planteamiento foucaultiano que en su análisis histórico intentó redefinir los conceptos de poder- voluntad- saber desde *su funcionamiento mismo*, visibilizando como las relaciones humanas y sus interacciones eran el producto de una maquinaria mayor regida por discursos institucionalizados y prácticas religiosas, médicas, psiquiátricas determinadas; describiendo desde el concepto de tecnología la producción del sujeto y las relaciones de poder, y no desde conceptos autónomos y funcionalmente independientes. Lo mismo ocurriría con el cine, al entender el cine desde una lectura foucaultiana, como una tecnología; abandonaríamos el carácter de arte o medio de comunicación de masas de él, tampoco lo podríamos entender como un mero mecanismo o electrónica, se trata del conjunto de técnicas, mecanismos y tecnologías que producen un efecto real en la población y tendrá directa relación con la regulación de las relaciones de poder y de placer.

“Redefinidos como conjunto de procedimientos, mecanismos y técnicas regulados para el control de la realidad, el concepto de tecnología se amplía hasta incluir la producción

de sujetos, actividades y conocimientos sociales; en consecuencia, las ideas adoptan un carácter práctico, pragmático, en su articulación con las relaciones de poder”⁸⁹

La relación entre cine, tecnología, poder, cuerpo, sexualidad, placer podría parecer inminente al ser la tecnología la encargada de posicionar cada imagen y significado en el cuerpo del espectador-sujeto, siempre situado en el campo de lo social. La alternativa se encontrará entonces en todo punto de fuga o resistencia que opere dentro de esta máquina de placer-poder, siendo a la vez poder y resistencia cada miembro del grupo social o población, pero para De Lauretis también es importante cuestionar desde el campo subjetivo y personal, aquellas relaciones, ya que cada individuo estará atravesado por el registro simbólico y estructuras androcentristas aprehendidas de la realidad.

La estrecha relación que surge entre narratividad y deseo tendría unos de sus esbozos en el lenguaje y lo simbólico como construcción de *realidad*. Una realidad que tiene su propio tiempo y procesos de identificación de los sujetos, los hechos y acontecimientos de la trama y la propia designación de roles determinados bajo la proyección de la representación. La narratividad en el cine y el complejo de Edipo buscan lo mismo, la reconstitución de una visión perdida, la identificación simbólica que se originó en la carencia, en la carencia del falo, en la carencia de la imposibilidad de lo real, *en la iconicidad y la narración del cine*.

“Todo el cine narrativo, en cierto sentido, es la representación de Edipo, la restauración de su visión por la representación (re-encarnación) fílmica del drama. El tiempo lineal, con su lógica de identidad y de la no contradicción, su predicación de una identificación definida de personajes y acontecimientos, antes o después de un “ahora” que no es “no ahora”, un aquí donde “yo” estoy, y un allí donde “yo” no estoy, es una condición necesaria de toda investigación y de toda narración.”⁹⁰

⁸⁹ Ibid., p. 136

⁹⁰ Ibid., p. 155

Con los primeros aportes del post estructuralistas, la narratividad abandona el mero enfoque estructural del texto y se comienza a entender como una actividad productiva o proceso, pero este proceso semiótico seguiría atravesado por efectos anteriores del registro simbólico y no tomaría en cuenta *lo personal*, los procesos subjetivos de formación del sujeto. El nexo entre narratividad y deseo surge a partir del funcionamiento mismo de la narratividad, desde el momento edípico de la designación que recibe el sujeto a partir de la circulación de significados y las posiciones del deseo.

La motivación y el placer que debe generar el film para lograr atraer a sus espectadores tienen estrecha relación con la problemática del deseo en el sentido que se busca apelar a la subjetividad del espectador e interpelarles bajo formas de representación. Para esto es necesario que el film incluya en sus representaciones modelos de identificación en los cuales los espectadores se identifiquen, de acuerdo a contextos sociales que irán modificándose en relación a los respectivos cambios sociales.

“El aparato cinematográfico, en la totalidad de sus operaciones y efectos, no produce simplemente imágenes, sino imaginería. Asocia afectos y significados a imágenes mediante el establecimiento de límites de identificación, de la orientación del deseo y de la posición del espectador con respecto a ellas”⁹¹

La economía misma del cine, su funcionamiento, la narratividad es la encargada de la relación imagen-narración, de habilitar las posibilidades de representación y la posición del deseo, pero De Lauretis intenta mostrar la contradicción misma que implica la sujeción de las mujeres a esta imaginería edípica, ¿qué hace entonces a las mujeres y su percepción lograr encontrarse en una narración que *no es propia*? Las imágenes dentro de la película se asocian bajo un registro simbólico en donde se encuentra la diferencia sexual situada culturalmente, siguiendo el planteamiento de Lotman el sujeto mítico y el obstáculo*. La identificación de las mujeres en esta imaginería edípica tendrá más que ver con los procesos narrativos que visuales, se trata de la búsqueda

⁹¹ Ibid., p. 217

de la mujer por acceder al lenguaje, para *existir* a partir de la única posición que un modelo de diferencia sexual le entrega, la del significado, del *significando*.

Finalmente debemos pensar cómo es posible que las mujeres puedan considerarse sujeto en un modelo que sólo las permite como representación. En la relectura que da De Lauretis a los planteamientos de Althusser, y sobre todo en la reelaboración del concepto de ideología se vuelve necesario el momento de interpelación como un cruce de momentos históricos y culturales que han constituido seres sociales y también sexuales. Para esto señala que hay que analizar las diversas concepciones del término “experiencia” que serán cruciales a la hora de entender cómo las mujeres históricas han sido representadas por un modelo de la mujer.

“Tengo que aclarar desde el principio que con experiencia no pretendo aludir al mero registro de datos sensoriales, o a la relación puramente mental (psicológica) con objetos y acontecimientos, o a la adquisición de habilidades o competencia por acumulación o exposición repetida. Tampoco uso el término en el sentido individualista e idiosincrásico de algo perteneciente a uno mismo y exclusivamente suyo, aun cuando los otros puedan tener experiencias “similares”; sino más bien en el sentido de *proceso* por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones- materiales, económica e interpersonales- que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas. “⁹²

La experiencia será un proceso continuo e inacabado, será el momento mismo de la intersección del compromiso personal con los discursos, el lenguaje, instituciones que estarán continuamente produciendo y reproduciendo significados. Nos alejamos así de una comprensión de la subjetividad ligada al mero exterior del sujeto, de ese conjunto de ideas sociales y culturales que le exceden y le atraviesan hasta identificarles. Se abre la posibilidad de pensar una identificación continua y contradictoria. ¿Cómo ser-

⁹² Ibid., p. 252-253

sujeto en la representación a la misma vez que deseamos acabar con el estatus ontológico del género?

CAPÍTULO III:
EL GÉNERO COMO *LO QUEER*.

A- Identidad y psicoanálisis

De Lauretis instala en su trabajo semiótico, el concepto de *teoría queer* en los años 90 a partir de una secuencia de reflexiones en torno a la sexualidad y la Identidad. Etimológicamente el término inglés *queer* siempre posee una connotación negativa y se relaciona con todo lo que no se inscriba a la norma. Así, dícese de lo extraño, dudoso vulgar, raro, por lo que se adecuó y se asoció durante años con la homosexualidad. Fueron los movimientos de liberación homosexual en los años 70 los primeros que abrieron paso a cuestionarse lo queer como identidad y proponerlo desde la resistencia política. Lo queer se instala desde la perspectiva de la identidad personal, desde dónde han designado, habitado y se han identificado los sujetos, asumiendo ese lugar de estigma, pero también de protesta.

