

Subjetividad política en el feminismo de la diferencia sexual: deseo y poder*

Claudia Luz Piedrahíta Echandía**

Directora de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá.

• **Resumen:** *En el presente artículo establezco, en el marco del feminismo de la Diferencia Sexual, una discusión sobre subjetividad política entendida fundamentalmente como experiencia de poder y deseo en las mujeres, constituida a partir de la des-identificación y desterritorialización de los lugares asignados de género, y expresada en una revolución cultural que desborda los marcos falocéntricos instituidos. En esta dirección, indago en torno a la creación de nuevas imágenes y formas de ser mujer y no en la discusión de relaciones “generizadas”, insertas y sedimentadas en la cultura; busco a través de esta perspectiva potenciadora, figuraciones y concepciones que atrapen la dimensión creadora encarnada en historias de mujeres que expresan nuevas relaciones con el mundo y otras formas de aproximarse al poder y la política. En el artículo pongo a consideración herramientas teóricas que permiten visibilizar, no la carencia, sino las experiencias de poder insertas en metamorfosis, en formas extrañas de ser mujer y en trayectorias vitalistas que exteriorizan subjetividades políticas hechas de deseo y afecto.*

Palabras clave: Feminismo, Diferencia Sexual, Potencia, Subjetividad Política y Metamorfosis.

Subjetividade política no feminismo da diferença sexual: desejo e poder

• **Resumo:** *Este artigo estabelece, desde a perspectiva do feminismo da diferença sexual, uma discussão sobre a subjetividade política entendida fundamentalmente como a experiência do poder e desejo nas mulheres,*

* Este artículo hace parte de las reflexiones teóricas de la investigación “Subjetividad Política y diferencia sexual: Miradas a experiencias de poder y deseo en las mujeres”, presentada como requisito para obtener el título de doctora en Ciencias Sociales, Niñez y juventud, de la Universidad de Manizales y el Cinde. Colombia. Julio de 2007. Esta investigación esta registrada en el Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico de la Universidad Distrital que fue el organismo institucional que la avaló. la investigación va del mes de Junio de 2003 al mes de Junio de 2007. Código 245705303 de 2003 del CIDC de la Universidad Distrital.

** Psicóloga. Magister en Psicología Clínica y de Familia. Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la alianza Cinde-Universidad de Manizales. Correo electrónico: claluz7@gmail.com

constituída a partir da desidentificação e desterritorialização dos lugares atribuídos pelo gênero e expressada por meio de uma revolução cultural que transborda dos quadros falocêntricos estabelecidos. Nesta direção, indaga em torno da criação de novas imagens e maneiras de ser mulher, mas não na discussão de relações “genderizadas” inseridas e postadas na cultura. Busca, através desta perspectiva potenciadora, figurações e conceições que apanhem a dimensão criadora encarnada na história das mulheres que expressam novas relações com o mundo e outras maneiras de aproximar-se ao poder e à política. Este artigo põe em consideração ferramentas teóricas que permitem visibilizar, não a carência, mas as experiências de poder inseridas em metamorfose, em formas estranhas de ser mulher e em trajetórias vitalistas que exteriorizam subjetividades políticas feitas de desejo e afeto.

Palavras-chave: feminismo, diferença sexual, potência, subjetividade política, metamorfose.

Political subjectivity in sexual difference feminism: desire and power

• **Abstract:** *This article states, from the perspective of Sexual Difference feminism, a discussion about political subjectivity, basically understood as the women’s power and desire experience, constructed from the de-identification and deterritorialization of gender-assigned places, as well as expressed by means of a cultural revolution that exceeds the established phallogocentric frameworks. Accordingly, it deals with the creation of new images and ways to be a woman, far from the discussion of “genderized” relations that are inserted and positioned in culture. Through this potentializing perspective, it looks for figurations and conceptions that catch the creating dimension incarnated in women’s history, expressing new relationships with the world and, at the same time, it looks for other ways to approach power and politics. This article also puts into consideration theoretical tools that allow to make the experiences of power inserted in metamorphosis visible, in strange ways of being a woman and in vitalistic trajectories that exteriorize political subjectivities on the basis of desire and affection.*

Keywords: feminism, sexual difference, power, political subjectivity and metamorphosis.

-1. Introducción. -2. Avanzando en el feminismo de la Diferencia Sexual. -3. Política de la Localización. -4. La metamorfosis como camino a la subjetividad política. -5. Subjetividad Política o la potencia de lo monstruoso. Lista de referencias.

Primera versión recibida diciembre 1 de 2008; versión final aceptada marzo 26 de 2009 (Eds.)

Las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero en tanto verdadero, sino porque se ofrecen imaginaciones más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos...

Baruch de Spinoza. *Ética según el orden geométrico*.

1. Introducción

En el presente artículo establezco, en el marco del feminismo de la Diferencia Sexual, una discusión sobre subjetividad política entendida fundamentalmente como experiencia de poder y deseo en las mujeres, constituida a partir de la des-identificación y desterritorialización de los lugares asignados de género, y expresada en una revolución cultural que desborda los marcos falocéntricos instituidos.

En esta dirección, indago en torno a la creación de nuevas imágenes y formas de ser mujer y no en la discusión de relaciones generizadas, insertas y sedimentadas en la cultura; busco a través de esta perspectiva potenciadora, figuraciones y concepciones que atrapen la dimensión creadora encarnada en historias de mujeres que expresan nuevas relaciones con el mundo y otras formas de aproximarse al poder y la política. En el presente artículo recojo entonces herramientas teóricas que permiten visibilizar, no la carencia, sino las experiencias de poder insertas en formas *extrañas* de ser mujer y en trayectorias vitalistas que exteriorizan subjetividades políticas hechas de deseo y afecto.

