



FEMINISMO, DESCOLONIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Por Luis Alberto Herrera Montero*

Analizar la temática del feminismo, desde una perspectiva intercultural, es sin duda un desafío. El debate intercultural tiene mayor trayectoria en otros ámbitos de investigación y argumentación, más apegados a la etnicidad y a la descolonización de los pueblos. El abordaje en torno a las mujeres no ha llegado a ser el elemento medular y preponderante de análisis. Marisol de la Cadena realiza posiblemente uno de los esfuerzos más claros en la dirección de vincular la descolonización con el feminismo (1992). La autora deja en claro la doble subordinación que viven las mujeres indígenas de comunidades del Cuzco. Otra adecuada combinación sobre el tema lo proponen feministas participantes del diálogo intercultural Marcosur, específicamente Lilian Celiberti (2013), donde precisa algunas contribuciones en el marco de la relación teórica entre feminismo, descolonización e interculturalidad.

Conforme otros aportes trabajados por la Articulación Feminista Marcosur, los enfoques poscoloniales marcan importantes líneas para el análisis. Según estas corrientes, dentro de sectores del feminismo, se han cometido errores comunes a la academia modernista, que generalizan sesgos etnocentristas y heterosexistas. Para Carneiro (2002), una feminista afrodescendiente, se trata de realizar contribuciones más allá de los lindes racistas del color. Es necesario clarificar el evidente desencuentro entre las lógicas feministas y las lógicas de la etnicidad. Dentro de la dinámica expuesta, se retoman afirmaciones de Silvia Rivera. En opinión de esta autora, para el caso boliviano, debe incidirse en las lógicas estatales y sociales, y organizacionales de los pueblos indígenas deben contar mayores precisiones respecto de las condiciones de las mujeres, principalmente de las migrantes (Rivera, 2004).

La propuesta de Rivera es de utilidad también para otras latitudes; por ejemplo, en Ecuador es evidente que los procesos organizativos responden a una cultura patriarcal no solamente para los casos de migraciones, sino para las estructuras de los movimientos y organizaciones indígenas, ya que no cuentan con perspectivas equitativas de poder en cuanto a las relaciones hombres-mujeres, pese a la existencia de lideresas de renombre como Manuela León, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Nina Parari, entre otras. Esto se debe a que los mundos indígenas son innegablemente so-

ciudades patriarcales. Ante esta afirmación, lo sostenido por María Eugenia Choque Quispe María resulta ilustrativo. En su opinión la cosmovisión andina binaria de hombre mujer responde a un esencialismo andino que desconoce la realidad cotidiana patriarcal.

Lo expuesto permite identificar limitaciones algo repetidas en el mundo académico, incluso de tendencias contra hegemónicas. Son innegables procesos teóricos e investigativos que han demarcado concepciones homogeneizantes en torno a categorías que totalizaban el análisis dentro de lo clasista. Igual proceso se denuncia respecto del feminismo, como se lo ha expuesto. Sin embargo, la descolonización ha caído en dinámicas similares, pero desde el predominio de la etnicidad y la cultura de pueblos no occidentales. Para el efecto, es oportuno tener en cuenta lo afirmado por Spivak, para quien la descolonización no puede desentenderse de occidente. No se trata de idealizar lo no occidental y lo antimoderno. La historia de determinados pueblos y nacionalidades originarias-originarios, como hoy se auto-asumen y auto-definen con legitimidad, no implica estructuras y procesos de equidad de género. Por el contrario, matizan al género desde perspectiva de dominación patriarcal. En las culturas andinas, esta condición es sumamente dolorosa, por los niveles de trabajo de las mujeres, que supera al rol de los hombres, al encargarse tanto de actividades agrícolas y como de las domésticas, a más de ser víctimas extremas de violencia intrafamiliar. Responsabilizar exclusivamente al capitalismo de tal situación contextual, sería una idealización del mundo indígena.

