

Atravesar los confines del género: el artificio simbólico y material de la subjetividad en la obra de Teresa de Lauretis

Crossing the boundaries of gender: the symbolic and material artifact of subjectivity in the work of Teresa de Lauretis

CAROLINA NATALIA MELONI GONZÁLEZ
Universidad de Alcalá (España)

Recibido: 9/12/2024 Aceptado: 8/1/2025

RESUMEN

Este artículo realiza un recorrido por las principales aportaciones de la filósofa italiana Teresa de Lauretis al pensamiento feminista contemporáneo. Para ello, en un primer momento, nos centraremos en su propuesta genealógica y crítica del feminismo. Más allá de la opresión de género y de una concepción homogénea del patriarcado como sistema de poder, De Lauretis desplaza el eje fundacional tanto del feminismo llamado de la igualdad como de la diferencia, para descender a la materialidad de los cuerpos y sujetos. Por ello, analizaremos, en un segundo momento, su conocida teoría sobre la tecnología del género, como dispositivo simbólico-discursivo y representativo-visual, para finalizar en su propuesta más importante y polémica sobre una subjetividad excéntrica y descentrada, subjetividad que podemos situar en la línea de un pensamiento posfundacional.

PALABRAS CLAVE
FEMINISMOS CONTEMPORÁNEOS; TEORÍA QUEER;
GÉNERO; DIFERENCIA SEXUAL

ABSTRACT

This article reviews the main contributions of the Italian philosopher Teresa de Lauretis to contemporary feminist thought. To do so, we will first focus on her genealogical and critical proposal of feminism. Beyond gender oppression and a homogeneous conception of patriarchy as a system of power, De Lauretis shifts the foundational axis of both the so-called feminism of equality and difference, to descend to the materiality of bodies and subjects. Therefore, we

will analyze, in a second moment, her well-known theory on the technology of gender, as a symbolic-discursive and representational-visual device, to end with her most important and polemic proposal on an eccentric and decentered subjectivity, subjectivity that we can situate along the lines of post-foundational thought.

KEYWORDS

CONTEMPORARY FEMINISMS; QUEER THEORY; GENDER; SEXUAL DIFFERENCE

I. INTRODUCCIÓN. UNA GENEALOGÍA FEMINISTA DISCONTINUA Y EVASIVA

“Si vivir la contradicción es la condición de existencia de una subjetividad feminista, analizarla es la condición de una política feminista”

Teresa de Lauretis

HAY FILÓSOFAS QUE EMERGEN COMO una suerte de pasaje, que nos llevan por pasadizos secretos, que nos conducen de la mano a través de conceptos y desarrollos teóricos complejos. No siempre resulta sencillo adentrarnos en el espeso bosque de la filosofía. Hay autoras que viajan al otro lado y nos revelan todo aquello que el ojo estrábico de la historia no nos ha permitido enfocar. A estas extrañas maestras, Gloria Anzaldúa las denominó nepantleras, “las cruzadoras de fronteras”, por su capacidad de “devenir puente”, de hacer caminos que unen genealogías diversas y construyen otras cartografías. Dichas habilidades teórico-políticas les confieren, además, cierta capacidad profética y reveladora del porvenir. Este tipo de metodología-otra será definida por Teresa de Lauretis como “atravesar confines”, en el sentido de hurgar en los intersticios y los márgenes de los discursos hegemónicos, situándonos en sus grietas y contradicciones.

Debemos a de Lauretis esa lúcida habilidad de conducirnos siempre hacia los lindes, de empujarnos al borde mismo de la teoría filosófica y el pensamiento feminista. Asomarnos a sus textos nos supone necesariamente dialogar con autores como Althusser, Foucault o Derrida y con ciertos marxismos. De ellos, extrae de Lauretis los ingredientes fundamentales de su teoría sobre la construcción del género, pero llevando mucho más allá algunos conceptos de estos filósofos que no supieron o no quisieron atravesarlos por las doctrinas feministas. Pero también, de Lauretis dialoga con el psicoanálisis, el cine y la literatura. Con todos estos elementos, realiza una verdadera alianza conceptual que cuajará en su concepción semiótica del género y en una profunda apuesta política por otros modos de devenir subjetividad.

Podríamos ver a de Lauretis como una auténtica recolectora de diversas tradiciones filosóficas, políticas y feministas; autora que transita y recorre genealogías; teje y desteje nociones tan complejas como contradictorias. Son fundamentales, a este respecto, sus análisis sobre la diferencia

sexual, la problematización del sujeto del feminismo y de la identidad, atrapada siempre en esa maquinaria tecno-representativa que es el género. Asimismo, gracias a sus textos, hemos podido transitar los debates más importantes dentro del feminismo contemporáneo desde otras perspectivas y problemáticas. De Lauretis nos ha permitido pensar más allá de la diferencia sexual como eje de opresión y resistencia, abriendo así la posibilidad de deconstruir y desfundamentar todas aquellas dicotomías metafísicas que dicha diferencia ponía en marcha. De ahí que defina la teoría feminista y sus problemáticas en estos términos:

La teoría feminista, vista desde esta perspectiva histórica más amplia, no es meramente una teoría de la opresión de la mujer dentro de la cultura dominante. No es tampoco la teoría esencialista de una naturaleza femenina que alguien contrapone a una teoría de la cultura anti-esencialista y post-estructuralista. Es, por el contrario, una teoría en fase de desarrollo del sujeto social sexuado mujer, cuya constitución incluye obviamente el sexo y el género, pero también, en igual medida, la sexualidad, la raza, la clase, la etnicidad y cualquier otra división sociocultural significativa; una teoría, así, del sujeto social mujer que no puede prescindir de su historia específica, emergente y conflictiva (de Lauretis 2000, p. 78)