La des-identificación de género y el posicionamiento en una diferencia sexual fluida y múltiple, surge en el encuentro con lo abismal y no en la imitación y la concordancia con la identidad social. Ahora, es precisamente la contaminación con lo monstruoso (visto como potencia subjetiva) lo que permite la difuminación de los contornos rígidos de la identidad, de las líneas duras del ser, y en esta medida se posibilita la anexión de territorios que constituyen otras formas de ser mujer. Difuminarse no es destruirse, es hacerse ligera, fluida y dejar que lo insólito y lo suscitativo invada el cuerpo. Sobre la base de la difuminación de fronteras, se experimenta rizomáticamente, en múltiples direcciones, en tanto que se enganchan memorias disponibles que permiten la *experimentación* de nuevas formas de relación.

El *experimentar* les ha permitido a las mujeres inventarse, en tanto que incorporan imágenes extrañas, movimientos imprevisibles y, en general, signos prediscursivos que muestran las insondables posibilidades de vida que hay en cada relación. Este proceso de incorporar la riqueza afectiva que ocurre entre dos cuerpos que se encuentran, no es posible cuando existe una identidad inmodificable que impide la proliferación de lugares de sujeto y de sentidos. *Experimentar* presenta entonces, una connotación de riesgo razonable que tiene que ver con trazar líneas de fuga sin destruirse en esta nueva actuación.

Se puede ser nómada, sin ser exiliada; sin caer en el agujero negro de la compulsión ligada a la trasgresión.

El nomadismo tiene que ver con anexar conexiones productivas a las ya existentes; no es el destierro, es conexión/complejización y no abandono de lo que se ha territorializado. Ser feminista en la actual sociedad posindustrial, es reinventarse a sí misma, o sea, crear la diferencia sexual; de tal manera que el reto del feminismo no es solo construir sistemas teóricos, es fundamentalmente actuar, “mujerear”, y es precisamente esto lo que se busca a través de propuestas políticas que enfatizan en la potencia y no en la carencia subjetiva.

2. Avanzando en el feminismo de la diferencia sexual

El feminismo de la diferencia sexual se nutre de la deconstrucción afirmativa del carácter restrictivo de la diferencia, adquiriendo ésta un sentido expansivo y creador que es precisamente el que marca las nuevas trayectorias subjetivas de las mujeres. Lo diferente es lo que innova, lo que complejiza al sujeto, marcándole su horizonte ético, entendiendo lo ético como lo inmanente a lo subjetivo, representado en aquella fuerza motriz que permite llevar el cuerpo hasta su última potencia o hasta su mayor nivel de complejidad. El deseo, como fuerza motriz, engancha experiencias subvertidoras que conectan al sujeto con lo diferente y con los límites.

El feminismo de la diferencia sexual plantea una forma de hacer política que subvierte el orden patriarcal a partir de la identidad sexual; en esta identidad que nombra la diferencia sexual, no es tan importante la elección de objeto homosexual, heterosexual o bisexual que se haga, sino la sensualidad vitalista, que queda plasmada en los cuerpos y que constituye el sentido de existencia y el placer de la trasgresión y la creación. Este deseo como goce vital, emerge en el narcisismo primario, en estadios pre-édipicos marcados por las figuras maternas. Caracteriza una época, donde se da una rica comunicación emocional con la madre, la cual es mutilada en el proceso de socialización o de ingreso a la cultura patriarcal.

Entrar en el escenario de la cultura, se representa en el feminismo de la diferencia sexual como la castración de la emoción y el deseo, y la asignación de identidades fálicas, que actualizan profundas heridas narcisistas, donde está ausente lo extraño, lo diverso y lo flexible. En el plano de los individuos, a partir de estas heridas primarias, se configuran juegos culturales instituidos en el enmascaramiento de las emociones o en la utilización de pseudoemociones como la ironía, el cinismo, la mordacidad; las subjetividades en general no expresan conexiones con la emoción, desplegándose esta falta como vacío de potencia o herida narcisista que se compensa con el éxito social o la adscripción identitaria a memorias mayoritarias de corte falogocéntrico.

Este proceso de instauración de identidades fálicas es importante entenderlo y reconstruirlo desde las raíces donde se constituye la potencia y el deseo, apelando para esto a planteamientos que provienen del feminismo

psicoanalítico de corte postestructuralista, como el de Jessica Benjamin (1996) y Lucy Irigaray (1998), autoras que al recrear teóricamente formas de relación que existen sin la estructuración paterna/edípica, avanzan no en una teoría psicologista de embellecimiento de lo maternal, sino en una teoría social y política que propone un imaginario alternativo a partir de la realización de genealogías de mujeres.

El sujeto del Feminismo de la Diferencia Sexual, no es la Mujer, complemento del Hombre. Es un sujeto encarnado y complejo que nombra subjetividades en tránsito, mutantes, en proceso de metamorfosis. El nómada (Braidotti, 2000), el mutante, el cyborgs (Haraway, 1991), no son metáforas, sino personajes conceptuales que analizan relaciones de poder y deconstrucciones afirmativas de la dominación que habita a mujeres y hombres como sujetos sexuados y generizados. Estas figuraciones sobre la potencia de la subjetividad, marcan un horizonte político enclavado en un análisis sobre la usurpación histórica de un lugar simbólico y social desde el cual puedan hablar las mujeres. En este sentido, la diferencia sexual aparece como proyecto, o como diría Irigaray (1978), como utopía, o sea, lo que no es todavía, pero que empieza a dibujarse como emergencia de relaciones que desestabilizan el código falocéntrico y las redes patriarcales. No existe la diferencia sexual; ésta hay que construirla desde un proyecto político, con cuerpo, donde las mujeres, evidentemente, tienen un lugar fundamental.