“La expresión “teoría queer” nació en 1990 como tema de un workshop que organicé en la Universidad de California en Santa Cruz. El término queer tiene una larga historia; en inglés existe desde hace más de cuatro siglos, y siempre con denotaciones y connotaciones negativas: extraño, raro, excéntrico, de carácter dudoso o cuestionable, vulgar. En las novelas de Charles Dickens, Queer Street denominaba una parte de Londres en la que vivía gente pobre, enferma y endeudada. En el siglo pasado, después del célebre juicio y posterior encarcelamiento de Oscar Wilde, la palabra queer se asoció principalmente con la homosexualidad como estigma. Fue el movimiento de liberación gay de la década de 1970 el que la convirtió en una palabra de orgullo y en un signo de resistencia política. Al igual que las palabras gay y lesbiana, queer ha designado, en primer lugar, una protesta social, y sólo en segundo lugar una identidad personal.”⁹³

⁹³ Teresa De Lauretis, *Género y teoría queer*, Mora, (21), 109

En el artículo “Género y teoría Queer” De Lauretis, señala la propagación de la epidemia de sida en los años 90 como un acontecimiento biopolítico⁹⁴ clave que se enfocó en la prevención del contagio extendido a grupos LGBTI e identidades no normativas. Este acontecimiento marca y explicita cómo la medida de la identidad de los sujetos ha sido y es el género, al tratar a los sujetos bajo políticas de identidad de género y no al enfocarse en la dimensión sexual de las identidades y básicamente las relaciones de los cuerpos por sobre una estigmatización de cuerpos específicos entendidos como lo-desviado.

Pero ¿qué es lo que ha convertido al género en un determinante de la identidad? Y ¿cómo la identidad se convierte en un momento previo de la formación del sujeto? Para comenzar a responder estas interrogantes es necesario volver a la sexualidad en sentido freudiano, Freud por un lado proporciona *el inconsciente* como estructura que posibilita el desarrollo de la subjetividad y, por otro lado, contribuye y nos entrega la noción de *sexualidad infantil*, que se aleja del sistema de normas de los adultos – reproducción, erotismo mediado, placer en el-otro, pulsiones, etc.-. Esta sexualidad de los niños se manifiesta en varias etapas o fases siendo las dos primeras la fase oral y la fase anal que serían anteriores a la pubertad, desarrollo genital y producción de hormonas que es finalmente el lugar desde que se describe la sexualidad genital adulta.

"Es un lugar común decir que la sexualidad infantil se desarrolla en dos fases sucesivas, la fase oral y la fase anal, que preceden al desarrollo de los órganos sexuales y a la irrupción de ciertas hormonas en la pubertad. El lugar común implica que realmente sólo esto último cuenta, es decir que la sexualidad es la sexualidad genital adulta. Pero este punto de vista popular y médico se contradice con

⁹⁴ “A lo largo de la década de 1990, la alarmante propagación de la epidemia de sida reclamó la atención tanto de los movimientos sociales como de los medios de comunicación. El trabajo de grupos como AIDS Coalition to Unleash Power³ (act up) y Nación Queer hizo espectacularmente visible en todos los sectores sociales la importancia de la prevención y amplió la gama de identidades sexuales no normativas. La política de la sexualidad que Rubin, en la década de 1970, y yo misma en la década de 1990 esperábamos, se convirtió en una política de las identidades de género: los términos que han surgido en relación con prácticas de disputa, de-construcción o re-significación del género ponen al género como la medida de la identidad de la persona.” Ibid., p.110

consideraciones obvias: las manifestaciones infantiles de placer sexual, oral y anal permanecen plenamente activas en la sexualidad adulta; más aún, estas y otras pulsiones parciales, así llamadas, pueden en realidad ser más poderosas que la actividad genital. Así sucede, por ejemplo, en lo que Freud llama perversiones y la psiquiatría actual denomina parafilias: fetichismo, exhibicionismo, voyeurismo, sadismo, masoquismo, pedofilia, zoofilia, necrofilia, coprofilia, y urofilia, por nombrar algunas. Por lo tanto, entre los comportamientos sexuales conocidos, hay varios que claramente se remontan a los placeres infantiles y producen satisfacción sexual, incluso independientemente de la actividad genital.”⁹⁵

Pero para De Lauretis esta reducción de la sexualidad a la genitalidad con manifestaciones de placer actúan aún en adultos incluso por sobre la actividad genital. Necrofilia, cropofilia, sadismo, masoquismo, exhibicionismo son algunas de las prácticas que desarrollan los sujetos y que se han considerado parafilias o comportamientos sexuales que se alejan de la actividad sexual normal desde enfoques psiquiátricos o jurídicos. La psicología abre un campo diferente, en dónde la sexualidad no es constreñida por la norma y abarca una dimensión más compleja de los sujetos.

La comprensión de sexualidad desde el psicoanálisis le presenta una oportunidad de expansión conceptual a la teoría queer. Si bien desde la lectura del control de los cuerpos, que se apoya en el psicoanálisis, pero finalmente posee un fundamento institucional –jurídico, psiquiátrico-, se reduce la sexualidad a una comprensión de los cuerpos en medida de la norma, en la que los cuerpos son clasificados y sentenciados, también promueve entender las condiciones de posibilidad del comportamiento sexual/social. Para pensar esta teoría de la sociabilidad queer con sus relaciones afectivas es necesario no perder de vista los comportamientos que se presentarían por fuera de una normalidad –ahora construida- que parecerían romper con la estabilidad social, por ejemplo, las denominadas perversiones o parafilias.

“La teoría freudiana de la sexualidad plantea la hipótesis de la presencia de dos pulsiones o fuerzas psíquicas contrarias, coexistiendo y actuando juntas, pero

⁹⁵ Ibid., p.110

diversamente combinadas durante diferentes momentos de la vida psíquica de cada individuo. Las pulsiones de vida son energía psíquica ligada a objetos (personas, ideas, incluso ideales) y, por lo tanto, son apego, lazo social, creatividad; en este sentido, Freud las nombró utilizando el término platónico Eros y puntualizó: “el Eros de los poetas y filósofos” (Freud, 1978). La pulsión de muerte, por el contrario, es pura negatividad, es energía psíquica desligada de cualquier objeto, incluso del mismo yo, que merma su coherencia y, por consiguiente, la cohesión de lo social. Freud, seguramente, no era optimista”⁹⁶

La sexualidad en Freud presenta dos pulsiones contrarias, por un lado, la *pulsión de vida* que estará ligada al objeto - ideas, personas- y en las que se fundamenta la construcción de las relaciones afectivas y sociales y, por otro lado, *la pulsión de muerte* como función psíquica desligada del objeto que provoca un estado inerte y autodestructivo del ser humano, incluida la destrucción del yo, que traería como consecuencia esta ruptura con lo social. Así, el aparato psíquico será dinámico guiado tanto por el eros como el tánatos.

De Lauretis afirma que el psicoanálisis freudiano presenta una posibilidad de comprensión de la sexualidad en términos de las formas infinitas del comportamiento sexual, pero no incluye el concepto de género. Es con Laplanche y su teoría de lo sexual en donde se esboza la posibilidad del género. Laplanche señala que la sexualidad no es innata sino que un producto que se construye a partir del-otro , de los adultos, la sexualidad no sería adquirida sino que implementada por medio de los primeros cuidados de la madre- alimentación, aseo, entrega de calor- estos entregarán *significantes* inconscientes – articulados y guiados por las represiones y/o fantasías de los adultos- que el niño o niña *traducirá* una vez que tenga el yo formado, y en el que de igual forma se presentarán significantes enigmáticos intraducibles que se pueden presentar de forma esporádica. El niño o niña de cierta manera sólo reaccionarían a estímulos que no comprenden del todo ya que muchos habitarían en su inconsciente. No así el género.