Teresa de Lauretis ha sido una de las voces principales dentro de los debates feministas posteriores a los años 80¹. Así, por ejemplo, en su obra *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, redactado en el lapso de una década que va de 1986 a 1996, encontramos ensayos históricamente situados en un periodo verdaderamente efervescente para el pensamiento feminista, en el que los debates sobre la cuestión identitaria, colonial, racial e interseccional estaban en pleno auge. También, durante este periodo, se produciría el surgimiento de aquella inquietante teoría surgida en los márgenes de los discursos dominantes y de las sexualidades hegemónicas, teoría cuya primera definición vendrá de la mano de la propia Teresa de Lauretis: me refiero a la llamada *teoría queer*, expresión usada por primera vez en 1991 por nuestra autora en el número 3 de la revista *Differences*. Años después de esta formulación teórico-política, en un tono de cierta desesperanza, nos dice:

1 Podríamos quizás afirmar que el pensamiento de Teresa de Lauretis no es sino una consecuencia directa de su propia trayectoria intelectual y personal. Migrante europea en Estados Unidos, formada entre Italia y América, supo entrelazar numerosas tradiciones feministas continentales con los debates y luchas que se estaban produciendo en Estados Unidos. Recordemos, además, que de Lauretis trabaja codo a codo con Angela Davis o Donna Haraway en la Universidad de California-Santa Cruz, a principios de los años 80.

Mi proyecto de “teoría *queer*” consistía en iniciar un diálogo entre lesbianas y hombres gay sobre la sexualidad y sobre nuestras respectivas historias sexuales. Yo esperaba que, juntos, rompiéramos los silencios que se habían construido en los “estudios lésbicos y gay” en torno a la sexualidad y su interrelación con el sexo y la raza (por ejemplo, el silencio en torno a las relaciones interraciales o interétnicas). Las dos palabras, *teoría* y *queer*, aunaban la crítica social y el trabajo conceptual y especulativo que implica la producción de discurso. Yo contaba con ese trabajo colectivo para poder “construir otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual” (de Lauretis 1991, p. 11). Si bien ese no era un proyecto utópico, en aquel momento yo todavía imaginaba que las prácticas teóricas y las prácticas políticas eran compatibles. Pensando en la subsiguiente evolución de la teoría *queer*, ya no estoy segura (de Lauretis 2015, p. 109)

Antes incluso que Butler nos enseñara a pensar el sistema sexo-género desde la matriz de inteligibilidad y de reconocimiento performativo, De Lauretis ya había esbozado su teoría artefactual de una ideología de género que nos conforma y en la cual nos transformamos en sujetos. Se sumaban a su teoría, además, los análisis semiótico-discursivos de la identidad, coalición que ella misma definía como una “impía alianza del feminismo, la semiótica y el cine” que describe en su obra *Alicia ya no* (de Lauretis 1992, p. 13).

A la luz de este marco teórico-político que nos ha legado De Lauretis, quiero realizar en este artículo un recorrido por sus principales aportaciones al pensamiento feminista contemporáneo, a la par que visibilizar aquellas herramientas críticas y epistemológicas que encontramos en su obra, la cual nos han permitido construir un movimiento feminista diverso, radicalmente múltiple, poblado de alianzas y coaliciones entre sujetos minorizados por los discursos hegemónicos, a la vez que no exento de conflictos, antagonismos y posturas antitéticas en más de una ocasión. Para ello, en un primer momento, me centraré en su propuesta genealógica y crítica del feminismo. Como veremos, para De Lauretis, más allá de la opresión de género y de una concepción homogénea del patriarcado como sistema de poder, debemos indagar en los intersticios del sistema, hurgar en los modos de producción de sujetos y cuerpos que este posee, para desde allí, poder analizar las condiciones de emergencia de nuestras identidades y deseos. De este modo, De Lauretis desplaza el eje fundacional tanto del feminismo llamado de la igualdad como de la diferencia, para descender a la materialidad de los cuerpos y sujetos. Armada con estos elementos y herramientas conceptuales, así como de aquellas teorías y miradas diversas que componen todo su pensamiento, dedicaré las siguientes secciones del artículo a analizar su conocida propuesta sobre la tecnología del género,

como dispositivo simbólico-discursivo y representativo-visual, para finalizar en su propuesta más importante y polémica sobre la subjetividad femenina.

Debemos a De Lauretis una metodología desfundamentadora de conceptos, teorías y sistemas filosóficos, así como del propio pensamiento feminista. Gracias a ella, nos hemos atrevido a pensar atravesando confines. Dado que tal y como ella misma señala, la filosofía se ha dedicado siempre a la construcción pulsional de sistemas, a la clasificación casi enfermiza en categorías cerradas, a construir muros de significados imposibles de franquear, cuando menos de derribar. Con estos materiales y fundamentos, ha construido “ciudades y, más tarde, imperios; haciendo, en definitiva, la Historia” (de Lauretis 2000, p. 27). De lo que se trata, ahora, es precisamente de habitar “una teoría que no se termina con la construcción de sistemas, sino que lo persigue es excavar y descentrar sus cimientos” (de Lauretis 2000, pp., 27-28).

II. EL FEMINISMO Y SUS DIFERENCIAS: DEBATES, CONFLICTOS Y PARADOJAS

“Los debates feministas contemporáneos sobre los significados del género conducen sin cesar a cierta sensación de problema o disputa, como si la indeterminación del género, con el tiempo, pudiera desembocar en el fracaso del feminismo”

Judith Butler

Una de las primeras autoras en detectar y visibilizar las paradojas de la teoría feminista fue Teresa de Lauretis. Pero, más allá de señalar estas diferencias, inherentes de suyo a todo pensamiento político y a todo proyecto emancipatorio cuyo objetivo no es otro que la transformación de facto del mundo, De Lauretis señala directamente las complicidades del propio feminismo con ideologías hegemónicas y con aparatos de saber-poder. A principios de los años 80, fueron muchas las voces que comenzaron a denunciar las sombras que se cernían sobre la casa del feminismo. Gracias a la lucha de autoras negras, latinas y chicanas, se hizo patente la arrogancia teórica del feminismo anglo-europeo. Dicho feminismo, gestado en el seno del humanismo imperialista y de la Ilustración, había manifestado desde sus inicios un marcado clasismo y racismo colonial, siendo artífice de las más oscuras exclusiones y complicidades esencialistas. De Lauretis se hará eco de las propuestas de Audre Lorde, Bárbara Smith, Gloria Anzaldúa, Chandra Mohanthy entre otras². Y gran parte de su teoría sobre el