Constituir la diferencia sexual se convierte entonces en intención política del Feminismo de la Diferencia Sexual, desplegadas varias instancias conceptuales: en primer lugar, implica una visión crítica de la diferencia que circula en el mundo capitalista y que aparece representada en los Otros de lo Mismo, o en diferencias Otras que reflejan lo Mismo y que como tales, no afectan la estructura central del poder falocéntrico que les da origen. Esta mirada crítica se expresa, a su vez, en la instancia de las concepciones de lo político que no es únicamente el compromiso voluntario con la justicia social y los derechos humanos; es también conexión con la pasión y el goce que vive en la dimensión inconsciente de cada sujeto y que orienta las metamorfosis subjetivas y las deconstrucciones de género. La política feminista está hecha de voluntariedad e inconsciente y comienza necesariamente con la pasión que despliega la sensibilidad hacia una perspectiva de derechos.

En una tercera instancia se involucra una concepción de sujeto vitalista (que hace ruptura con el sujeto del racionalismo) y que se guía desde la immanencia radical, o sea, a partir de una visión de subjetividad encarnada, constituida como un campo de fuerzas sociales, simbólicas e inconscientes. Subjetividades corporalizadas que trazan líneas de fuga sobre lo identitario, existiendo en el borde de lo simbólico. En esta concepción de subjetividad el sujeto no es unitario; existe un polo inconsciente, que es precisamente el escenario donde se constituye el deseo que permite liberar la vida y crear nuevas zonas de sentido. El inconsciente no es el espacio de la neurosis y lo reprimido, sino otra forma de relación de hombres y mujeres con lo social

y lo simbólico. Es el lugar donde irrumpe el exceso de sentido frente a los significados culturales y donde empieza a emerger el femenino virtual (Irigaray, 1998) o la subjetividad nómada (Braidotti, 2000).

Esta concepción de Subjetividad Política, instaurada desde el Feminismo de la Diferencia, está referida a la deconstrucción e impugnación de lo Femenino asignado a las mujeres mediante específicos modos de subjetivación dados en la cultura; el postulado central en la política feminista, se refiere a la posibilidad de potenciarse desde la exclusión, afirmando una pasión que se apoya en procesos de revisitación de la dominación que dan paso a transformaciones profundas de las subjetividades. Por esta razón, investigar y hacer política en clave de feminismo, implica siempre trazar genealogías que hagan emerger las potencias de las mujeres. No es solo describir la exclusión de las mujeres, o mantener posturas contestatarias; se trata fundamentalmente de dar cuenta y generar procesos de metamorfosis y mutación y, de esta manera, arribar a la realidad que encarna lo virtual femenino/feminista.

Lo virtual en la versión deleuziana, no es lo mismo que lo posible. Lo posible tiene ya una existencia en las memorias mayoritarias de lo Mismo y como tal no hace ruptura o creación. Lo virtual es potencia inmanente y como tal, sin semejanza en el sistema de representaciones. Lo virtual es siempre diferencia, diferenciación y divergencia. Ahora, dar cuenta de estas subjetividades virtuales de margen y ruptura, implica hacer jugar unas formas de pensar que no solo son representacionales; son cartográficas o figurativas. Pensar figurativamente no es únicamente pensar en imágenes; es pensar críticamente, localizadamente, y desde una fuerza motriz representada en el afecto, el deseo y la imaginación.

Esta forma de pensar nombra un proceso que no es únicamente teórico, sino que articula una vigilancia ética, sobre aquello que cerca y detiene el flujo deseante de la vida. La lectura ética es sobre una subjetividad localizada que da cuenta de la exclusión, pero, al mismo tiempo, responde creativamente a formas alternativas de existir como mujer u hombre, analizando el poder en sentidos restrictivos y potenciadores. Figurar no es embellecer con metáforas o hacer emerger lo que no existe; es estrictamente localizar al otro en un lugar social y simbólico y crear posibilidades de cara al poder y también frente a los lugares de resistencia. Es un claro desafío a la separación entre razón e imaginación (Braidotti, 2005).

Por otra parte, la vigilancia epistemológica, ligada también al pensamiento figurativo, se focaliza en la divergencia entre los devenires mayoritarios y minoritarios, a través de discernimientos que diferencian entre las memorias minoritarias de margen y las imposturas minoritarias —que son simplemente fragmentaciones de lo mayoritario—, encarnadas en la multiplicidad de máscaras blancas que proliferan en la sociedad posmoderna. También se realiza una vigilancia epistemológica, cuando se evita la correspondencia entre las identidades marginales (referidas a identidades étnicas, de clase social, de elección sexual) y los devenires subjetivos minoritarios, en tanto que el ser

afro u homosexual, entre otras identidades sociales, no garantiza la huida del falo o de la sociedad patriarcal.

El devenir minoritario nombra una subjetividad constituida en la diferencia; ésta es una diferencia que marca líneas de fuga, crea, y recoge mutaciones y transformaciones dadas en los imaginarios sociales que sostienen las relaciones sociales de inequidad entre hombres y mujeres. Son subjetividades que encarnan prácticas de poder que garantizan escapar del falo como referente cultural.

3. Política de la localización

Esta política impulsada teóricamente desde el Feminismo de la Diferencia Sexual, está sustentada en el reconocimiento de la materialidad de la subjetividad y anclada en un discurso referido al materialismo filosófico, como encarnación e inmanencia. Como práctica se soporta en la revisitación de las raíces de la invisibilización de la diferencia sexual y en la afirmación mimética.

Materialidad de la Subjetividad

Se refiere a una postura filosófica materialista que recoge una idea de sujetos con cuerpo y con sexo y además reconstruye procesos éticos de sujetos que devienen apoyados en una fuerza motriz que descansa en la afectividad, el deseo y la imaginación, para desde allí reconstruir su potencia.