Concebir que los pueblos originarios de América fueran sociedades sin conflictividades denigrantes y sin ejercicios de dominación imperial, sería una lectura alejada de sus realidades. Previo a la colonización occidental, capitalista y moderna, los pueblos atravesaron también contextos de imposición y masacre: los incas masacraron a cerca de 40 mil personas del pueblo caranqui, uno de los que más resistencia demostraron a la conquista incaica. Lo colonización española fue muy hábil al detectar conflictividades entre los pueblos originarios, para con esa base estructurar alianzas político militares. En la historia más contemporánea no se puede por procesos de secuestro de mujeres, disputa de territorios, entre los principales elementos de intolerancia cultural y patriarcado.

Consecuentemente, no se trata de crear una ilusión civilizatoria, al concebir que la superación de la colonialidad occidental constituya automáticamente la generación de una sociedad de equidad y respeto a las diferencias. Los pueblos y nacionalidades originarias de América requieren de severos procesos de mutuo respeto y autocrítica. En sus historias también se puede identificar experiencias diferenciadas, como los rituales solidarios alrededor de la concha spondylus, de culturas originarias de Ecuador, para provocar lluvias en territorios desérticos de Perú.

* Antropólogo (Universidad Politécnica Salesiana, Máster en Nuevas Tecnologías aplicadas a la Educación (Universidad Autónoma de Barcelona) y Doctor en Arte y Humanidades (Universidad de Jaén). Investigador miembro del Centro de Investigaciones para la Niñez la Adolescencia y la Juventud CINAJ-UPS. Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO "Subjetivaciones, ciudadanía crítica y transformaciones sociales".

Se desea revitalizar la crítica como fundamento prioritario de una propuesta intercultural que integre la descolonización y el feminismo. En referencia a lo mencionado, el aporte que realizan Mercedes Nostas y Carmen Sanabria rescata diversas formas de resistencia de mujeres *quechuas* y *aymaras*. En opinión de estas autoras las mujeres indígenas construyen un discurso propio, a partir de diferentes registros y tradiciones normativas, legitimando sus reivindicaciones también en el discurso internacional de los derechos de las mujeres y los derechos humanos. Paralelamente, defienden sus conquistas legales y recurren selectivamente a sus costumbres para luchar por sus identidades como mujeres indígenas. (Nostas y Sanabria, 2009).

La última cita motiva la explicación de lo intercultural, para articular adecuadamente también una propuesta desde las culturas indígenas y desde el feminismo. Alaba Moya y Ruth Moya (2004) plantean la interculturalidad como un legado construido por los pueblos indígenas de Guatemala, que tienen como principal fundamento la convivencia entre diferentes culturas, pero en marcos de un nuevo proceso civilizatorio que implique compartir poder. No se puede hablar de otra realidad sin el compartir poder como requisito indispensable del respeto a la diferencia. Se supera el patriarcado si hombres y mujeres, a más de construir un nuevo sistema sociopolítico plural y mundial, comparten el poder. En esta dimensión el compartir permite también una importante resignificación del poder, no solamente desde sus microfísicas (Foucault), sino también desde la totalidad social, respetuosa de las singularidades (Deleuze y Guattari, 2007). Por tanto, se trata de no extraviarse en particularismos y multiculturalismos. La interculturalidad es una perspectiva epistémica de crítica y no de encuentro ingenuo de diferencias, al mismo tiempo, una manera de comportarse, de construir ética (Tubino, 2004)

Los movimientos feministas se han constituido más desde el reconocimiento equitativo desde lo social, lo estatal y lo público. En cambio los movimientos indígenas se han encargado de colocar en crisis también la perspectiva antropocéntrica de lo social, invitando a una profunda relectura de los procesos, articulando un enfoque que integra a la naturaleza en su conjunto. “Los pueblos indígenas originarios del continente estamos coadyuvando al proceso de cambio y proponiendo un nuevo diseño institucional para nuevos estados que reconozcan la diversidad cultural y promuevan la convivencia armónica entre todos los seres de la naturaleza”. (CAOI, 2010).