⁹⁶ Ibid., p.111

“Planteándolo de manera muy simple, Laplanche sostiene que la sexualidad no es innata, no está presente en el cuerpo cuando nacemos, sino que viene del otro, de los adultos, y es un efecto de seducción. La sexualidad es implantada en el recién nacido, el infante –un ser sin lenguaje (in-fans) e inicialmente sin yo– por las acciones necesarias del cuidado materno: alimentar, asear, tener en brazos, etcétera.; acciones que son necesarias por la prematuridad del ser humano recién nacido, quien no puede sobrevivir sin una persona adulta que lo alimente, lo mantenga caliente, sano y confortado. En la madre y otros cuidadores adultos, estos actos están acompañados por inversiones afectivas conscientes y también por fantasías inconscientes que se transmiten al bebé como mensajes o significantes enigmáticos; enigmáticos no sólo porque el bebé no es capaz de traducirlos, sino porque están imbuidos de las fantasías sexuales conscientes e inconscientes de los adultos, padres o cuidadores. En el bebé, estos significantes enigmáticos intraducibles están sometidos a la represión primaria y constituyen el primer núcleo del inconsciente del niño o de la niña.”⁹⁷

El género en Laplanche es considerado una manifestación del yo consciente o preconsciente que también es designada por los adultos, pero incluso antes de nacer *niño* o *niña*. La subjetividad personal cumple un rol central en el proceso de adquisición del género, el niño y la niña cumplen este rol activo en la medida que lo hacen suyo y lo asumen en un proceso de identificación, incluso antes de la comprensión biológica de los cuerpos. El niño o la niña es tratado con una identificación designada y se le pide que se identifique con ella, con el paso de los años esa identidad puede ser aceptada, cuestionada o rechazada.

“En suma, mientras que la sexualidad es implantada en el recién nacido como una excitación psicofísica que el bebé no puede controlar o metabolizar y, por lo tanto, permanece inconsciente, la identificación de género es un proceso consciente o preconsciente en el cual la niña o el niño participan activa y alegremente.”⁹⁸

⁹⁷ Ibid., p.111-112

⁹⁸ Ibid., p.112

El género será una construcción múltiple al ser un proceso consciente o preconsciente, en el que no es puro estímulo sino también *reflexión*, y por lo tanto dinámico y variable en la que el niño o niña puede cuestionar e identificarse con variadas identidades de género. Lo que habría llevado entonces al género a un espacio delimitado será la comprensión social de la categoría de género que la reduce a un marco conceptual binario en el que hombre y mujer existen como producto de diferencias biológicas, genitales y naturales. Entender el género desde las políticas de identidad de género y no desde la identidad sexual ha significado un acto represivo en el que se ha escondido de paso los procesos de sexualidad infantil y las posibilidades de existencia y desarrollo de ésta y se ha sustituido por un sistema normativo de las identidades.

“La importancia de la labor de Laplanche para la teoría queer es que articula las relaciones entre sexualidad y género como resultado de la interacción de tres factores: el género, el sexo (anatómico-fisiológico) y lo propiamente sexual, es decir, la sexualidad como efecto de la represión, la fantasía y el inconsciente. Laplanche está de acuerdo con los investigadores que dicen que la identidad de género es anterior a la identidad sexual, pero no está de acuerdo con su conclusión de que el género organiza la sexualidad.”⁹⁹

Para Laplanche la identidad de género es anterior a la identidad sexual en tanto es relativa a la identificación como proceso social consciente y preconsciente pero no es la encargada de organizar la sexualidad ya que ésta no sólo se reduce a normas de oposición binaria, sino que se puede expresar en diferentes identificaciones sexuales. El niño o niña que adquiere el género sólo logrará identificarse con la percepción del sexo y la diferencia sexual biológica, finalmente, lo que organizará la sexualidad del niño o niña será el complejo de castración basado en una fase inconsciente y recuerdos del niño o niña – que sí se encuentran organizados a partir de una lógica binaria reproducida en y por los adultos. -

El complejo de castración asegura, mediante la represión de la sexualidad infantil, la reproducción de una organización de la sexualidad determinada por la genitalidad y lo

⁹⁹ Ibid., p.113

represivo y no por el género. Tanto el complejo de castración como el Edipo serían esquemas narrativos culturales que al ser transmitidos ayudarían a la comprensión y traducción de los *significantes* inconscientes que les entregarían los adultos al niño o niña y les ayudarían a encontrar y habitar un lugar determinado en la sociedad. Este proceso represivo es lo que posteriormente construye y reafirma el género, produciendo identidades – en el caso de nuestra cultura hombres y mujeres-, comportamiento y posiciones sociales de los sujetos sociales es por ello que, lo sexual reprimido debe ser abordado desde la problemática y no desde la aceptación de constitución de la identidad y nos plantea una vuelta a nuestro cuestionamiento clave del capítulo sobre porqué la identidad no puede ser el momento previo de la formación de un sujeto político dentro de la sociedad.

Para Freud el acto represivo es constitutivo de la sexualidad y, son las instituciones – familia, educación, religión, etc. - las encargadas de guiar y contener lo sexual y regular la sexualidad dentro de la sociedad. Para De Lauretis existen tres fundamentos freudianos que articulan esta sexualidad: el *incesto* como tabú que sustentan las relaciones de parentesco y permiten el intercambio social, el *complejo de Edipo* que vincula expresiones y afectividades del inconsciente con lo sexual-social y, el *complejo de castración* que a partir de una división sexual biológica organiza el sistema sexo/género y delega funciones reproductivas. Pero, la represión no sólo contiene lo-sexual, sino que también es constitutiva de la sexualidad como síntoma y toda manifestación que se presenta como el exceso de la norma.

Hasta acá hemos explicitado como se organiza la sexualidad y cómo el género determina identidades, pero ¿En qué medida las teorías queer sí se consideran relevantes en la articulación de un nuevo sujeto político, excéntrico? Podemos partir señalando que en la reformulación de las identidades sexuales se desplazan los conceptos binarios de hombre y mujer y visibilizan otras formas, nuevos sujetos. Estos nuevos sujetos nacen desde el cuestionamiento y rechazo de los procesos de subjetividad que le han sido entregados.

B- Identidad y sujeto político

Paralelamente al trabajo de De Lauretis, encontramos el trabajo de Butler que, siguiendo los lineamientos de Foucault, nos propone la *matriz heterosexual* como el conjunto de discursos y prácticas que irán determinando el género y produciendo un marco heterosexual dentro de la sociedad. Butler nos presenta una lectura de la identidad de género a partir de una concepción queer del inconsciente y la psique, deconstruyendo la perspectiva de Freud e incluso Laplanche. Perspectiva que evidencia –desde una nueva perspectiva discursiva y performática diferente pero no alejada de la óptica freudiana basada en la represión- una forma hegemónica y determinada de la sociedad, en dónde los discursos y prácticas han normado y modelado a los sujetos bajo la comprensión del *deber ser*, masculino y femenino como el producto de una construcción sociocultural específica. Para Butler esta noción de género no puede considerarse universal ya que, los significantes otorgados a los sujetos pueden mutar en relación a los contextos históricos. Entender al género como lo queer requiere adoptar una nueva visión performática que cuestione y deconstruya relaciones identitarias que parecían fijas e inmóviles.

“En términos psicoanalíticos, la relación entre el género y la sexualidad se negocia en parte a través de la relación entre la identificación y el deseo. Y aquí se hace evidente por qué negarse a trazar líneas de implicación causal entre estos dos ámbitos es tan importante como mantener abierta una investigación sobre la compleja interimplicación que existe entre ambos. Porque, si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre y si desear a una mujer no indica necesariamente la presencia constitutiva de una identificación masculina, sea cual fuere ésta, luego la matriz heterosexual se manifiesta como una lógica imaginaria que demuestra insistentemente que no puede ser manejada. La lógica heterosexual que exige que la identificación y el deseo sean mutuamente excluyentes es uno de los instrumentos psicológicos más reductores de heterasexismo: si uno se identifica como un determinado género, debe desear a alguien de un género diferente. Por un lado, no existe una única femineidad con la que uno pueda identificarse, lo cual equivale a decir que la femineidad podría ofrecer una variedad de sitios identificatorios, como demuestra la proliferación de posibilidades de lesbianas ultrafemeninas. Por el otro lado, suponer que las identificaciones homosexuales "se reflejan" o repiten entre sí difícilmente baste para

describir los complejos y dinámicos intercambios que se dan en las relaciones lesbianas y gay. El vocabulario que describe el difícil juego, el cruce y la desestabilización de las identificaciones masculinas y femeninas dentro de la homosexualidad sólo ha comenzado a emerger en el seno del lenguaje teórico: el lenguaje no académico inmerso históricamente en las comunidades gay resulta mucho más instructivo. Aun hace falta teorizar en toda su complejidad el pensamiento de la diferencia sexual dentro de la homosexualidad.”¹⁰⁰

Posicionarse desde un punto de vista excéntrico es alejarse precisamente de esta normalización de la estructura heterosexual, adoptar la *posición discursiva del exceso* como señala De Lauretis frente a las instituciones heterosexuales.