La subjetividad imbricada en lo corporal, refleja un cuerpo superficie donde convergen varias fuerzas: a) el inconsciente o la particular forma que tiene cada sujeto de relacionarse con lo social y lo simbólico: desde el inconsciente emerge una potencia que deviene en sexualidad y que se inscribe en cada cuerpo, marcando la específica forma de cada sujeto de expresar el deseo; b) las nuevas morfologías y las tecnologías: los cuerpos máquina o las máquinas que al entrar a los cuerpos, los moldean (cirugías) y los expanden (celulares, computadores, ipod, memorias); c) lo social representado en los cuerpos caros y bien cuidados que aluden a las feminidades blancas mayoritarias vs. los cuerpos pobres y descuidados que generan nuevas formas de exclusión cultural y otras formas de relación de los cuerpos con el Estado y la política; d) lo biológico: cuerpos enfermos/débiles vs. cuerpos sanos/vitales, cuerpos con genitales masculinos o femeninos, o hermafroditas; e) lo cultural: el cuerpo está actualmente en el centro de las relaciones de poder y de las exclusiones estructurales más grabadas culturalmente. Se reconocen como marcas incluyentes en devenires mayoritarios, algunas dimensiones del cuerpo que portan un sello de exclusividad, como son las posturas corporales, los estilos relacionales, la indumentaria, el tono de voz, todo esto, además, atravesado por el género, la clase social, la etnia, la edad, la elección sexual, la nacionalidad.

Al interior de esta concepción de subjetividad política, incardinada y

localizada, el Feminismo de la Diferencia Sexual es muy claro en advertir la importancia del componente inconsciente en la subjetividad, lo cual le distancia de posturas que sociologizan lo psíquico y lo subjetivo, y de sujetos unitarios que avanzan sobre la voluntad y la razón. Se insiste en que la subjetividad no está hecha únicamente de códigos culturales y condicionamientos sociales, manteniendo sobre esto un amplio debate con las posturas estadounidenses de género. En este sentido, se propone que las prácticas políticas subjetivantes deben incorporar —pero también trascender— las identidades sociales consolidadas y sedimentadas, a través de una negociación constante entre los dos polos del poder que habitan las subjetividades: un poder que inmoviliza constituyendo la memoria mayoritaria y un poder que potencia e impulsa las metamorfosis.

Sin embargo, es muy claro en esta perspectiva de la diferencia, que antes de hablar de mutaciones, hay que reevaluar y visitar las raíces corporales de la subjetividad, puesto que mujeres y hombres no se subjetivan de cara a un sujeto universal, sino en referencia a corporalidades con sexualidades y experiencias particulares.

Esta reflexión —que es política— es la que ha hecho que se resignifique el espacio de lo pre-edípico como constitutivo de lo femenino virtual; el estudio sobre este espacio de lo materno, en lo que son paradigmáticas Irigaray y Benjamin, es un recurso para explorar otras formas de intersubjetividad que van más allá de modelos falocráticos. De esta dinámica pre-edípica, surge un otro —diferente al Otro del Mismo—, que enfatiza en lo virtual, en el des-orden, en lo creador, o en el cuerpo sin órganos deleuziano (Deleuze & Guattari, 1994). Una subjetividad que avanza no guiada por las normas patriarcales y falocéntricas, sino por la energía de la sexualidad que se imprime en los cuerpos, y que no inmoviliza, sino que anexa nuevos territorios.

El materialismo subjetivo muestra entonces que hay una materia como origen constitutivo de los sujetos, y ésta es el sexo que tiene la niña (Braidotti, 2005). Este sexo no es una evidencia biológica; está envuelto en un magma de significaciones imaginarias sociales que hacen que la niña sea desprovista de un lugar potente desde donde hablar. Lo representativo de lo femenino en estas culturas patriarcales, lo constituye el silencio, el desvanecimiento, lo inalcanzable, lo invisible; lo potente es masculino. De esta manera, durante los procesos de socialización, o de constitución del sujeto social, no se construye la diferencia; se construye lo Mismo/masculino, o el Otro de lo Mismo/femenino. Estos análisis provenientes del feminismo postestructuralista de orientación psicoanalítica, han generado varios cuestionamientos dirigidos a las formas de socialización propuestas desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano, en tanto que al asumir la centralidad de lo edípico, instauran un discurso único con pretensión de universalidad, que al hacerle el juego al patriarcado termina por generar la invisibilización de la diferencia sexual y de la potencia femenina:

- El mito edípico, al identificar la madurez con lo fálico y con el replegamiento de lo materno hacia el inconsciente (entendido éste como

lo que está más allá de lo simbólico y como tal entra en el campo de la ilusión y la tergiversación), plantea la omnipotencia paterna/patriarcal, el predominio de la razón sobre la imaginación, y legitima lo masculino como referente dejando a las mujeres en el vacío subjetivo.

- El padre edípico, al ser encargado de romper con la identificación primaria con la madre o con el narcisismo primario, se erige en referente de lo cultural y lo social. Lo que surge a la declinación del Edipo no es el reconocimiento de la diferencia, sino una identidad única-fálica, sin capacidad para vivir los límites y las diferencias.

- La centralidad en el Edipo, y en la etapa fálica, invisibiliza procesos intersubjetivos significativos inscritos en el reconocimiento mutuo, y que han sido nombrados por autoras como Irigaray, Benjamin, Chodorow, como son el entonamiento emocional, los estados de ánimo compartidos, la empatía como capacidad para percibir las necesidades y sentimientos del otro, en tanto que aparecen asociados a imágenes de lo femenino virtual.