El real reto está en cómo propender a un feminismo intercultural. Esta temática no puede, desde las perspectivas de los pueblos originarios ser antropocéntrico, sino cosmocéntrico, que haga del compartir un hecho más allá de la humanidad. Para el efecto, es medular la contribución de que los pueblos indígenas *kichwas* y *aymaras* han formulado como *SumakKawsay* y *Suma Camaña* (Buen Vivir), respectivamente. Se trata de un modelo social nuevo, donde las mujeres se construyen desde el fortalecimiento del trabajo y vida en comunidad en estricto equilibrio con la *Pachamama* (Madre Tierra), que requiere de la revitalización de los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales de los pueblos originarios de América Latina.

En conclusión, para el mundo y su pluralidad de pueblos, es urgente una nueva perspectiva, que permita superar la intolerancia cultural y ejercicios de subalternización patriarcal, a través de un feminismo intercultural, promotor de diálogos epistémicos y procesos para compartir poder social.

BIBLIOGRAFÍA

Carneiro, S (2002). A batalha de Durban. Rev. Estud. Feministas vol.10, no.1, p.209-214.

Celibdrti, L (2013) Entre líderes indígenas y líderes feministas. En Articulación Feminista Marcosur y Cotidiano Mujer. Diálogos Interculturales. Miradas de mujeres sobre el Buen Vivir. Motevideo-Uruguay.

De la Cadena, M. (1992) Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. Este artículo se publicó en: Revista Isis Internacional, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres No. 16.

Deleuze, G y Guattari, F. (2007). Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos.

Moya, R y Moya, A. (2004). *Derivas de la interculturalidad; procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES.

Nostas, M y Sanabria, C. (2009). Detrás del cristal que se mira: mujeres ayoreas-ayoredie, órdenes normativos e interlegalidad. La Paz- Bolivia, Editora Presencia

Rivera, S (2004). La noción de derecho o las paradojas de modernidad poscolonial: indígenas y mujeres de Bolivia: en Aportes andinos No 11. Universidad Andina Simón Bolívar

Tubino, F. (2004). *Del interculturalismo funcional al interculturalismocrítico*. En Samaniego Mario y Garbarini Carmen, Rostros y Fronteras de la Identidad. Universidad Católica de Temuco. Temuco.

LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS EN EL DEVENIR DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Por OSCAR USECHE**

El valor de las distintas expresiones del feminismo, como forma de resistencia en Occidente, ha sido documentado y analizado desde una pluralidad de enfoques en las últimas décadas. En este artículo presentaré algunas de las coordenadas del mapa conceptual que se ha venido construyendo en el curso de la investigación sobre las emergencias propias de las resistencias feministas en América Latina. El énfasis del texto será el de una mirada al devenir de los horizontes epistemológicos, que han abierto nuevas formas del conocer y de hacer visibles los discursos y las prácticas subalternas, que han brotado en el entorno de los feminismos y la manera como se han potenciado desde los aportes del pensamiento crítico postcolonial.

El primer trayecto que esta investigación propone es el del pensamiento genealógico, como pensamiento crítico situado, que da realce a los saberes sometidos y a las memorias locales y que reconoce la multiplicidad y discontinuidad de los procesos de emergencia de las resistencias. La pregunta por lo común que hay en la diversidad de las manifestaciones resistentes aparece como la configuración de campos de confluencia contingentes en los que intervienen los códigos culturales, los modos particulares de leer las experiencias y los relatos que han alumbrado las cosmovisiones propias de cada sociedad. El sentido múltiple de la genealogía apunta a la capacidad de creación, como expresión activa de los modos de existencia y allí radica el profundo significado de la crítica que se emprende desde este emplazamiento.