2 Todas estas autoras, a las que la propia de Lauretis afirma deber muchas de sus tesis, podemos situarlas en el seno de los debates iniciados por los feminismos procedentes, en palabras de la filósofa argentina María Lugones, de las “mujeres de color”. Me refiero a los feminismos negros, chicanos, decoloniales y antirracistas, los cuales, defienden alianzas y coaliciones múltiples, frente al feminismo blanco-hegemónico (Lugones 2024).

sujeto de la conciencia feminista afirma debérsela a esa tradición, la tradición de las otras silenciadas, inapropiadas, indigeribles, incluso para el propio feminismo. De ahí su insistencia en señalar la importancia radical que tuvieron durante estos años las hermanas negras y chicanas, a quienes les atribuye directamente todo el potencial transformador que propiciaría el comienzo de una tercera ola. En este sentido, afirma:

La contestación interna por parte de mujeres de color en contra del racismo y de mujeres judías en contra del antisemitismo, así como de mujeres lesbianas de cualquier color en contra del heterosexismo, ha obligado al feminismo a confrontar, tanto emotiva como conceptualmente, la presencia de relaciones de poder para cuya comprensión no bastan -más bien eran un obstáculo- los conceptos de género y de diferencia sexual. No solo esta última, con su implicación más o menos explícita en la heterosexualidad, sino también la análoga noción de diferencia homosexual propuesta por el feminismo radical [...] se han mostrado inadecuadas para afrontar las relaciones de poder que se (re)producían y se (re)producen también en los espacios de mujeres; relaciones que generan opresión entre las mujeres y entre categorías de mujeres y relaciones que esconden o reprimen las diferencias internas de un grupo de mujeres o también de cada una de ellas (de Lauretis 2000, p. 132).

Para De Lauretis, 1981 marcaría un punto de no retorno dentro de los debates feministas. Esta fecha que, según nuestra autora inicia un verdadero “giro de la conciencia feminista”, tiene que ver con la publicación del libro *Esta puente mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, la colección de trabajos de mujeres negras, asiáticas y chicanas editada por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa. Este libro supuso un claro indicio de mutación, de desplazamiento radical en las premisas de base que había mantenido el pensamiento feminista. Se trata de un desplazamiento teórico-político que cuestiona la ausencia de las cuestiones de raza y clase social en las reivindicaciones de las distintas tradiciones feministas. La crítica al feminismo blanco hegemónico, por parte de aquellas autoras que se habían sentido rechazadas o simplemente no reconocidas por los discursos emancipadores feministas, va a producir una profunda brecha entre tradiciones (incluso la idea de brecha o de herida adquirirá una conceptualización completamente nueva en algunas autoras). Aparecen así otras coordenadas de análisis, además del género y de la diferencia sexual.

De este modo, comienzan a surgir diversas voces dentro del propio feminismo que van a impugnar, en cierto modo, al feminismo mismo como supuesta “casa” acogedora en la que las mujeres podían sentir cierta identificación o unidad debido a su condición de oprimidas. La cuestión de la diferencia se vuelve fundamental, dado que ya no se trata de analizar la diferencia sexual como único

espacio de distinción para las mujeres, en tanto que situadas antagónicamente frente al hombre. La y las diferencias se tornan un verdadero proyecto político que atraviesan los discursos, las prácticas, pero también los cuerpos, deseos, realidades materiales y simbólicas, como la propia construcción de la identidad. Así lo describía Audre Lorde, quien formula ese significante político tan radicalmente potente para pensar y pensarnos desde los diversos feminismos que habitamos como es la llamada “casa de la diferencia”:

Hacer caso omiso a las diferencias de raza que hay entre las mujeres y las implicaciones que tienen representa la amenaza más seria para la movilización conjunta del poder de las mujeres. Si las mujeres blancas olvidan los privilegios inherentes a su raza y definen a la *mujer* basándose exclusivamente en su propia experiencia, las mujeres de color se convierten en las “otras”, en extrañas cuya experiencia y tradición son demasiado “ajenas” para poder comprenderlas (Lorde 2003, p. 126).

Como vemos, De Lauretis es una autora atravesada por diversas tradiciones, genealogías, voces y teorías. Incluso, su recorrido personal y vital evidencia la hibridez de su pensamiento, el cual se ha conformado en el seno de una vida marcada por viajes teóricos y físicos, por desvíos y cruces reales e imaginarios entre su Italia natal y Estados Unidos. De estos cruces, son fundamentales las discusiones y diálogos entre de Lauretis y el llamado feminismo de la diferencia, de clara tradición italiana. Así, de Woolf a las filósofas de la Librería de Mujeres de Milán, de Lorde, Anzaldúa a Monique Wittig, pero también Angela Davis o el feminismo marxista, toda su obra nos sumerge en una genealogía feminista fragmentada, discontinua, diversa; un itinerario político y personal que nos ha enseñado a construir otras narrativas, a visitar otras escrituras, a honrar memorias diferentes.