- El psicoanálisis cultural, intersubjetivo, propuesto por estas feministas anteriormente mencionadas, reconoce en el espacio materno inicial, no una significación regresiva, sino una forma de constituir dominios personales alternativos a los fálicos, en los cuales se proyecta el deseo poder de los niños y niñas. Se trata de darle un nuevo sentido a la relación materna, incluyéndola en una nueva teoría sobre lo intersubjetivo que indaga en el rescate de la diferencia sexual y que está en contra de legitimar el deseo del falo, como núcleo de la feminidad y la masculinidad.

- Al implantarse en la psique de las personas esta relación polarizada de géneros, los hombres sólo van a sentirse iguales en presencia de otros hombres; frente a una mujer surgirá un sentimiento que no es de equivalencia sujeto/sujeto sino de deseo de objeto. Y la mujer, al no haber constituido su subjetividad en la diferencia, se sentirá reconocida solo en la mirada que el otro le da, en tanto objeto de deseo. Ahora, este objeto sólo merecerá un reconocimiento masculino en la medida en que personifique ideales inscritos en la cultura patriarcal mayoritaria, los cuales tienen que ver con mantener una postura deseable y, en cierta forma, inconquistable; fundamentalmente se trata de encarnar la feminidad blanca, convirtiéndose en una subjetividad deseada que solo existe en la mirada de un otro masculino que la sostiene y le confiere sentido. En este sentido, es claro que volver sobre lo materno/femenino no es una operación sentimental y de nostalgia, sino un ejercicio político hacia la constitución de figuraciones alternativas que visibilicen la diferencia.

La Política de la Localización implica entonces un despertar político que parte de una revisión crítica de la relación entre el yo y los otros. Es la escucha comprometida de la perspectiva del otro frente al yo, que permite la desterritorialización y des-identificación de lugares íntimos y seguros, ligados al género. Este proceso autorreflexivo involucra una revisitación o inmersión

en las raíces de la subjetivación, reconociendo que existen procesos diferentes y particulares para mujeres y hombres, como colectivos, y para cada hombre y cada mujer, como individualidades. En cada sujeto hay memorias exclusivas, y sólo el vivirlas nuevamente permite constituir la diferencia afirmativa y potencializadora.

Es por esto que se afirma que en la base de la política feminista está la comprensión de la sexualidad, como el escenario primario de las luchas de poder y de la imposición de los lugares simbólicos de sujeto. Se trata de volver sobre la sexualidad, no en clave de castración, encargada de organizar la sexualidad de cara al complejo de Edipo, o sea, a la sociedad patriarcal que invisibiliza la potencia femenina, sino como movimiento vital. Es volver al cuerpo sin órganos de Deleuze y no al cuerpo psicoanalítico, marcado simbólicamente hacia lo que es correcto o posible en sus apropiaciones orales, anales y fállicas.

La política localizada recoge también procesos afirmativos de mimesis, que permiten generar alianzas con las trayectorias subjetivas que viven en el inconsciente, para desde allí trazar líneas de fuga. La mimesis, a través de la reiteración, genera fascinación hacia actuaciones extrañas, de borde, mutantes y que producen deseo del otro. Es deseo del deseo del otro. En la base de la definición de mimesis o mimesis, referida a sistemas sociales, se encuentra el culto/imitación que hace una persona de los gestos, movimientos, maneras de hablar o de actuar, de otra, situación que se ve reforzada actualmente por el surgimiento de nuevas tecnologías que actúan como poderosas redes semióticas que proporcionan espacios que existen más allá de las estructuras patriarcales, y que hacen circular un femenino virtual que seduce desde la imagen.

4. La metamorfosis como camino a la subjetividad política

El objeto principal de la política feminista se orienta a las transformaciones del imaginario social constituido a partir de un magma de significaciones que constituyen las estructuras de dominación patriarcal. De tal manera que su desmantelamiento no puede darse en una gran revolución, sino en microcambios que se expanden en la repetición mimética y se fortalecen en la memoria que remueve lo sedimentado, generando metamorfosis. Este concepto adoptado por Braidotti, a partir de Bracha Lichtenberg (2006), está profundamente emparentado con el “devenir animal” deleuziano que desacraliza el concepto de Hombre y vida humana.

Este concepto “devenir animal” (Deleuze & Guattari, 1994), es parte del debate deleuziano con la tradición filosófica fenomenológica que inicia a principios del siglo XX distinciones categóricas entre el Hombre y sus otros, realizando una clara referencia al ser humano racional, poseedor de un alma inmortal, con capacidad para el éxtasis ontológico y la conciencia. Por su parte, en la perspectiva nomadológica anclada a una subjetividad encarnada y

heredera de la pasión nietzscheana, la conciencia no es signo de trascendencia, sino invasión del cuerpo y doblegamiento que lleva a una compulsiva necesidad de identidad individual inamovible.

En la obra de Heidegger, se presenta una clara tendencia a distanciarse del concepto del Hombre como animal racional, enfatizando en su alma inmortal o en su poder innato para la razón. Aunque establece el “estar en el mundo” como constitutivo de lo humano, niega la colectividad y la inclusión del otro, en tanto que al ubicarse en las filosofías clásicas de la conciencia, presenta una subjetividad soberana, autárquica y racional, fundamentada en un sujeto constituido a partir del conocimiento y la conciencia de sí. En esta misma dirección, la *epojé* fenomenológica presente en la obra de Husserl, reduce también la subjetividad a un ego trascendental encerrado en el espacio de una conciencia pura. Más adelante, en una segunda parte de su obra, este autor intenta resolver el tema de la intersubjetividad que surge a partir de esta perspectiva de un yo que se mueve en la conciencia pura, mediante la inclusión del alter ego, como lugar desde el cual se reconstruye la relación del yo trascendente con un yo mundanizado que toma en cuenta la existencia de los otros y el mundo objetivo.