Desde esta mirada podemos interrogar el escenario de las poderosas confrontaciones del feminismo de la segunda ola (que hicieron parte de la convulsión general de Occidente en la prodigiosa primavera de 1968). La reivindicación igualitaria de las mujeres promovió también la crítica al sesgo sexista que tenían las prácticas de producción de conocimiento en los centros de poder científico. Se abrió así el debate sobre la necesidad de un cambio en los enfoques que guían las prácticas del conocer, que establecen unos valores canónicos hegemónicos, excluyendo saberes minoritarios e imponiendo una visión única del mundo.

Ese momento del feminismo, centrado en la lucha por la igualdad con los hombres, no consiguió romper aún el par binario masculino-femenino, o la reducción convencional de la identidad del sujeto a una única posición. En las agitadas décadas de mitad del siglo XX en Europa apenas se comenzaba a descubrir la complejidad de ese nuevo tipo de subjetividades singulares que se incuban en la trasescena de la definición del género y que no pueden comprenderse sin romper con la pretendida naturalización del hecho de “ser mujer” y plantearse el deslinde con todo tipo de estereotipos trascendentes que, social y culturalmente, asignaron en la historia roles, modos de ser y modos de vivir lo femenino como prolongación o en mera oposición al “ser varón” dominante.

Pero, desde la crítica del poder patriarcal, los feminismos emergentes fueron configurando rupturas con las identidades esenciales y cristalizadas, nuevas narrativas que desmoronaban las bases de los discursos de la democracia liberal que persistía en excluir de los derechos a las mujeres y a otras minorías y fueron hallando otras líneas por las que se ejerce el poder de domi-

** Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO “Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales”. Investigador de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia.

nación y de exclusión. Irrumpieron entonces los vientos frescos de propuestas como la del feminismo de la diferencia que hoy aportan enormemente a la discusión sobre los modos de subjetivación contemporáneos.

En consonancia con la perspectiva genealógica Donna Haraway, autora del “ciber-feminismo”, aboga por un conocimiento “situado”, es decir un conocimiento que ocupe un lugar, que se apropie de él, lo que implica adoptar una posición política y ética. Con ello se rebela contra el racionalismo cartesiano, pero también contra el relativismo. Habla de una “(...) epistemología y una política de los posicionamientos responsables y comprometidos” (Haraway, 1995: 338). Es decir, el conocimiento y las maneras del conocer no nos remiten a lugares neutros, sino a formas de vida, a órdenes sociales y políticos situados. La mujer, su cuerpo, sus formas de sujeción no pueden fijarse en una posición única y trascendental; no es un territorio de identidades esenciales. Se trata de posiciones contingentes, en el que “(...) todos los componentes del deseo son paradójicos y peligrosos” (Haraway, 1995: 321).

Según este punto de vista no caben análisis dicotómicos, sino búsqueda de resonancias; en donde el compromiso feminista es con los “posicionamientos móviles y las desvinculaciones apasionadas” (Ibíd.: 330) que descomponen las identidades asignadas por dispositivos semióticos de subjetivación dominantes. Así, asume una topología multidimensional de la subjetividad que convoca a las mujeres a situarse en el lugar de las transformaciones, las resistencias y las resonancias, liberándose de la representación y de la interpretación para llegar a “(...) la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo”. (Haraway, 1995: 338-339).

Por este tipo de trayectorias transita también la mirada de otra teórica del feminismo, en este caso proveniente de la tendencia “queer”, Judith Butler, que bebe del concepto de la biopolítica foucaultiana, que cuestiona, con todas sus consecuencias, las pretensiones de validez universal de los discursos y de las prácticas sexuales heteronormativas. Para este punto de vista no habría algo así como una sexualidad, preexistente en una gama de actividades clasificables como normales o desviadas. Lo que habría que buscar es cada vez campos más amplios de liberación del placer y del deseo. En ese sentido lo “queer” no sería otra identidad en disputa sino un camino para deconstruir las identidades, incluidas las identidades de género. Es decir, líneas de fuga del poder patriarcal que hagan posible imaginar otras formas de ser de los deseos, otras prácticas de la sexualidad, otros usos de los placeres, otras apropiaciones y reconfiguraciones del cuerpo.