La diferencia sexual aparece en el cruce de prácticas discursivas y el sexo, siguiendo los planteamientos foucaultianos, aparece como un ideal de regulación social y sexual mediante el dictamen y regularización de un conjunto de prácticas determinadas. Así, el sexo es una construcción reiterativa que opera y se materializa en los cuerpos a través de los años pero que no se corresponde con su orden de *existente* predeterminado. Esto ocurre porque la realidad del cuerpo excede a una producción específica y su materialidad no se reduce a una forma única y última, explicitando un ejercicio feminista de alteración a los términos filosóficos mismos que permitieron confiscar cuerpos en sistemas arbitrarios.

Butler señala que el cuerpo no es sólo su carácter material acabado, sus formas, límites y contornos, sino que también es materialidad como *el efecto más productivo del poder*¹⁰¹, efecto que hace alusión a la normalización y regulación que emergen

¹⁰⁰ Judith Butler, *Cuerpos que importan, Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, trad. Alcira Bixio (Buenos aires. Paidós,2002), 336

¹⁰¹ “El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre postulado o significado como previo. Esta significación produce, como un efecto de su propio procedimiento, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que precede a su propia acción. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje -atribución que sostiene que los signos siguen a los cuerpos como sus reflejos necesarios- no es en modo alguno mimético. Por el contrario, es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir performativo, por cuanto este acto significante delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación.” Ibid., p.57

desde el poder y que, mediante prácticas discursivas, suscribirán la materia a un orden de correspondencia con la significación. Como vimos en el capítulo anterior con De Lauretis, es el concepto de narratividad el que permite que los cuerpos se sujeten y deseen sujetarse a la imagen, en este proceso de visibilizar la tecnología de género como lo queer. Por su parte Butler, complementa este proceso con el concepto de *materialidad* que excede a las definiciones clásicas filosóficas y que podemos esbozar por otro lado, desde el psicoanálisis e incluso desde la concepción biopolítica de las dinámicas heterosexuales del poder, para cuestionarnos sobre lo qué nos ancla a la diferencia sexual y cómo *nos presentaremos* como existentes desde una reorganización disruptiva.

Respecto a la formación del sujeto, Butler plantea que es necesario el supuesto de la materialidad del cuerpo que proporcionará una identificación del existente con el sexo. La formación del sujeto moderno implica una formación de identidad que se encarga de sujetar los cuerpos y a la vez, entrar en un orden de naturaleza, pero dentro de este mismo orden social hay destellos o momentos inhabitables que denominaré como lo *abyecto*, que constituyen un exterior dentro de las mismas posibilidades de sociabilidad del sujeto y no mera abstracción o exterioridad como vimos con Lacan que delegaba este momento de la imposibilidad de la sociabilidad al estadio de lo real e inaccesible.

“(…) una vinculación de este proceso de "asumir" un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto' designa aquí precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales -y en virtud de las cuales- el terreno del sujeto circunscribirá su propia

pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional".¹⁰²

Butler afirma que para hablar de la constitución del sujeto debemos instalarnos desde la perspectiva de la producción dentro de una matriz y también desde la producción como una matriz de relaciones de género. Será esta matriz de relaciones de género la que sustentará al sujeto, pero no será ni única ni determinante ya que el paradigma mismo de construcción es lo que entra en cuestionamiento. La construcción ya no se entiende como un proceso único y unilateral en donde se implique una secuencia de elementos que supongan uno anterior para su ejecución total sino como un proceso de reiteración y que tiene efectos materiales, como la producción y desestabilización del sexo.

"Yo propondría, en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia.*"¹⁰³

En esta reiteración y estabilización a través del tiempo será donde el sexo adquiere su efecto naturalizado y que aporéticamente abre posibilidades a la desestabilización de él mediante lo que excede a la norma. Si bien la construcción tanto del sujeto como del sexo sería posible por un *movimiento excluyente* en relación a significantes y referencias, éste se escapa a un análisis temporal de la materia y se relaciona directamente con la reiteración de la norma dentro de una superficie. Se cambia así la naturaleza misma de la materia.

"Cuando en el lenguaje lacaniano se dice que alguien asume un "sexo", la gramática de la frase crea la expectativa de que hay "alguien" que, al despertarse, indaga y delibera

¹⁰² Ibid., p.19- 20

¹⁰³ Ibid., p.28

sobre qué "sexo" asumirá ese día, una gramática en la cual la "asunción" se asimila pronto a la noción de una elección en alto grado reflexiva. Pero si lo que impone esta "asunción" es un aparato regulador de heterosexualidad y la asunción se reitera a través de la producción forzada del "sexo", se trata pues de una asunción del sexo obligada desde el principio. Y si existe una libertad de acción, ésta debe buscarse, paradójicamente, en las posibilidades que ofrecen la apropiación obligada de la ley reguladora, la materialización de esa ley, la apropiación impuesta y la identificación con tales demandas normativas." ¹⁰⁴

Como señalamos en el capítulo I, la significación de los cuerpos sexuados y la identificación de los sujetos bajo ciertos autores -entre ellos Lacan- será efecto de un cruce de tecnologías que para Butler adquieren su materialización al reiterar una norma. En Butler es la ley la que produce efectos materiales, señalando a la vez que esta ley no está constreñida en alguna forma específica ni constituyen estructuras eternas, más bien se trata de la producción de posibilidades dentro de la reiteración de la norma. Bajo este argumento, Butler nos invita a realizar un ejercicio de lectura performático y feminista que consiste en rescatar la noción de identificación entregada por el psicoanálisis rescatando *la ley simbólica del sexo* lacaniana en tanto exceso de la norma y la construcción de la ley, es decir en la misma "asunción" se encontraría la posibilidad de producir-se y no en un momento previo o estructura heterosexual inmóvil.

Esta propuesta tiene sus fundamentos en la noción de performatividad lingüística que acuñó por primera vez John Austin bajo la figura del acto de habla performativo. Para Austin existen los enunciados constatativos y los enunciados performativos, los primeros describen o declaran un hecho comprobable con criterios de verdad/falsedad como por ejemplo señalar que en Chile en 2020 el aborto sólo se acepta legalmente bajo 3 causales, por su parte, los enunciados performativos tendrían una acción realizativa inherente a la promulgación de la palabra, es decir, los enunciados por el hecho de ser pronunciados ya realizarían una acción que modificaría el estatuto de la

¹⁰⁴ Ibid., p.33

realidad como por ejemplo decir “Los declaro marido y mujer”, “Te bautizo en nombre de Dios”, “Estás despedida”. Posteriormente con los aportes de Jacques Derrida bajo la figura de la iteración se complementa la idea acerca de que no hay una única voz originaria desde la que emerge aquel acto performativo sino más bien se trata de la repetición regulada del enunciado en relación a las tecnologías, discursos y contextos que han actuado en complicidad respecto a los regímenes de realidad hegemónicos.

Lo que hemos propuesto hasta este punto con De Lauretis, denominado tecnologías del género debemos llamarles en Butler *dispositivos de poder* que funcionarán mediante el uso del Lenguaje como *actos performativos* en el sentido de Austin – y su reinterpretación derridiana-, en dónde el discurso es capaz de producir una realidad a partir de su enunciación. Siguiendo el recorrido, el lenguaje entendido como acto de habla o acto performático podemos reflexionar acerca de la naturaleza del sujeto, señalando que ciertos discursos han narrado formas de existir determinadas que reproducen un sujeto sujetado a la identidad ya sea como identidades sexuales o identidades de género.