Sin embargo, esta relación con la alteridad se constituye a partir de un proceso de conciencia, soportado en un ego, centro y columna de todo pensar y toda práctica material, de tal manera que aunque el ego quede marcado por el otro, por la exterioridad, su fortaleza se reflejará en el retorno hacia el sí mismo de su conciencia. Coherente con lo anterior, la pregunta que surge es si en la filosofía husserliana existe un lugar para lo extraño, para el otro (aunque se esboce una idea de intersubjetividad), o si, por el contrario, el ego pensante es la única fuente de validez. Durante la experiencia del ego trascendental, la vivencia del extraño queda en suspenso, puesto que la actitud trascendente implica recoger lo propio del ego y excluir lo extraño, avanzando en el terreno de la conciencia pura, donde no hay lugar para el otro cultural e interpersonal. Ahora, esta primera reducción trascendental implica una operación subsiguiente de explicitación del mundo objetivo y del mundo de lo extraño, donde el ego debe hacer una reconstrucción de lo reducido, dotando de sentido lo que anteriormente parecía extraño. Aparece entonces la reconstrucción del otro como comunidad de seres que coexisten unos con otros, que se corresponden, concuerdan y se perciben como análogos. Sin embargo, en esta interpretación el ego no recoge la otredad de lo extraño; se limita a percibirlo como análogo, asimilándolo a un alter ego. En esta dirección, lo extraño sólo tiene existencia en tanto análogo al ego.

Respecto de estos planteamientos fenomenológicos, Deleuze logra avanzar a través del excesivo intelectualismo de Husserl, para plantear una forma de pensamiento donde el otro no está invisibilizado por la razón humana que sólo ilumina lo que es análogo a sí misma; contrario a este planteamiento fenomenológico, Deleuze conceptualiza sobre los vínculos con la otredad, no desde la afinidad, sino desde lo extraño y lo monstruoso. Esta visión aparece

en una orilla contraria a las concepciones racionalistas de un Sujeto/Hombre que habita un cuerpo totalmente normalizado y funcional, enmarcado en un horizonte estético y moral fundado en una imagen de hombre blanco, ilustrado, heterosexual y europeo.

El giro de estas tendencias teóricas que interrogan la fenomenología y que están insertas en el Feminismo de la Diferencia Sexual, permite hacer una ruptura con la autorreferencialidad del sujeto racional y consciente y, además, sostiene que la relación con el otro, no es una relación enteramente de conocimiento; no es que el otro escape al saber, sino que es impenetrable desde lo cognoscitivo y sólo se comprende desde una experiencia que en últimas tiene un componente estético y ético. Igualmente se plantea en este pensamiento que la intersubjetividad no es un punto de partida plenamente conocido y estructurado por dos actores que poseen unos centros identitarios totalmente definidos y que se sitúan en posición de equivalencia; tampoco es un esquema de relación que concibe al otro como generalizado y anónimo. Es alteridad y territorialidad expresadas como devenires de la subjetividad—heterogénea e incierta— donde es posible configurar una relación con el otro.

Esta perspectiva ética —sentido último de la subjetividad— planteada desde el nomadismo, no responde a visiones cognitivistas, desde las cuales se constituyen normas sujetas a criterios de validez y a argumentaciones racionales, y tampoco están referidas a concepciones universalistas y formales, desde las cuales se ejerce una violencia ontológica en nombre de la verdad, que invisibiliza la alteridad de lo otro. Lo que se va aclarando aquí es precisamente el debate de Deleuze con posturas humanistas y fenomenológicas que plantean la trascendencia del sujeto, oponiendo a este concepto el de la inmanencia. La relación del sujeto con el otro se expresa no en las ideas o el existir abstracto, sino en la conexión a un territorio que el sujeto nunca posee o domina. El sujeto nómada —antimetafísico, encarnado y localizado— tiene una relación inmanente al territorio que se expresa en el “devenir animal” o forma de pensamiento político, que liga las teorías con prácticas de transformación y resistencia.

En esta dirección, va emergiendo un pensamiento político de la diferencia que surge de la deconstrucción del sujeto, no para desaparecerlo, sino para descentrarlo y desenmascararlo de su naturaleza axiomática e incontrovertible, que ha derivado en una exclusión de la diferencia. Se supera la tendencia excluyente de sujeto, fundada en lo que es diferente al yo racional, y se rescatan los aspectos positivos que hay en él, con lo cual se avanza hacia una concepción política que surge de la transformación del sujeto a partir de sus propios deseos. Este devenir subjetivo, anclado en la afectividad, implica salir de lo identitario y ubicarse en la desterritorialización, o sea, en el lugar de lo no dicho y lo no significado. La política aparece no solo en el lugar del poder negativo (opresión, marginalidad, exclusión) sino, además, situada en el cuerpo y en la mente. No hay oposición cuerpo/mente, sino unidad,

con lo cual se privilegia el momento prediscursivo de la política, ligado a la posibilidad, al anhelo, al deseo que se configura como huella ontológica, que aunque supera el pensar, siempre está inscrita en él (Braidotti, 2005). Se habla aquí no de un deseo como causa de un objeto perdido; es un deseo de “estado”, un deseo que lleva a una totalidad con sentido para el sujeto y que es anterior al pensamiento racional.

En este devenir animal, o planteamiento político corporizado, se recoge la “antimetáfora” referida a animales, que da cuenta no de la trascendencia inscrita en su representación (ser elevado como un águila, astuto como un gato, fiel como un perro) sino de su inmanencia. Este es el núcleo de la subjetividad política afectada por la metamorfosis: un cuerpo sin órganos librado de los códigos falocéntricos, o lugar desde el cual se promueven prácticas de desterritorialización y territorialización. El cuerpo inorgánico de Deleuze, o figura que sostiene el devenir animal, hace circular un nuevo imaginario de cuerpo que deconstruye funciones corporales —no solo las sexuales— y que acercándose a la idea de Foucault, logra desgajar el cuerpo del poder de las representaciones y significaciones falocéntricas que constituyen lo simbólico social.