El papel social de las diferencias y de las formas en que encarnan los puntos de vista minoritarios, con toda la implicación política que esto conlleva, ha sido potenciado por estos feminismos. Han descubierto nuevas dimensiones de la batalla en contra del racismo, la exclusión y la precariedad, así como de la necesidad de que se afirmen alianzas entre los minoritarios, a través de la diversidad y la igualdad, para combatir toda forma de discriminación y opresión, sea ésta étnica, sexual, nacional o religiosa.

Lo específico del aporte feminista a las epistemes del resistir puede encontrarse en la conjugación de lo conceptual y lo político en campos de fuerza gobernados por lo cultural, lo sensible y lo estético. De allí emergen subjetividades nómades (Braidotti, 2000) que afilan la crítica a lo establecido, a lo inmovible, aproximándose dinámicamente a formas de conocimiento móviles, ligadas a la experiencia, apuesta por la identidad múltiple del deseo y se embarca en ensayos liminales que hacen borrosos o intrascendentes los enunciados conceptuales lineales o positivos.

Con ello se contribuye de manera decisiva a la transición epistémica que está en curso como relevo ante el agotamiento de los paradigmas de la modernidad occidental, en medio de la que se configuran discursos como el del feminismo postcolonial. Este hace parte de la rebelión epistemológica del Sur global que ha propuesto un análisis crítico de las “lógicas de producción de no-existencia”- propias de la política colonial- que hicieron invisibles, o combatieron abiertamente, los conocimientos propios de los territorios dominados (Santos, 2009)¹.

1 “Entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. El sur es pues usado aquí como una metáfora del sufrimiento

El feminismo postcolonial denuncia la imposición imperial de las normas culturales y los discursos dominantes que pretenden representar universalmente los problemas de las mujeres reproduciendo las pautas del patriarcado ahora sobre mujeres indias, negras o mestizas que provienen de otras matrices culturales y sociales. Con ello ponen en evidencia el sesgo colonizador de la razón moderna y su incapacidad para explicar los nuevos y cambiantes escenarios y actores sociales. De paso interrogan al feminismo eurocéntrico acerca de su potencia para imaginar los deseos y las pasiones que circulan también como conocimientos y saberes subalternos en estas latitudes.

BIBLIOGRAFÍA

BRAIDOTTI, Rosi. (2000). *Sujetos Nómades*. Paidós Ibérica. Buenos Aires.

BUTLER, Judith. (2011). *Violencia de Estado, Guerra, Resistencia. Por una Nueva Política de Izquierda*. Katz Editores. Madrid.

HARAWAY, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid.

SANTOS, Boaventura De Sousa. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Editorial Desclee de Brouwer. Madrid.

LA PERSPECTIVA CRÍTICA EN EL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA

Por Claudia Luz Piedrahita Echandía***

Establecer un diálogo con el feminismo de la diferencia, implica en primera instancia, referirnos a las tendencias críticas del pensamiento de la diferencia que imperaba en los años sesenta en Francia y que está excelentemente recogido en el texto de G. Deleuze sobre *Diferencia y Repetición*. Este pensamiento, que indudablemente es el ascendiente del feminismo de la diferencia, trazó diferentes fugas e itinerarios que generaron verdaderas metamorfosis en formas de pensar representacionales soportadas en un sujeto fundante, en las lógicas de lo mismo y en una visión humanista de la subjetividad. Los desafíos epistemológicos de este pensamiento que recoge la diferencia y la creación, suponen el desmonte de los sistemas binarios de clasificación, y en clave de feminismo, la deconstrucción de una lógica falogocéntrica que configura un vacío ontológico para las mujeres, además del desdibujamiento de la potencia inscrita en sus diferencias y en la multiplicidad de formas de existir como mujer.