“¿Cómo es posible que los efectos aparentemente injuriosos del discurso lleguen a convertirse en recursos dolorosos a partir de los cuales se realiza una práctica resignificante? Aquí no se trata solamente de comprender cómo el discurso agravia a los cuerpos, sino de cómo ciertos agravios colocan a ciertos cuerpos en los límites de las ontologías accesibles, de los esquemas de inteligibilidad disponibles. Y, además, ¿cómo se explica que aquellos que fueron expulsados, los abyectos, lleguen a plantear su reivindicación a través y en contra de los discursos que intentaron repudiarlos?”¹⁰⁵

Butler plantea que el discurso tanto uso lingüístico como su uso material, tiene efectos materiales en los sujetos, en los cuerpos y en la constitución de un orden de correspondencia sexo-género, mediante la normalización, regulación y reiteración de una norma. Sin embargo, una posible reorganización y reelaboración de los significantes debe entenderse dentro de ese mismo acto reiterativo de la norma, porque *la misma ley y norma son el recordatorio de que hay que sujetar un cuerpo y cuidarlos*

¹⁰⁵ Ibid., p. 315

del exceso de sus contornos. Es así como Butler, en sintonía con De Lauretis, nos enfrenta al cuestionamiento de *lo queer* como un modo de repensar lo sexual y de habitar otras posibilidades de existencia alejadas de una identificación incuestionable y cómo este modo permite reivindicaciones políticas a pesar de ser constitutivo de ciertos *agravios*.

“Cuando hay un "yo" que pronuncia o habla y, por consiguiente, produce un efecto en el discurso, primero hay un discurso que lo precede y que lo habilita, un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada de su voluntad. De modo que no hay ningún "yo" que, situado *detrás* del discurso, ejecute su volición o voluntad *a través* del discurso. Por el contrario, el "yo" sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al "yo"; es la invocación transitiva del "yo".”¹⁰⁶

De Lauretis rescata de la tesis althusseriana el momento de la interpelación como el proceso que evidencia la construcción de subjetividades. Por un lado, tenemos las tecnologías y técnicas que me reconoce como sujeto y por otro, la apropiación de esa significación. Butler complementa este planteamiento señalando que estas significaciones ocurren por la reiteración de la norma que emergen desde un determinada posición sexual-discursiva, que nos propone la constitución de un sujeto sujetado a un orden que le excede pero que pertenece a una esfera externa, y por lo tanto, el reconocimiento sí ocurre y forma a ese sujeto como un momento necesario pero contradictorio al no poder lograr un conocimiento absoluto del significante.

“En la medida en que la denominación de "niña" sea transitiva, es decir inicie el proceso mediante el cual se obliga a alguien a adoptarla "posición de niña", el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la formación de una femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma. Sin embargo, ésta es una "niña" que está obligada a citar la norma para que se la considere un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una

¹⁰⁶ Ibid., p. 317

cita cuya compleja historicidad no puede dissociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En realidad, no hay "alguien" que acate una norma de género. Por el contrario, esta cita de la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como "alguien", para llegar a ser "alguien" viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género”¹⁰⁷

Butler señala que la construcción de la sexualidad se regula bajo la *humillación* y *vigilancia* al género. Es decir, para que la matriz heterosexual funcione y se reproduzca, es necesario que género sea vigilado y controlado en relación a la reiteración de la norma y si es que aparece la abyección del sujeto o, dicho en otras palabras, otras posibilidades de habitar los significantes del género con otras prácticas y disposiciones sexuales que escapen al orden heterosexual, o una identidad negativa, se vuelve a recordar e instalar la norma a partir del agravio y la humillación explicitando su ineficiencia mediante el uso de términos como queer, marimacho, travesti, afeminado, etc.-

La relación entre género y sexualidad debe entenderse como una relación que existe pero que no determina. Para Butler esta relación debe dar un giro epistemológico que ya no anclen la posición del género a una relación estructural de relaciones de subordinación – como vimos en el capítulo I con MacKinnon- ya que no permite pensar otras posiciones de género por fuera del sistema *dominación-subordinación*, y por defecto, heterosexual. Por otra parte, tampoco podemos hablar de un campo de prácticas sexuales separado de los efectos sexual-discursivos del género: su materialidad, significación e identificación. En este sentido Butler resignifica la propia teoría de un feminismo, tanto esencialista como discursivo, en su gesto de mantener los dos términos, pero en tanto identificación dinámica y no estructura determinista.

Como señalamos anteriormente, para Butler el género es una construcción performática que se reproduce y autoregula bajo la reiteración discursiva-sexual de la norma y que tiene como efecto la identificación de los sujetos como un sistema que establece una relación de correspondencia entre la materia y la psiquis, que supone

¹⁰⁷ Ibid., p. 326

dos esferas separadas y no parte de un mismo proceso de producción o momento constitutivo de dicho sujeto.

Estas afirmaciones existen y avanzaron en paralelo a las reflexiones de De Lauretis que permitió un *giro ontológico-materialista* en la concepción del género, al tensionar los conceptos mismos que articularon al género como una diferencia sexual hacia la propuesta del género como un conjunto de tecnologías. Mediante el uso de procedimientos y argumentos señala que ese esquema dicotómico o de oposición lógica –de la mujer como *otro*- funciona con las categorías de universalización y unificación, y que tiene como efecto la constitución de un sujeto que implica una sustancia. Frente a este escenario De Lauretis, en sintonía con los estudios foucaultianos de la sexualidad, propone pensar al género y la sexualidad como el conjunto de tecnologías provenientes de diversas disciplinas y que mediante técnicas específicas, entre las que encontramos la constitución del sistema simbólico de significación, la conducción de deseos, la formación de la cultura en diversas épocas, entre otros, han configurado un determinado concepto de hombre y concepto de mujer, le han otorgado su significación y señalado cómo es que se habitan esas formas.

Con la reelaboración teórica que realiza De Lauretis sobre el género desde la comprensión de tecnología, y el acuñamiento del término *queer* como otra posibilidad de habitar el género desde la comprensión de un sujeto del exceso, se sistematizó el funcionamiento del género señalando que correspondía a un producto y un proceso de representación/autorepresentación de los modelos que se fueron repitiendo mediante técnicas y discursos. En un juego que involucró producción de signos y significantes inscritos en la diferencia sexual en tanto sistema imaginario de relaciones –con efecto materiales en el cuerpo como la identificación psíquica y corporal- y no como dato biológico dado. En este mismo sentido sobre instalar el cuestionamiento por las políticas de la diferencia, aparece Butler y abre camino hacia la discusión acerca de las políticas sexuales y del cuerpo proponiendo una política antiesencialista y democrática.

El género actúa en dos esferas, por un lado, la corporalidad material y por otro desde la constitución de la subjetividad como efectos de la mecánica de la repetición de la norma que al ser tan reiterativa y ritualizada tiende a instalar la ilusión de la identidad y

funcionara como una sustancia o enunciación a priori de la existencia. El sujeto moderno es la *posición afirmativa* de la representación y la subjetivación ante la interpelación de dispositivos de poder-saber producidas dentro de la matriz heterosexual.

CONCLUSIÓN

A través de esta investigación podemos señalar que teresa De Lauretis es la teórica y feminista fundamental en la discusión acerca del término género. A simple vista podríamos considerar a de Lauretis como una teórica del feminismo de la diferencia, pero su obra rearticula incluso cualquier categorización preliminar sobre los *significantes* que atraviesa y moldean el término diferencia. Su propuesta se acerca más a lo que denominaremos *teoría performativa de las diferencias*¹⁰⁸ en donde la diferencia se vuelve la grilla por la que se mira los modos de producir el género, ya no desde el ojo-sustancia sino desde una relación con el presente, la circulación del deseo excediendo a estructuras de significación y la duda frente a los acoples premeditados entre sexo y género. Casi como un giro cartesiano, De Lauretis nos entrega un método, una secuencia de argumentos que nos van a enfrentar a la existencia de un existente como circulación de afecciones y posibilidades previa a cualquier inscripción de una posición sexual-discursiva.