El regocijo de los sentidos, asociados al devenir mujer/animal de Deleuze, rompe con el disciplinamiento del cuerpo y el imperio del falo, explicado —no transformado— por el psicoanálisis. El psicoanálisis, como se planteaba más atrás, no es una teoría crítica; es una concepción ideologizada, normalizadora, falocéntrica y heterosexual del sujeto deseante. Su teoría sexual muestra que cada órgano tiene una función (ojo/ver) y esta función “debe” responder a un objeto y un deseo adecuado y normal (libro/lectura). Cuando el órgano se pone al servicio de objetos y deseos “desviados” se habla de patologías. El cuerpo con órganos determinados social y simbólicamente, “sabe” qué objeto elegir, sobre qué deseo avanzar y tiene un manejo adecuado de las funciones de sus órganos.

El devenir animal se refiere a subjetividades constituidas como un campo de fuerzas de altísima intensidad, desde las cuales enganchan señales que generan una contramemoria que se resiste al sistema molar y al cierre de sentido. El caso de metamorfosis más claro para Deleuze, es el de los artistas que tienen la capacidad de politizar sus propias experiencias, de sumergirse en una confluencia espiritual que marca los límites de lo simbólico y que expresa una fuerza colectiva de devenires. El artista constituye su territorio, no mediante una operación intelectual, sino a través de sensibilidades vitales, hechas de colores, sonidos, espacios y tiempos que hacen emerger experiencias desconocidas. La literatura (autores como Kafka y Woolf tienen un lugar especial en el entendimiento del devenir animal) y los mitos de las diferentes culturas, traen casos de seres que tienen la capacidad de metamorfosearse en lobos y lobas, vampiros, monstruos, que hacen relación no a un sistema moral que lucha entre el bien (racional) y el mal (la bestia), sino que conecta con la expansión de una subjetividad que se asoma al vacío y a lo indecible.

El devenir animal está relacionado con lo planteado por Deleuze, sobre cuánto puede un cuerpo. Esto surge de una vida que es juzgada desde un plano de inmanencia (dentro de la experiencia de vida de cada sujeto) y no desde un plano de trascendencia (fuera de la experiencia de vida: el juicio de Dios, el juicio moral, la doctrina de un grupo político). No se define el cuerpo desde el lenguaje del ser, sino desde los afectos con los cuales es capaz de conectarse, es decir, con arreglo a su potencia, la cual se presenta como la práctica real de un individuo y no como el ideal de una sociedad.

El sentido de vida de un sujeto no está dado desde un plano de trascendencia, o sea, desde su categoría de Hombre Racional, sino que surge de lo particular, de sus encuentros, de los afectos con los que se conecta, de las nuevas percepciones que surgen a partir de los territorios por donde transita y que configuran su específico devenir y sus procesos de desterritorialización que dan cuenta, en última instancia, no de la categorización del bien y el mal general, sino de lo que conviene a ese cuerpo (lo bueno) y lo que no le conviene (lo malo). Lo que conviene, en el lenguaje de Deleuze, son siempre los afectos que amplían la vida y la potencia, por lo tanto, lo que le permite al sujeto borrarse, experimentar y hacer rizoma.

Este proceso de encuentro con lo extraño que lleva al sujeto a rozar el fondo y a enfrentar los límites, no coincide con un proceso ilustrado o con adquisición de ideas. Más bien se corresponde con lo ético y lo afectivo (como potencia) que coinciden en una acción corporal, orientada a establecer lo que es deseable y bueno para el sujeto; esta expansión del sujeto se refleja en interconexiones sostenibles que permiten la construcción de mundos posibles. El poder de un cuerpo se da, entonces, en la intensidad de los afectos y en la interconexión con otros desdibujados que tienen que ver con la mujer como “otra”, desposeída, excluida, abusada, y no con el humanoide híbrido que circula en la sociedad postindustrial.

5. Subjetividad política o la potencia de lo monstruoso

Concluyendo, se puede plantear que la política feminista de la diferencia sexual, tiene como punto de especificidad el agenciamiento o recuperación del deseo; el deseo de hablar, de pensar, de representar, se convierte en el principio fortalecedor de la acción política, en tanto que desear implica una postura afirmativa que potencia la capacidad de acción histórica de las mujeres.

El agenciamiento, definido como goce desde una posición de poder simbólico, convierte a la subjetividad en asunto político; las revoluciones culturales constituidas desde las subjetividades de las mujeres, se constituyen en el lugar de despliegue del devenir mujer y de posicionamiento colectivo y político. Ahora, este tema sobre las subjetividades agenciadas de mujeres, es precisamente lo que le da la especificidad a la política feminista de la diferencia sexual, la cual está interconectada a un imaginario de lo “monstruoso” que desestabiliza lo instituido y se representa en lo impensable.

Articulado a este discurso sobre el cultivo de lo monstruoso que visibiliza el virtual femenino potenciador, circulan otros discursos y figuras que aunque se transforman, lo hacen en un sentido restrictivo que no elimina la inequidad en la diferencia sexual, sino que la llevan a un nuevo comienzo. En este sentido, es importante dejar claro que la simple circulación de subjetividades que encarnan lo diferente o lo transformador en la cultura, no se constituye como devenires minoritarios, en tanto que en el devenir siempre se va a presentar una configuración bifronte: una cara restrictiva y otra potenciadora.