En estas lógicas simbólicas, la mujer es solo un reflejo, un espejo del hombre, (Irigaray, 2007) o el Otro de lo Mismo. Son lógicas que avanzan en un vacío ontológico de mujer, donde ésta representa la ausencia o la negación de la riqueza que habita el mundo masculino.

Por lo anterior, la apuesta teórica del feminismo de la diferencia, que tiene en Rosi Braidotti una de sus principales representantes, se encamina a configurar un nuevo espacio, múltiple y nómada, constituido por fugas políticas y epistemológicas que se configuran como alternativas al orden simbólico masculino, fundamentado en la racionalidad, lo único, la identidad y el significativo fálico. Esta tendencia crítica sobre la diferencia, en

*** Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Estudios Postdoctorales en Ciencias Sociales, Magíster en Psicología Clínica y de Familia, Psicóloga. Coordinadora del GT CLACSO “Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales”, y miembro del GT CLACSO “Infancias y Juventudes”. Directora y docente investigadora de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. Directora Grupo de Investigación Vivencias. Autora de libros y artículos en el tema de subjetivaciones políticas, diferencias, feminismos y postgénero.

humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo (...) (De Sousa Santos, 2009: 12).

la que convergen lo político, lo epistemológico y lo ético, propone un tránsito desde el pensamiento falogocéntrico cristalizado, a una forma de pensar nómada y creativa que define una teoría materialista de las subjetivaciones femeninas y que tiene como punto angular el cuerpo². El materialismo subjetivo, que tiene un claro anclaje político, se refiere siempre a un cuerpo que es afectado por otros cuerpos y que se moviliza por la fuerza del deseo y la voluntad de transformación. El cuerpo se entiende en esta tendencia conceptual, como dispositivo de transformación, en tanto que a través de él, se realizan los múltiples encuentros, las movi- lidades, las mutaciones y las fugas.

Lo anterior define los ejes centrales del feminismo crítico de la diferencia y muestra la inevitable imbricación entre lo político y lo epistemológico en una propuesta que avanza hacia la constitución de nuevas subjetividades que descubren la diferencia, la dispersión y la creación de espacios de des (re) territorialización. En principio, se busca una clara articulación entre nuevas modalidades de existencia -o subjetivaciones políticas que se movilizan en el afuera de las envolturas de la identidad femenina estereotipada- y creación de *formas otras* de pensar y comunicar el conocimiento. Se trata, por una parte, de pensar de *otra manera*, desarticulando sistemas filosóficos modernos y deconstruyendo ontologizaciones constituidas en el vacío de la diferencia, pero también, por otra parte, se busca habitar espacios y devenires que se sitúan más allá del sujeto monolítico, afianzando una práctica política que reconoce las diferencias entre una persona y otra, y las diferencias al interior de cada persona, principalmente los planos inconscientes que configuran su deseo y que se constituyen en motor de los agenciamientos políticos.

El sentido de lo crítico en este pensamiento feminista está dado en la creación y la afirmación. No es una crítica desesperanzadora, o ubicada en la falta; por el contrario, adquiere un carácter afirmativo que se define en el acercamiento y la focalización del proceder inmanente de los devenires concretos. Se hacen visibles entonces, devenires materiales y emergentes que están oscurecidos por lógicas identitarias que subordinan la diferencia a la identidad. Este problema es abordado por Deleuze (2009) en su texto sobre Diferencia y Repetición, a partir de la reconceptualización de la diferencia, como *diferencia en sí misma* y de la repetición, como *repetición para sí misma*. La *diferencia en sí*, transita por fuera de un original predeterminado y constituye la virtualidad del simulacro³. Igualmente, la *repetición para sí misma*, no incluye la repetición en bruto, sino la vivencia de todas las conexiones de un pasado puro⁴; estas conexiones al ser vividas en el presente adquieren un nivel de máxima concentración que le confieren la mayor potencia a la acción. Lo que retorna en la repetición son todas las fuerzas, las

2 Este cuerpo al que se refiere Braidotti, no tiene un sentido biológico o sociológico, sino que representa una "superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico" (Braidotti, 2000, p.30)

3 Lo virtual es diferente a lo posible ya que no tiene semejanza en el sistema de representaciones; es siempre diferencia, diferenciación, divergencia.