Y precisamente, la cuestión de la diferencia va a marcar la tonalidad de todo su pensamiento. Como señala la propia de Lauretis, quien se sitúa humildemente en la tradición menos excelsa de la filosofía en comparación con la poesía, resulta urgente “afrontar algunas cuestiones esenciales en la definición del feminismo y sus diferencias” (De Lauretis 2000, p. 72). Afirmando situarse en un modo de hacer teoría, de Lauretis no ha dejado de señalar cuáles han sido sus preocupaciones más importantes:

El feminismo y sus diferencias. Las diferencias dentro del feminismo existen y han sido muchas y también serias. Las que tienen que ver con la raza y la sexualidad son quizás las más serias de todas, pero existen otras: diferencias de clase, étnicas, lingüísticas y culturales, metodológicas, generacionales, geográficas y también de género [...]; y también existen contrastes dentro del feminismo en el ámbito teórico [...] De la misma forma, las diferencias dentro del feminismo

no son simples diferencias y divisiones entre mujeres, sino también y con la misma importancia, diferencias y divisiones en la misma mujer; es decir, que surgen como efecto de diferencias y divisiones en la subjetividad de cada mujer” (De Lauretis 2000, p 72)

La cuestión de la diferencia, por tanto, será abordada desde tres ejes: por una parte, de Lauretis nos invita a atravesar los confines de la propia teoría feminista, recorriendo sus geografías, sus complejidades teóricas, filosóficas, conceptuales, políticas y metodológicas. Por otro lado, y como consecuencia directa de esta genealogía crítica del feminismo, son imprescindibles sus artículos sobre la paradoja del sujeto del feminismo, abierto hacia una subjetividad excéntrica y descentrada. De este modo, la cuestión identitaria va a verse desplazada por el análisis radical de las condiciones de posibilidad en las que surge el sujeto mismo. Y, por último, gracias a de Lauretis hemos atravesado los confines del sistema sexo-género. Retomando el concepto foucaultiano de tecnología de sexo, en el sentido de “conjunto heterogéneo de saber” o dispositivo que produce un cuerpo en tanto que cuerpo sexuado, de Lauretis pondrá el foco en la producción normativa del género. El cuerpo, además de sexuado, es generado, *engendrado*, producido y modelado en una tecnología del género compleja en la que lo material de la carne, la piel y la vida, se entrelazan con lo discursivo e ideológico de un heterogéneo campo social.

Esta radicalización de las diferencias, esta politización de lo diferente sitúa a de Lauretis en la estela abierta por Lorde. Desde allí, desde el seno mismo de “la casa de la diferencia”, emprende su entramado teórico sobre la construcción material de los cuerpos y sujetos. Y desde allí, nos propone una teoría feminista tan crítica como revolucionaria.

III. LA TECNOLOGÍA DEL GÉNERO: DE LO SEMIÓTICO A LO EPIDÉRMICO

¿Existe “un” género que las personas tienen –se preguntaba Butler a comienzos de los 90– o se trata de un atributo esencial que una persona es, como lo implica la pregunta: “¿De qué género eres?” Cuando las teóricas feministas afirman que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el modo o el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de manera diferente, o acaso el hecho de su construcción implica alguna forma de determinismo social que excluya la posibilidad de que el agente actúe y se transforme? ¿Sugiere la “construcción” que algunas leyes generan diferencias de género en ejes universales de diferencia sexual? ¿Cómo y dónde tiene lugar la construcción del género? (Butler 2001, p. 40).

Unos años antes de la publicación de *El género en disputa*, De Lauretis escribía uno de sus textos más relevantes, “La tecnología del género”. Dicho texto venía a ampliar el concepto antropológico propuesto por Gayle Rubin³ y debatía, al mismo tiempo, con cierto feminismo, anclado aún en la idea de que el género no era sino un constructo opresivo, cuya única función se limitaba a traducir lo cultural sobre una base biológica indiscutible y ahistórica como es el sexo. Así describe la propia de Lauretis el ambiente de estos debates en el seno del feminismo estadounidense:

El concepto de género fue introducido y articulado por las investigadoras feministas en varios campos disciplinarios, en el marco de *Women's Studies*; y fue el eje central, el elemento cohesivo de la crítica feminista hacia el patriarcado occidental. *Género* o bien “el sistema sexo-género”, como lo nombraron las antropólogas feministas, fue el marco en el cual las feministas analizaron la definición socio-sexual de la Mujer como divergente del estándar universal que era el Hombre. En otras palabras, género no pertenecía a los hombres, género era la marca de la mujer, la marca de una diferencia que implica el estado subordinado de las mujeres en la familia y en la sociedad, debido a un conjunto de características relacionadas a su constitución anatómica y fisiológica—características tales como la inclinación al cuidado, la maleabilidad, la vanidad [...]. *Género*, como lo entendían las investigadoras feministas, era la suma de esas características, ya sea que tuvieran alguna base en la naturaleza o que fueran enteramente impuestas por el condicionamiento cultural y social. Con respecto a este tema, hubo mucho debate y división en el movimiento, pero en ambos casos, para todas nosotras en aquella época, *género* nombraba una estructura social opresiva para las mujeres (de Lauretis 2015, pp., 107-108).

De alguna manera, señala De Lauretis, las nociones de sexo y de género ligadas al par naturaleza-cultura y, principalmente, a la noción de diferencia sexual, continuaban siendo un obstáculo para el feminismo. Y más allá de posturas biologicistas o constructivistas, el género no había sido analizado en profundidad, quedando este reducido a una concepción homogénea y

3 Debemos a Gayle Rubin la formulación del llamado “sistema sexo-género”. Influida por los análisis estructuralistas de Lévi-Strauss, Rubin define este sistema como único medio que posee la sociedad para establecer la división del trabajo, localizando en la familia monogámica heterosexual la unidad más pequeña de la economía de producción. Por ello, considera Rubin absolutamente necesario elaborar una teoría radical sobre el sexo, rechazando las ideas esencialistas de inmutabilidad que lo definían como pre-discursivo, asocial y transhistórico. En la estela de Foucault, el cual había definido la sexualidad como dispositivo histórico, “la sexualidad —nos dice Rubin— es tan producto humano como son las dietas, los medios de transporte, los sistemas de etiqueta, las formas de trabajo, las diversiones, los procesos de producción y las formas de opresión. Una vez que se comprenda el sexo en términos de análisis social e histórico será posible una política sexual más realista” (Rubin 1989, p. 133)

reduccionista de la opresión patriarcal. Era necesario abordar estos conceptos desde una óptica radicalmente distinta; era urgente proceder a una crítica desfundamentadora de estos términos, los cuales seguían anclados en dicotomías esencialistas de la diferencia sexual. “Al poner el acento en lo sexual –afirma De Lauretis–, la ‘diferencia sexual’ es en un primer término y último análisis una diferencia entre mujeres y hombres, entre hembra y macho; [...] Al seguir planteando la cuestión del género en estos términos, después de realizada una crítica exhaustiva del patriarcado, el pensamiento feminista permanece vinculado a los términos del mismo patriarcado” (de Lauretis 2000, pp. 33-34).