La *diferencia* será la *categoría del pensamiento* que permite llevar la discusión en torno al género por fuera de esquemas de significación y a la vez nos permite aceptar la perspectiva semiótica respecto a cómo se organiza un sistema de representaciones o signos dentro de un sistema sociosexual en el que habitan las múltiples diferencias. Con la crítica feminista de los años 80 surgen variadas interrogantes acerca de cómo las experiencias individuales –raza, etnia, clase, otros- se vuelven relevantes en la constitución del sujeto, ya sea como representación, ya sea como identificación. Aportes que imposibilitaban seguir pensando al género anclado a un esquema de oposición lógica que señalaba la diferencia sexual como una causa natural y biológica

¹⁰⁸ Término de producción propia y que, mediante una investigación por encontrar la génesis del nombre, me percaté que la teórica y profesora universitaria M^a Milagros Lores Torres de España introdujo el término en su tesis de 2013 titulada “lecturas para una teoría performativa de las diferencias”. No pude acceder a su tesis por lo que desconozco el sentido del uso del término, pero me aventuro a la siguiente interpretación por lo que se lee en su abstract: mientras ella ocupa el término como un ejercicio de lectura epistemológico, le ocupamos acá como los lineamientos que establece De Lauretis para postular el potencial performático de las diferencias.

de nuestra forma y expresión total en el mundo. Para De Lauretis entender el género como diferencia sexual limita la posibilidad del existente de habitar el mundo como diferencias y la constriñe bajo los presupuestos del sujeto moderno.

La universalidad y la unidad coherente del sujeto moderno nos condujeron a entender todo proceso de representación e identificación bajo esquemas que silenciaron las diferencias, pero no las sentenciaron a muerte. Es ahí, en aquellos intersticios de *captura variable* en los que De Lauretis se ampara y plantea su organización disruptiva. Ejemplo de esto es cuando el psicoanálisis en los años 70 aparece como la voz que elaborará conceptualmente la diferencia sexual pero también es mediante la propuesta del inconsciente como el mecanismo que produce subjetividad desde la que se pudo hablar de la identidad femenina y otras.

El psicoanálisis, sobretodo lacaniano, permitió describir que la diferencia opera desde la esfera de lo simbólico como aquella *superficie* en la que los significantes de género son establecidos y en la que los significantes de género constituyen la subjetividad manifestándose con efecto materiales en la realidad como *identidades*. De Lauretis acepta que el género es una construcción simbólica que ocurre dentro de esta superficie, pero cuestiona la arbitrariedad de las estructuras que han narrado ciertas subjetividades, señalando que el género es una configuración variable de posicionamientos sexual discursivos* y que es inestable en la medida que esas estructuras creadas por el Lenguaje organicen los significantes y significados desde otra óptica en la que se tome en cuenta la imposibilidad del Lenguaje y de la norma.

El psicoanálisis explicita cómo el género es un producto forjado por el intercambio de *signos* no sólo como *atribución* de los cuerpos sino también ocurriría un proceso de *apropiación* en tanto el sujeto logra presentarse y autopresentarse social y sexualmente. El psicoanálisis cuando con Lacan nos señala que existe un momento de significación por otro –madre- y luego una instancia de reconocimiento e incorporación de la propia imagen o cuando con el Edipo aparece el molde significación del aparato psíquico a partir de formaciones sociales nos evidencia cómo el sujeto se configura dentro de un movimiento de signos o semiótica. La perspectiva semiótica a la que suscribe de Lauretis tiene que ver con este *movimiento relacional* en el que el signo

nace entre una relación de una cosa con otra cosa. Es así como la propuesta no se agota en el Lenguaje como sistema de significación y su trabajo feminista se cuestiona acerca de la producción de sentidos posibles que emergen desde las relaciones de signos.

Signo-hombre, signo-mujer, signo-queer, signo-x, serán posibles conclusiones, sentidos, *representaciones*, de relaciones entre una entidad y un grupo de entidades ya consideradas como categoría, grupo, *identidad*. El género es esa representación, la expresión de coherencia implicada en todo sentido demandado al signo. El género se *adquiere*, pero no todos los cuerpos son tan coherentes. Por un lado, nos enfrentamos a la circulación de signos que se adosarán en estructuras o modelos y hacen aparecer al sujeto debido a las significaciones entregadas, a los modos de subjetivación y, por otro lado, nos encontramos con la subjetividad propia que nos hace aprehender ciertos códigos y volvernos funcionales en este esquema. En este aspecto, el potencial del inconsciente bajo una grilla feminista, desde la crítica a la estructuración arbitraria y sistematizada del inconsciente hacia el potencial psíquico que implica entenderle como una actividad mental constante de identificación/desidentificación materializada en la aceptación o aprobación de la norma.

La tecnología de género es el entramado complejo que se manifiesta en el sujeto tanto sujeto psíquico como sujeto social. La tecnología de género son todas las posibilidades de cruces de signos, es el movimiento semiótico por excelencia, es a la vez producto y proceso de la maquinaria intrínseca a la producción del sujeto. Dentro de las producciones nos enfrentamos a modelos que se conservan y se potencian debido a la repetición ritualizada de normas sociales y sexuales. Nos arrojaron a un mundo en donde a cierto grupo de bebés se les pone aros por el mero hecho de preservar la coincidencia entre el código y la biología. Es el rito mediante el cual la subjetivación adquiere fuerza y aparece la interpelación como el momento en que el sujeto acepta la representación social y la hace propia, ocurriendo la identificación. Entonces ¿Cómo pensar al sujeto político que no tenga de supuesto la identidad cuando en cada repetición ritualizada se nos manifiesta una relación referencial entre un sujeto y una categoría x, capturándola? ¿Cómo lo queer puede ser un agenciamiento disruptivo en

el modelo heterosexual? De Lauretis no entrega pautas de actuación, pero nos presenta la diferencia como la categoría desde donde podemos habitar el signo, las relaciones imaginarias entre una entidad y un grupo de identidades que excedan a toda estructura fabricada bajo el registro simbólico.

La sujeción y la subjetivación de los sujetos en el sistema simbólico del género tiene que ver con el flujo de códigos que definirán una cierta semiótica y que, como señalamos anteriormente, se define por esta relación referencial o movimiento relacional que nos definirá lo que es un signo. Así, para que la representación/autorepresentación de género ocurra será necesario que se establezca y convenga el contexto del signo, por ejemplo, signo- mujer, que marcará una mecánica, una semiótica, un funcionamiento, que posibilite la relación entre una cosa y otra cosa, la heterogeneidad de las mujeres históricas queda subsumida a la figura de La Mujer. Esto se explica por la existencia previa de ciertos códigos como lo son: la creación de imágenes, la configuración del deseo, la narratividad, etc. Dar cuenta de las multiplicidades, acceder a toda posibilidad de mujeres en tanto existentes, permite ver los mecanismos de asociación de los diferentes signos que se reproducen gracias a los códigos. Es por ello, que De Lauretis propone analizar desde la tecnología-cine hasta el Edipo, busca visibilizar las asociaciones de signos que dotaron de sentido, correspondencia e identidad a cierto sujeto. Paralelamente, con este gesto permite y propone otra posibilidad del sujeto, que se produce dentro de lo simbólico pero que pone en manifiesto la relación de exterioridad respecto a la producción del signo.

De Lauretis visibiliza como los procesos de género desembocan en *entidades constituidas*, o signos y se enfrenta a un proceso de codificación/descodificación que se muestra aparentemente arbitrario, pero como señalamos en el capítulo III tiene que ver con la repetición ritualizada. Es esta repetición ritualizada la que suspendería momentos dentro del proceso dando una apariencia ficticia de captura pero que a su vez permite afirmar que no existe una *identidad* constituida antes de estos procesos. Al perpetuar la idea de la identidad como supuesto de la constitución del sujeto estaríamos afirmando que existen procesos inmóviles de codificación basados en concepciones de sustancia, universalidad, coherencia, etc, pero como hemos señalado

a lo largo de esta investigación, concluimos que *La tecnología de género son unas variables* en relación a otras variables explicitado en la necesidad de repetir significantes dentro de estas variables que posibiliten relaciones sociosexuales. Y nos remitimos nuevamente a nuestra interrogante: ¿Cómo lo queer o tecnología X puede ser un agenciamiento disruptivo en el modelo heterosexual? ¿Cómo resistimos en la reinjerción permanente del género bajo nuevas producciones inevitablemente producidas en su superficie-género y bajo codificaciones en apariencia, “atrapantes”?