4 Este concepto de pasado puro lo retoma Deleuze de Bergson. No está limitado a lo vivido sino que es un movimiento incesante entre pasado y presente que se enriquece en cada momento. Todo el pasado emerge mezclado con el presente, en un instante, constituyendo de esta manera la diferencia en sí.

voces, las experiencias que preexisten al presente y que rompen con lo representado para dar lugar a lo virtual. La repetición se da a partir de lo virtual -no sometido a lo análogo- o del simulacro, más no de una realidad que se repite mecánicamente.

En cuanto a la constitución de nuevas existencias, el feminismo crítico de la diferencia le apuesta, no a un sujeto estable, sino a subjetivaciones móviles que descubren una interface entre el afuera y el adentro. Como plantea Cruz, en referencia a la subjetivación en la perspectiva deleuziana: " (...) estamos, propiamente, ante un proceso a través del cual el exterior va dejando sus impresiones sobre una superficie de subjetivación, que recoge ese flujo de acontecimientos que le trasciende para expresarlo posteriormente hacia el exterior. Cabe seguir hablando, pues, de un adentro y un afuera, siempre que a esos términos les atribuyamos una condición máximamente fluida y cambiante" (Cruz, 2010, p.376-377). Se trata de entender la subjetivación⁵, no el sujeto, como el fluir que canaliza las posibilidades creadoras y afirmativas, puesto que es en el encuentro con el acontecimiento, o en la interface afuera y adentro, donde se constituyen nuevos sentidos y formas otras de existir.

Finalmente es importante reconocer en esta perspectiva feminista su apuesta política por la transformación social que va más allá de un movimiento social o teórico de mujeres, para apostarle a la humanidad y a todo lo que tenga existencia viviente. Cuando se habla de diferencia, no se encierra este concepto en un significado sexual binario, sino que se le imprime un sentido de multiplicidad que rompe con las categorías solidificadas de mujer, hombre, masculino, femenino, para reclamar lugares y posicionamientos postgénero, postmujer y posthombre. O simplemente, para inventar otros conceptos que nombren lo fluido en las existencias, más allá del sexo y el género. En el campo de la subjetivación es un feminismo que transita en las mutaciones posibles de mujeres y hombres y en la ruptura de marcos simbólicos y lógicas falogocéntricas. Los cuerpos, como asiento de este materialismo subjetivo, son constituidos por fuerzas mezcladas y múltiples y no por la coherencia identitaria y binaria, de tal forma que lo que interesa en este enfoque crítico de la diferencia es reconocer precisamente la riqueza de la diversidad, del conflicto, de lo que excede, como camino hacia la apertura de espacios de encuentro y diferenciación mujer-hombre, hacia el fortalecimiento de la vida en clave de humanidad y hacia el cambio civilizatorio.

BIBLIOGRAFIA

Braidotti, R. *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Cruz, M. *Filosofía Contemporánea*. Taurus: Madrid, 2010.

Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amarrortu editores, 2009.

Deleuze, G. y Parnet, C. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 1980.

Irigaray, L. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.

5 En esta discusión entre el sujeto y la subjetivación, Deleuze recurre al concepto de individuación y respecto de esto enuncia: "ya no hay sujetos, solo hay individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen los agenciamientos colectivos" (Deleuze y Parnet, 1980, p. 104)