Pero vayamos por partes. ¿Qué entendemos por género como aparato de producción? ¿Qué significa que el género produce o establece lo sexual? ¿Cómo ocurre dicha operación? Y, en el caso de que el género intervenga en el proceso de producción de los cuerpos, ¿cómo se produce, a su vez, el género mismo? Para responder a estas cuestiones, De Lauretis va a recurrir a la noción de tecnología que Foucault había utilizado en sus análisis sobre la sexualidad. Como sabemos, la sexualidad, para Foucault, no era un atributo natural dado, sino un dispositivo histórico, un conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones. Desde los análisis llevados a cabo en *La voluntad de saber*, la sexualidad aparece atravesada por un conjunto diverso y heterogéneo de discursos y prácticas tecno-sociales y bio-médicas que construyen y dan forma a un cuerpo sexuado. De la misma manera, Teresa de Lauretis hablará del género mismo como tecnología, es decir, no como una propiedad de suyo de los cuerpos, sino como un conjunto de los efectos políticos y sociales que se dan en un cuerpo.

De Lauretis fue de las primeras autoras contemporáneas en determinar el género como dispositivo de normatividad. Pero su teoría sobre el género va más allá de las teorías foucaultianas. A estas, hay que sumarle una lectura más amplia de Althusser y, concretamente, de su concepto de ideología, tal y como aparece en el conocido texto “Ideología y aparatos ideológicos del estado”. Así, de Lauretis interpreta el género como una ideología misma, atravesada por fuerzas económicas, elementos de producción, discursos y saberes, relaciones simbólicas e imaginarias, etc. El género forma parte de esos llamados “aparatos ideológicos del Estado”, esto es, se construye, regula, administra e impone en la familia, la escuela, el trabajo, los discursos médicos y legales, los medios de comunicación, etc. Y, como toda ideología, el género contribuye a la formación y creación de subjetividades: “el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos en cuanto hombres y mujeres” (De Lauretis 2000, p. 39). Todos estos elementos, le servirán a de Lauretis para hablar del género como una maquinaria semiótico-discursiva concreta:

Fue en este contexto que a mediados de la década de 1980 propuse la idea de una “tecnología del género”. Me pregunté: si el género no es una simple derivación del sexo anatómico sino una construcción sociocultural, ¿cómo se logra aquella construcción? Me pareció que el género era una construcción semiótica, una representación o, mejor dicho, un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales que, siguiendo a Michel Foucault y Louis Althusser, yo vi emanar de varias instituciones —la familia, la religión, el sistema educacional, los medios, la medicina, el derecho—, pero también de fuentes menos obvias: la lengua, el arte, la literatura, el cine, etcétera. Sin embargo, el ser una representación no lo previene de tener efectos reales, concretos, ambos sociales y subjetivos, en la vida material de los individuos. Por el contrario, la realidad del género consiste precisamente en los efectos de su representación: el género se “real-iza”, llega a ser real, cuando esa representación se convierte en auto-representación, cuando uno lo asume individualmente como una forma de la propia identidad social y subjetiva. En otras palabras, el género es tanto una atribución como una apropiación: otros me atribuyen un género y yo lo asumo como propio —o no— (de Lauretis 2015, p. 108).

Si el sexo es una norma mediante la cual los cuerpos adquieren sentido, del mismo modo, el género es una norma, una imposición, un mandato que se inscribe en el cuerpo. El género es un aparato concreto, una maquinaria específica. Una norma que funciona en el interior mismo de las prácticas sociales administrando la significación, autorizando la existencia de ciertos cuerpos, dando legitimidad a determinadas sexualidades, visibilizando las identidades que se someten a sus mandatos y reglas, a la par que patologiza a aquellas situadas fuera de la norma. La tecnología de género produce, normaliza, regula. También margina, excluye, desprecia de forma violenta. Enfoca con su luminosidad panóptica los órganos que son investidos y resignificados para su interpretación social. Como afirma Preciado, desde la modernidad a nuestros días, se ha dado toda una “epistemología visual” que rige la sexopolítica, que nos sitúa y constituye, que nos hace interiorizar y naturalizar una identidad generizada como condición *sine qua non* de la identidad misma. Epistemología óptico-discursiva que recoloca los cuerpos en un primer plano de la pantalla a través de medios de comunicación, cine, legislaciones, sentencias jurídicas y médicas. La tecnología de género es, en definitiva, un complejo entramado socio-político, material y simbólico que fragmenta el mundo en dos, que segmentariza y divide gracias a dos categorías cerradas y antagónicas, categorías basadas en una supuesta diferencia sexual hegemónica. Así define Preciado esta llamada “ficción somática” que es el sexo y que, según el autor, obsesiona al mundo occidental desde el siglo XIX:

He denominado *sexopolítica*, siguiendo las intuiciones de Michel Foucault, Monique Wittig y Judith Butler a una de las formas dominantes de esta acción biopolítica que emergen con el capitalismo disciplinario. El *sexo*, su verdad, su visibilidad, sus formas de exteriorización, la *sexualidad*, los modos normales y patológicos del placer, y la *raza*, su pureza o su degeneración, son tres potentes ficciones somáticas que obsesionan al mundo occidental a partir del siglo XIX hasta constituir el horizonte de toda acción teórica, científica y política contemporánea (Preciado 2008, p. 58)⁴