El análisis semiótico de la tecnología de género se vuelve pertinente en tanto el género es una *representación* y un movimiento relacional que definirá signos, respecto al grupo de mujeres. Es decir, nos encontramos es un escenario donde se nos dispuso una correlatividad signo-significante en relación al grupo de mujeres históricas. Las variadas *direcciones* de los códigos son las que definen esta semiótica correlativa que tiene como consecuencia la imagen preestablecida de La-mujer.

La crítica feminista del cine, surgida a principios de los 70 y que tomó elementos de la crítica marxista de la ideología, fue quién expuso y abrió la discusión en torno a la posibilidad de dominación o revolución de la Imagen, específicamente de La Mujer, como resultado de una cierta semiótica determinada por códigos andocentristas. El cine y el film como materialidad se toma como ejemplo respecto a cómo se organizan los signos y que posteriormente, constituirán imágenes en y de la sociedad. Se señala que el film tiene un doble carácter productivo en tanto reproduce elementos que nos representan y nos describen, y otros elementos que nos permiten autoidentificarnos. El desajuste ocurre cuando la reproducción y circulación de estos signos emergen desde el androcentrismo como mirada y voz enunciante.

De Lauretis sigue y fundamenta este aporte de la crítica feminista del cine, con especial énfasis en mostrar que efectivamente es la mirada masculina la que se ocupa para la organización de signos dentro de género y, donde la imagen-mujer aparece, se construye y fundamenta desde el otro inesencial e inexistente pero necesario para reafirmar la existencia del sujeto masculino. Pero, De Lauretis lleva el análisis un paso más allá y señala que estos códigos o, finalmente, la mirada masculina, no son

estáticos y la organización de éstos se puede subvertir con la alteración de la construcción de imagen *per se*.

Como señalamos anteriormente, la organización de códigos adquiere diversas direcciones. El analizar cómo se determinan esas direcciones constituye una línea completamente diferente a la propuesta de De Lauretis. Ella apuesta por exponer los vectores que ha seguido la Tecnología de género por sobre fundamentar porqué siguen ciertos vectores y no otros. Lo relevante es que cualquier relación de un punto con otro punto definirá lo que es un signo y no preguntarse por qué los puntos se engarzan unos con otros que nos llevaría nuevamente a asumir cierto determinismo de los procesos semióticos. Señalado esto, vemos como De Lauretis, adscribiendo a la crítica feminista del cine, nos propone el modelo *lingüístico-estructural* y *el psicoanálisis* como las estructuras conceptuales que organizaron y distribuyeron al signo dentro del film.

Los aportes del modelo lingüístico estructural en el enfoque de Lèvi -Strauss y del modelo psicoanalítico desde Lacan, fundamentaron e inscribieron ciertos signos que posibilitaron entender al género en relación correspondida con el dato biológico o naturaleza. Ambos modelos describieron la relación de La Mujer con la sexualidad desde una óptica masculina, en dónde la sexualidad de La Mujer queda reducida o contenida en la sexualidad del hombre. El primero se encargó de construir la imagen desde una estructura o sistema al trabajarlo desde y como un Lenguaje, y en donde la diferencia sexual se entiende como preestablecida y anterior a la organización de los signos. Por su parte el psicoanálisis, si bien acepta esta diferencia sexual como efecto de significado que se produce a partir de una cierta organización del signo es a la misma vez, el fundamento de esa organización.

Podemos afirmar que llegamos hasta un punto relevante del análisis del género que realiza De Lauretis cuando afirma que la *condición misma de existencia de la representación* –como producto de la organización del signo- es la *diferencia sexual*. Esta enunciación nos arrojó a la paradoja de habitar la existencia, un cuerpo, desde esa representación regida por el androcentrismo pero que nos propone que las significaciones e identificaciones no se reducen a un modelo representacional. De Lauretis realiza una crítica al género entendido bajo este modelo representacional. La

representación, como efecto de parámetros androcentrista que ubicaron lo masculino como la media de la comprensión de las relaciones sociales/sexuales y que universalizaron al Ser, tiene incorporada la diferencia sexual en su matriz.

Al señalar que la condición misma de existencia de la representación es la diferencia sexual nos enfrentamos a una relación referencial que separa o aleja la representación de lo que representa y que tiene por condición a la diferencia sexual. Aparece una distancia inevitable entre sujetos, pero necesaria en la reproducción del género. En este sentido, la crítica feminista del cine aportó la necesidad de reflexionar en torno a la capacidad de existir o existente que está en la Imagen – como una de las materializaciones de la representación- y desde ahí proponer re-significaciones u operaciones en el que la distancia entre Sujeto y Sujeto-Objeto/ Sujeto-Deseo/ Sujeto-Mujer se desvanezca. En esta misma línea encontramos el ejercicio de *alteración parcial*, lo irreverente de las propuestas de De Lauretis, como este ejercicio que no intenta acabar con las diferencias, sino que se vuelvan las grillas desde las que podemos observar cómo se entran significantes y que permite mostrar el cruce de tecnologías que produjeron ciertos sujetos que se alejan de los sujetos históricos. La alteración parcial sugiere una reorganización de los significantes dentro de la representación, no intenta acabar con ella.

La creación de imágenes da un salto desde la mera significación a un análisis mayor y complejo en donde *la significación y la percepción* no son dos modelos diferenciados de comprensión del mundo, sino que trabajan en conjunto. Esta percepción tiene que ver con la forma de percibir el mundo, pero también de presentarse y habitarle. Esta percepción es un cuerpo, es histórico, es memoria, también es estructura y tecnologías. La crítica feminista del cine esbozó lo que De Lauretis posteriormente señala con mucha claridad acerca de la problemática de la percepción, al presentarnos al aparato cinematográfico como *productor de signos*, pero también como *actividad significativa* y que da cuenta de una ordenación sociosexual que permite que *imagen y mujer* entren en una relación de correspondencia. Aquella relación evidencia la paradoja de la imagen de significar e identificar a un sujeto que no está presente como sujeto histórico y con afecciones propias, pero sí que está representado como sujeto. No podemos

desechar la cuestión de la imagen. La imagen es tanto producción de valores sociales como de sujetos y subjetividad.

Los tres regímenes que sostienen la creación de imágenes en el cine son la narración, la identificación y el desplazamiento de la problemática del cine hacia los espectadores. Estos regímenes en su entramado, han configurado una *imaginería edípica*, en la medida que entendemos al Edipo como un molde que construye un aparato psíquico a partir de formaciones sociosexuales. Es la representación la que ha reducido las formas deseantes o sujetos históricos a una estructura edípica, es decir, la representación ha transformado las formas deseantes y productivas en un deseo que se ha constituido como carente en tanto el deseo va detrás en búsqueda de un objeto perdido. La imaginería Edípica se alimentó de su condición misma de existencia basada en la diferencia sexual y fundamentó un cómo, un quién y un cuándo ver la imagen, fundamentó una forma de ver/leer al mundo guiado por la búsqueda del objeto perdido, sea el falo, sea la imagen-mujer intentando acceder al signo, y/o sea La Mujer por existir-significando.

El psicoanálisis en los años 70 determinó la elaboración conceptual de la diferencia sexual a partir de formaciones sociosexuales y obteniendo como resultado un Identidad anterior a la formación del sujeto. Y esta afirmación no es del todo incorrecta, en la medida que el sujeto es un *producto de diferencias*, de diferencias históricas, corporales, deseantes, pero de ninguna manera estas diferencias han sido codificadas. Podemos afirmar que es entonces el género el que codifica estas diferencias, volviendo las relaciones variables en relaciones arbitrarias. En dónde Hombre y Mujer son un sujeto prefabricado, representaciones, resultantes de algún extraño proceso de codificación fundamentado en la diferencia sexual. Cuando hablamos de las formaciones sociosexuales que han alimentado narraciones, nos referimos desde la genitalidad ocupada por Freud para fundamentar una sexualidad adulta – diferenciada de una sexualidad infantil- hasta toda práctica y manifestación de placer que ha experimentado el sujeto desde el año 0 como la cropofilia o el exhibicionismo, el distanciamiento ocurre entonces cuando algunas formas se privilegian por sobre otras

manifestaciones que son tan parte y propias del cuerpo y a sexualidad como la materialidad genital.