En la estela de Rubin, Wittig y Butler, también para De Lauretis el sistema sexo-género es una especie de “ideal regulativo”, es decir, una construcción ideal que se materializa en los cuerpos; construcción normativa que, como toda norma, regula, administra y distribuye las prácticas que ella misma ha dado lugar. Este complejo proceso de materialización tanto para De Lauretis como para Butler es siempre sinónimo de sedimentación, de acumulación de citas que van dando forma al cuerpo sexuado. Sexo y género son prácticas discursivas reglamentarias y normativas (actúan de forma normativa, es decir, imponiendo una norma determinada); incluso, como sabemos, Butler va a hablar de una *producción disciplinaria del género*: producción que construye y reglamenta una unidad coherente y estable entre sexo-género en dirección hacia la constitución de un régimen de heterosexualidad (Butler 2001, p. 167). También Monique Wittig, afirma “que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta” (Wittig 2006, p. 42). Y para la propia De Lauretis, esta producción disciplinaria del sexo-género actúa siempre de manera opresiva y jerárquica, estableciendo y normalizando a su paso las sexualidades legítimas y las ilegítimas:

4 Afirma Melania Domínguez-Benítez, en su análisis de la llamada “sexopolítica” de Preciado, que lo que pareciera interesarle al filósofo, no es otra cosa que la inspiración por parte de Teresa de Lauretis de los dispositivos cinematográficos. De este modo, De Lauretis “introduce de forma pionera la crítica foucaultiana del poder en el feminismo, rechaza la noción de género como un derivado del sexo anatómico y lo presenta como un efecto del “cruce de representaciones discursivas y visuales que emanan de los dispositivos institucionales” (de Lauretis citada en Preciado, 83), tales como la familia, la religión, la legislación, el lenguaje o la cultura. La teórica italiana (1989, 8) concibe el género como una tecnología de la representación, elaborada a lo largo de la historia de la cultura y el arte en Occidente, que interviene en “la vida material de los individuos” y ocasiona las diferencias de género, sexuales, de raza, clase, edad, etc.” (Domínguez-Benítez 2020, pp. 96-97).

Las concepciones culturales de masculino y femenino en cuanto categorías complementarias y, al mismo tiempo, mutuamente excluyentes dentro de las que están colocados todos los seres humanos, constituyen un sistema de género dentro de cada cultura, un sistema de sentido o simbólico, que asocia el sexo a contenidos culturales según valores y jerarquías sociales [...] El sistema sexo/género [...] es un sistema de representación que confiere significado (identidad, valor, prestigio, posición en el sistema de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos de una sociedad dada (de Lauretis 2000, pp. 38-39).

Sin embargo, más allá de todos estos debates feministas euro-americanos que tuvieron lugar en el contexto académico de Estados Unidos, contexto que dialogaba a su vez con la escena intelectual francesa, resuenan en los textos de Lauretis otras voces y heridas. No podemos entender en profundidad su concepción del género sin tener en cuenta a las autoras racializadas como Lorde, Moraga, Anzaldúa o Mohanthy. También, su teoría del género pareciera cruzarse con la llamada teoría “epidérmica racial” de un Franz Fanon. Recordemos que para Fanon, es la mirada del otro la que se implanta en la piel y en la carne, funcionando como una suerte de solución química, como un tinte que nos solo mancha, sino que nos emplaza en esa frontera simbólico-política que separa el mundo hegemónico de sus confines y sombras⁵. Esos llamados “implantes somáticos”, que son asimismo fantasmáticos, imaginarios, ficticios, como señala Preciado, se instalan debajo de la piel, nos escaran por dentro, como astillas, como huellas mnémicas corporales, capas y capas de un palimpsesto en el que se sedimentan todas nuestras diferencias. Porque como la raza y el color de la piel, el género es un trauma, una herida histórica que brota *bajo la magulladura de la piel contusionada*, tal y como nos enseñó Lorde. De este modo, describe Grada Kilomba ese cruce traumático que tiene lugar en los cuerpos, identidades y sujetos:

5 En este sentido, afirma De Lauretis: “en su primer libro autobiográfico, *Piel negra, máscaras blancas* (1952), Fanon describe cómo el esquema epidérmico racial es sobreimpuesto sobre el esquema corpóreo que es la fuente de las sensaciones y llega a desplazarlo del todo. De esta forma, la percepción, la subjetividad, la vivencia del sujeto negro son al mismo tiempo constituidas y hechas incoherentes por dos incompatibles «marcos de referencia» [...] En este conocimiento de la excesiva e irreducible materialidad del cuerpo que Fanon nos puede enseñar a todos, disidentes de género y desviados sexuales. No quiero insinuar o sugerir que la experiencia vivida por Fanon del cuerpo racialmente inscripto de un sujeto colonial pueda traducirse o compararse a la percepción que otros sujetos diferentemente posicionados en el espacio geopolítico y social tienen de sus cuerpos. Lo que quisiera enfatizar en el texto de Fanon es un punto teórico, a saber, que la corporeidad del cuerpo –del cuerpo como se siente– es subjetivamente distinta, aún si inextricable, de la construcción discursiva del cuerpo que es culturalmente impuesta, de una manera u otra, en cada sujeto social (de Lauretis 2014, pp. 222-223).

Fanon emplea el lenguaje del trauma, como la mayoría de las personas negras cuando hablan de sus experiencias cotidianas de racismo, indicando el doloroso impacto corporal y la pérdida característicos del colapso traumático, porque en el racismo una es removida quirúrgicamente, separada violentamente, de cualquier identidad que una pudiera tener (Kilomba 2023, p. 25).

Somos esas subjetividades encarnadas, engendradas, heridas. De Lauretis hablará también de la implantación del género, utilizando todo el potencial metafórico de esta palabra que encierra una connotación botánica real de plantar, de aquello que se instala literalmente bajo nuestra epidermis, como una verdadera semilla que va creciendo desde el interior; pero también en el sentido médico de la prótesis o artefacto que se coloca e incrusta, se inserta de modo artificial para incitar un funcionamiento orgánico. Así, somos esos cuerpos implantados, injertados en categorías cerradas que van dejando las marcas de raza, de clase y género y que forman una especie de *techné*, de producción anatómica, de artificio simbólico a través del cual nos reconocemos como sujetos. Esa es nuestra más íntima y profunda contradicción existencial. Pero es, al mismo tiempo, nuestro imperativo político. Y es, en definitiva, nuestra apuesta revolucionaria si queremos atravesar los confines del género e imaginar otros modos de encarnaciones, otro tipo de subjetivaciones.