Simultáneamente a esta comprensión de la sexualidad otorgada por el psicoanálisis nos podemos obviar la capacidad que tiene el psicoanálisis para proporcionarnos las condiciones de posibilidad del comportamiento sociosexual de los sujetos. De Lauretis reconocer que la identidad sexual no es innata, natural o biológica y que, tampoco es adquirida como efecto de relaciones de poder/placer, se trata entonces de un proceso activo que ha sido estructurado por manifestaciones de la fantasía que sí tienen relación con formaciones sociosexuales históricas. Pensar un nuevo sujeto que no esté guiado por ninguna forma de representación no es posible.

El concepto de teoría queer surgido en los años 90 sigue la línea de las reflexiones respecto a la sexualidad y la identidad. La teoría queer aparece como un cambio en la comprensión del género y la sexualidad, señalando que las identidades no están inscritas biológicamente en los cuerpos. Los aportes realizados por Laplanche fueron importantes en la medida que articularon las relaciones entre sexualidad y género desde la interacción de 3 factores que son: El género, el sexo –relativo a lo biológico/anatómico- y la sexualidad- como el resultado de los enlaces del inconsciente, fantasías, represiones, etc.-. Así, se abre la correlación unívoca entre género y sexualidad hacia la comprensión de que el género no organiza la sexualidad. Entender el Género como lo queer es la posibilidad teórica de comprender la manera en la que establecen sus diferencias la dualidad Masculino/Femenino o Mujer/Hombre por sobre la destrucción total de ellas, que como señalamos anteriormente, es materialmente imposible.

De Lauretis se posiciona desde una teoría queer, en la que se interpela al género como una *tecno-identificación perceptiva* por sobre diferencias establecidas como lo sería la diferencia sexual o la percepción cultural del sexo. Nos enfrentamos nuevamente al género desde la constitución del sujeto como producto y proceso, y por extensión, a la subjetivación como un proceso productivo dinámico. Es aquí donde aparece el sujeto del feminismo como superficie teórica que evidencia un orden de naturaleza del sujeto resultante de miradas androcéntricas. El sujeto del feminismo

desestabiliza una economía Identitaria y nos enfrenta a nuevas intersecciones de los sujetos políticos.

La decisión de trabajar en esta tesis tomando en cuenta los planteamientos de Judith Butler se fundamenta en la puesta en marcha de una *teoría performática de las diferencias* y la extensión material del sujeto como producción política. Es decir, para que Butler afirme que el sujeto es el *agenciamiento político mismo* se necesita previamente la construcción teórica que posibilite subvertir un orden identitario del género en el que se narró y describió a los sujetos desde la diferencia sexual. Esta construcción teórica previa es lo que De Lauretis llamó “el sujeto del feminismo” y es la tecnología que explicita la paradoja intrínseca de una teoría de género, se manifiesta como la contradicción misma de saberse inmersa en una relación imaginaria (La Mujer-las mujeres) y a la vez, presentarse como sujetos históricos reales existiendo en relaciones sexuales y sociales reales.

Butler plantea la existencia de la matriz heterosexual como un conjunto de tecnologías, prácticas y discursos que se han ido reproduciendo en los cuerpos a partir de la idea del *deber ser* tanto masculino como femenino, dependiendo y correspondiéndose con un cuerpo biológico determinado. El género vuelve a aparecer como la codificación de diferencias, pero, la diferencia con De Lauretis es que este proceso de codificación aparecería en una instancia *incluso* anterior y que es la de la diferencia sexual. Para Butler la diferencia sexual se presenta como el ideal de regulación sociosexual de los sujetos. Esto ocurriría ya que el sexo opera como una *construcción reiterativa* que se recordaría a cada instante e independiente a toda diferencia que exceda y pueda un cuerpo. Es necesaria esta producción específica que se nos recuerda desde que nacemos y, sujetarnos a un orden de naturaleza y heterosexual, para que no se desestabilice un orden de representación, un *orden del sentido del otro*, que es finalmente un destello de captura y ejercicio de poder.

El proceso de codificación de la diferencia sexual está continuamente ocurriendo cuando el poder se ejerce mediante prácticas discursivas que normalizan y regula la materia de los cuerpos. El cuerpo adquiere un doble carácter en la medida que es la materialización de la identidad *tanto superficie como proceso productivo*. Es por un

lado límites y contornos físicos y es por otro lado, materialidad como el efecto más productivo del poder que se encarga de reproducir la relación incuestionable entre materia y significación. La construcción del sujeto moderno inscribió a la identidad sobre este supuesto de materialidad, generando aquella correspondencia entre alguien o existente y un sexo biológico. Este alguien o existente al que se refiere Butler no se limita a lo planteado por Lacan sobre el proceso de asumir un sexo. Para Butler el sexo no se asume, sino que es este proceso estaría orientado –y no determinado- por la matriz heterosexual, la que, mediante la reiteración de prácticas y discursos, o finalmente, la reiteración de la identidad, *impone* la producción de la diferencia sexual.

Es esta reinterpretación de la propuesta lacaniana respecto al proceso de “asunción” del sexo uno de los momentos claves en De Lauretis y Butler en la formación de una *teoría performática de las diferencias*. De Lauretis entrega posibles direcciones que debe seguir la crítica para forjar la construcción teórica del análisis de la tecnología de género desde la grilla de la diferencia y Butler pone en ejercicio aquella performática lectoescritural feminista, la ocupa, la presenta. La reinterpretación del trabajo de Lacan apunta a tomar los elementos presentados por el psicoanálisis en la formación de identidades poniendo énfasis en el concepto de *ley simbólica* que opera en el sexo y que se desprende de un orden simbólico como un conjunto de normas y regularizaciones que se instalan en el inconsciente como estructuras –como la heterosexualidad- pero, que no están determinadas. Esto abre la paradójica libertad de existencia del género en tanto posibilita otras-apropiaciones dentro de la ley.

Podemos señalar que es debido a los aportes de otras disciplinas, en este punto el psicoanálisis -como en otro punto lo es la crítica feminista del cine, los estudios semióticos o la introducción a la teoría queer -, que el campo de la filosofía puede hablar actualmente de un sujeto contemporáneo a nuestra existencia y que se entiende tanto sujeto psíquico como sujeto social. El sujeto del feminismo habita y vive la contradicción como condición teórica de su existencia posible. El sujeto del feminismo que nos propone De Lauretis es una *construcción teórica* que permite habitar el género y darle consistencia política.

Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, Louis:

- *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (2003) Buenos Aires. Nueva Visión.

BUTLER, Judith:

- *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (2002) Buenos Aires: Paidós.

DE LAURETIS, Teresa:

- *Alicia ya no* (1992) Madrid: Ediciones Cátedra.
- *Género y teoría queer (2015) en Mora*. Número 21.
- *Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo* (2000) Madrid: Horas y Horas.

FOUCAULT, Michel:

- *Historia de la sexualidad vol. I* (1976) París: Gallimard.
- *Nacimiento de la biopolítica* (2004) París: Seuil/ Gallimard.

LACAN, Jacques:

- *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* (8 de Julio de 1953) *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne. París.
- *El seminario. Libro 20*. (1981) Buenos Aires: Paidós.

NANCY, Jean-Luc

- *¿Un Sujeto?* (2014) Adrogué: Ediciones la cebra.

RUBIN, Gayle

- *“El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo”* (1996) México:
PUEG

SAUSSURE, Ferdinand de

- *Curso de lingüística general* (1945) Buenos Aires: Editorial Losada.