IV. HACIA UNA TEORÍA POSFUNDACIONAL DEL SUJETO: SUJETOS EXCÉNTRICOS Y DESCENTRADADOS

“¿Qué efectos –materiales, políticos, sociales– pueden esperarse en nuestras prácticas sexuales y políticas de semejante esfuerzo continuo por erosionar y reorganizar los fundamentos conceptuales de la identidad?

Diana Fuss

Uno de los giros y desplazamientos más radicales que llevará a cabo Teresa de Lauretis tiene que ver con la noción de sujeto, entendida como aporía intrínseca del pensamiento feminista. Dicha aporía tendrá que ver con la incapacidad de suyo que asumen determinadas autoras de un lenguaje común, de un sujeto único que englobe todas las realidades y subjetividades existentes, la inexistencia de una identidad incorruptible y, al mismo tiempo, la urgencia de una reivindicación política y de la transformación social. La teoría feminista, nos increpa De Lauretis debe asumir que la transformación crítica del feminismo contemporáneo radica en la posibilidad de concebir una subjetividad múltiple y contradictoria. Tal es el sentido histórico del pensamiento feminista que nos propone de Lauretis. Y tal es la importancia teórico-política que posee su pensamiento, el cual que nos sitúa siempre más allá de la diferencia sexual

como horizonte de sentido, retomando eso que se ha denominado la “paradoja mujer”, en el camino ya iniciado por Beauvoir.

Gracias a de Lauretis hemos aprendido a descentrar, a cuestionar la idea de la subjetividad femenina. Gracias a ella, hemos tomado consciencia de que solo bajando al barro de esta aporía intrínseca seremos capaces de vislumbrar otra forma de hacer política feminista, de apostar por una radical transformación social de nuestros cuerpos, deseos e identidades. Y para ello, tal y cómo hemos visto, era absolutamente necesario poner el foco en otro de los conceptos fundacionales de la teoría feminista: el género. No es posible separar la noción de subjetividad que va a reelaborar de Lauretis, del aparato ideológico-disciplinario que es el género, tal y como ella lo analiza. No hay sujeto fuera del género. “No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”, nos había enseñado ya Althusser. Y en la medida que toda existencia social se la juega en esa suerte de significación inteligible que nos da la encarnación de un género determinado, podemos afirmar que la unidad del “yo” viene siempre mediada por el acatamiento de la norma de género. Es en este sentido que De Lauretis nos habla de un “sujeto excéntrico”, sujeto “engendrado”:

Por potencial epistemológico radical entiendo la posibilidad, ya emergente en los escritos feministas de los años 80’, de concebir el sujeto social y las relaciones entre subjetividad y sociabilidad de modo diverso; un sujeto constituido sí en el género, pero no únicamente a través de la diferencia sexual, sino mediante el lenguaje y las representaciones culturales; un sujeto generado dentro de la experiencia de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo; un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no sólo dividido sino contradictorio (de Lauretis 2000, pp. 34-35).

Uno de los debates más potentes del feminismo durante la década de los 80 tuvo que ver, precisamente y parafraseando a Braidotti, con aprender a pensar de manera diferente la subjetividad humana y la alteridad (Braidotti 2000, p. 163). Tal es la paradoja de la que nos habla De Lauretis. Paradoja, puesto que reivindica, por un lado, la necesidad de un sujeto excéntrico que atraviese los límites y las fronteras de la identidad, de todo tipo de identidad (ya sea territorial, sexual, personal, incluso humana); mientras que, por otro, nos situamos en la encrucijada de mantener ciertos postulados subjetivistas. Es una doble tensión, como afirma De Lauretis, tensión entre el incansable trabajo de la crítica, que debe permanecer siempre alerta cuando se apele a cierta identidad operativa (puesto que toda identidad se construye en oposición a lo otro, a lo que no somos nosotros); y tensión ante la necesidad teórica de mantener algo así como un “sujeto del feminismo”, un sujeto ficcional, contradictorio, excéntrico o descentrado. Así lo define De Lauretis:

Con la expresión “el sujeto del feminismo” entiendo una concepción del sujeto (femenino) distinto no sólo de la Mujer con mayúscula, la *representación* de una esencia intrínseca de todas las mujeres (que ha sido vista como Naturaleza, Madre, Misterio, Encarnación del Mal, Objeto de Deseo y de Conocimiento, Eterno Femenino, etc.), sino incluso distinto de las mujeres, esos seres históricos, reales, y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y que se generan efectivamente en las relaciones sociales.

El sujeto del feminismo en que estoy pensando es un sujeto que no ha sido definido todavía [...] *Es una construcción teórica*, un modo de conceptualizar, de entender, de dar cuenta de ciertos procesos [...] El sujeto que veo emerger de los escritos y de los debates actuales en el seno del feminismo es un sujeto que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología del género y es consciente de ello, es consciente de esta doble tensión, de esta división y de su doble visión (de Lauretis 2000, pp. 43-44).

Esta aporía define la visión de una subjetividad posfundacional, sin anclaje alguno, sin fundamento metafísico al que agarrarse⁶. El sujeto es el lugar de esa disyunción. De este modo, define de Lauretis este sujeto no puro del feminismo:

El sujeto de esta conciencia feminista ya no es aquel definido inicialmente teniendo en cuenta el único eje del género, la oposición hombre-mujer, y constituido únicamente por la opresión, represión o negación de su diferencia sexual. En primer lugar, este sujeto es mucho menos puro [...] En segundo lugar no es un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable; ni un sujeto únicamente dividido entre masculinidad y feminidad. Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de varios ejes de diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser –y a menudo lo son– recíprocamente contradictorios [...] Finalmente, y quizá esto es todavía más significativo, el sujeto en la teoría feminista tiene la capacidad de obrar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en su contradicción y no-coherencia (de Lauretis 2000, p. 137).

6 Con este término, retomo la tradición contemporánea iniciada por Olivier Marchant (2009), en la que se propone cierta manera de abordar lo político, sin una búsqueda teleológica o fundamento metafísico como origen-mandato. Podríamos, quizás, situar a De Lauretis en esta estela y, desde allí abordar su concepción de un sujeto-otro, excéntrico y situado en otro lugar.

V. A MODO DE CONCLUSIONES: UNA TEÓRICA FUERA DE CAMPO

En un bello texto sobre genealogías feministas, de Lauretis confiesa que el pasado le parece más acogedor que el futuro. Nos habla, casi de manera esquivada, de un deseo de teoría. Hay que resignificar la teoría, pareciera decirnos, aunque sepamos que nuestra posición en la misma siempre ha sido excéntrica y compleja. Incluso, termina citando a Angela Davis, para quien la mayor dificultad de una militante radica en dar las herramientas necesarias para afrontar el presente. Otorgar, en definitiva, respuestas que sean capaces de “iluminar también el futuro” (de Lauretis 2000, p. 29). Para muchas teóricas feministas, la propia De Lauretis ha sido y es esa suerte de faro o proyector que nos ha servido para mirar de otra manera, para enfocar nuestras luchas y conceptos desde una perspectiva radicalmente otra, para impugnar determinadas categorías que no hacían sino encerrarnos entre las paredes de la casa del amo. En sus textos hemos encontrado esa herencia fragmentada que hace del feminismo una casa habitada por infinidad de sujetos, identidades y cuerpos. Herencia que nos ha permitido ir más allá de esos nudos aporéticos en los que nos había encerrado el universalismo teórico y el esencialismo categorial.

Fuera de campo es la expresión tomada de la teoría fílmica que sirve a De Lauretis para incidir en los espacios no visibles que no son abarcables por los marcos de representación e inteligibilidad⁷. Y es que todo su pensamiento nos sitúa en la estela de un feminismo fuera de campo; de un filosofar no preocupado por la construcción de sistemas, sino por la laboriosa tarea de desenterrar sus cimientos; un feminismo teórico-político que opera desde los márgenes de los discursos hegemónicos y nos conduce a otro lugar:

Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que nos ofrecen los discursos hegemónicos y el fuera de campo, el otro lugar de esos discursos: esos otros espacios discursivos y sociales que existen, desde que las prácticas feministas, los (ha) reconstruido, al margen o “entre las líneas” de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en las contra-prácticas y en las nuevas formas de relaciones sociales (de Lauretis 2000, p. 63)

7 “La semióloga italiana nos exhortaba a recorrer otros espacios fuera del marco de la representación o, mejor dicho, nos invitaba a ‘vivir la contradicción’ (De Lauretis, 2000: 64) del estar con y contra la propia representación. Para dar cuenta de ese ‘otro lugar’ donde inscribirse, recurre al término cinematográfico de ‘fuera de campo’” (Salvador Agra 2023, p. 157).

Decía Anzaldúa que hay escritoras, artistas, académicas que transmiten conocimiento, un conocimiento disruptivo cuya fuerza surge como brotes verdes en las rocas y sistemas erigidos como inmovibles. Tal es la caja de herramientas que nos ha legado de Lauretis, tales son sus conceptos demoledores de esencias, martillos que desarman identidades y deconstruyen los frágiles fundamentos, contra-prácticas e implantes que germinan en subjetividades otras, aún no definidas, pero que nos anuncian un esperanzador porvenir.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAIDOTTI, R. (2000), *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2001), *El género en disputa*. México: Paidós.
- CASTILLO, A. y MORAGA, C. (1988), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- DE LAURETIS, T. (1991), "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences*, 3, 1991.
- DE LAURETIS, T. (1992), *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.
- DE LAURETIS, T. (2014), "Los equívocos de la identidad". Conferencia Magistral, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. ESTUDIOS - N° 34 -ISSN 0328-185X (Julio-Diciembre 2015).
- DE LAURETIS, T. (2015), "Género y teoría queer". Dossier Género y Teoría queer. ISSN 0328-8773 (impresa) / ISSN 1853-001x (en línea) /21 (2015)
- DE LAURETIS, T. (2000), *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y HORAS.
- DOMÍNGUEZ-BENÍTEZ, M. (2020), "Una introducción a la teoría *queer* de Paul B. Preciado", *Revista de Investigaciones Feministas* 12(1), 91-101.
- FOUCAULT, M. (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- FUSS, D. (1999), "Dentro/Fuera", en CARBONELL, N. y TORRAS, M. (comp.), *Feminismos literarios*. Madrid: Arco Libros.
- KILOMBA, G. (2023), *Memorias de la plantación. Episodios de racismo cotidiano*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LORDE, A. (2003), *La hermana, la extranjera*. Madrid: horas y HORAS, 2003.
- LUGONES, M. (2024), *Hacia un feminismo decolonial. Una antología*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- PRECIADO, P.B. (2008), *Testo yonki*. Barcelona: Anagrama.
- RUBIN, G.: "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en VANCE, C. (comp.) (1989), *Placer y peligro*, Madrid: Talasa ediciones.
- SALVADOR AGRA, S. (2023), "Cómo no hacer cosas con palabras y cómo no hacerlas con el silencio". Madrid. ÉNDOXA: Series Filosóficas, nº 52, pp. 143 - 162. UNED.
- WITTIG, M. (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid: Egales.

CAROLINA NATALIA MELONI GONZÁLEZ (profesora en la Universidad de Alcalá)

Líneas de investigación:

Filosofía contemporánea, Pensamiento feminista, Feminismos decoloniales, feminismos fronterizos y antirracistas, Filosofía política

Publicaciones recientes:

- MELONI GONZÁLEZ, C. (2021), *Feminismos Fronterizos. Mestizas, Perras y Abjectas*. Madrid: Kaótica Libros (2021)
- MELONI GONZÁLEZ, C. (2025), *La instancia subversiva. Decir lo femenino, ¿es posible?* Madrid: Akal (2025)

Email: carolina.meloni@uah.es