Se habla de figuración porque son precisamente estos iconos los que dan cuenta de las transformaciones históricas de las identidades de las mujeres (que no son necesariamente potenciadoras), constituyéndose en punto de partida para nuevas reflexiones de orden político, epistemológico y estético, en tanto que estas nuevas caras de lo femenino o figuraciones contemporáneas de mujer, articuladas al devenir mayoritario, se orientan a reafirmar cada vez más la inequidad y la vinculación de la mujer a la naturaleza.

El sueño deleuziano de un sujeto sin género que se expresa en un *fluir* de devenires y deseos múltiples, es cada vez más lejano; el imaginario social posmoderno, apoyado en el avance tecnológico, produce cada vez mayores distancias entre los sexos, apareciendo la mujer nuevamente como la gran perdedora. Amparado en las biotecnologías actuales, surge un cuerpo femenino —como construcción tecnocultural— que se constituye como el lugar natural de la procreación, ligando su destino a los hijos e hijas. A pesar de los avances de la alta tecnología y de cara a una política de la mimesis, es claro que estas posibilidades no se han materializado en conquistas de la imaginación humana y en creación de nuevas imágenes y representaciones de mujer; por el contrario, es preocupante la persistencia en los mismos estereotipos sexuales que conforman una identidad social de mujer expresada como carne/sexualizada/madre/éxito/rostro-blanco.

Hay una clara alianza entre la dimensión de lo morfológico y el ideal de Mujer/Otra, con lo cual se presenta un proceso de vampirización que le roba el cuerpo a la mujer real y le induce su deseo hacia la maternidad. Este fenómeno ha sido ampliamente discutido por Silvia Tubert (1991), quien lo considera como la expresión del poder patriarcal, frente al avance de otras alternativas de subjetivación de las mujeres, regresándolas a una reinscripción del cuerpo en lo natural, en su formato material/materno. El patriarcado es histórico, de tal manera que ya no se habla de un patriarcado coercitivo, sino de consentimiento que incita a través de la seducción, a optar por un modelo de mujer que se “realiza en la mística de la maternidad”. Se fomenta un ideal de mujer que puede vivir sola (la estabilidad de la pareja ya no es un imperativo social) en tanto que tiene los medios económicos para hacerlo, pero que debe cuidar y amar a unos hijos, como requisito de su “identidad de mujer”.

En esta dirección, se asiste actualmente a una proliferación de discursos sobre la maternidad, que se diferencian de la forma tradicional, en que no es una demanda que proviene del varón o del “patrilinaje”, sino de cada mujer,

como condición a su fuerza subjetiva. La maquinaria mediática se encarga de inducir este deseo en las mujeres, construyendo una representación de mujer ligada a la Madre, a los sentimientos amorosos y al retorno a casa. En el ámbito privado de la mujer divorciada o casada, aparecen cada vez más los problemas con los hijos e hijas y las culpas para aquellas que no logran una buena maternidad o un buen manejo del hogar. Mientras la mujer carga con la culpa y el desgaste emocional, el hombre puede pactar espacios de poder al interior del grupo de familia, y externamente.

El feminismo se enfrenta actualmente no con el surgimiento de la “nueva mujer”, sino con un nuevo imaginario de mujer, más sutil, legitimante de la sociedad patriarcal. Son las “feminidades blancas” (Braidotti, 2005) que trazan devenires mayoritarios referidos a identidades de género consolidadas e instituidas. Es la feminidad blanca que interpela desde las notas de farándula de los noticieros, desde los cuerpos de las reinas de belleza, desde la perfección exterior y anoréxica de las modelos que se convierten en referente estético de las mujeres de la época. También se puede hablar de una masculinidad blanca fabricada en los gimnasios, en el culto al cuerpo, a lo exterior, a las marcas, al dinero y el éxito.

Estas subjetividades blancas generan una relación de complicidad (que tiene elementos conscientes e inconscientes) en el mantenimiento de la estructura patriarcal, en tanto que extraen un poder de ella. Son subjetividades que extraen el poder de lo patriarcal (poder restrictivo) al encarnar lo blanco mayoritario. Lo blanco deja de ser un concepto étnico, para transformarse en el símbolo de poder de lo mayoritario, alimentado por la cultura mediática, los espectáculos, la biotecnología y las cirugías estéticas.

Este poderoso sujeto blanco de la mayoría está en todos los escenarios públicos y privados: en la política, en la educación, en la familia, en todas las clases sociales, transmitiendo desde allí un poder ligado a lo mayoritario y a una única forma de ser mujer. Ya es historia ese feminismo liberal que hablaba de una gran hermandad de mujeres que marchaban por los mismos ideales porque se sentían sometidas y subordinadas por los varones en sus derechos civiles y políticos; es evidente que las “guerras del sexo” que enfrentaban a hombres y mujeres, han dado paso a unas nuevas comprensiones ligadas al poder de lo mayoritario y a los márgenes o poder de lo minoritario, habitado por hombres y mujeres que desterritorializan el género atribuido.

En este sentido, cambia el campo de análisis y la óptica del feminismo, en tanto que recoge un concepto de diferencia que no enfrenta a mujeres y a hombres, sino que constituye la particular forma como cada mujer y cada hombre va zigzagueando a través de la potencia de su subjetividad, como deviene minoría o margen, en clara oposición al poderoso Género instituido. El feminismo, más que una gran hermandad de mujeres que actualizan un esquema de lucha de sexos, es un lugar político de experimentación que aparece en cualquier espacio donde la mujer exprese su subjetividad agenciada. La mujer feminista, “incluso con cualquier otro nombre” (Braidotti, 2004, p. 83), no

tiene sólo un compromiso deliberado con un conjunto de valores o de creencias políticas; actúa también en función de las pasiones éticas y del deseo que las sustenta. Esto muestra que incluso se puede tener una sospecha sobre aquellas mujeres que se denominan “feministas” y están religiosamente apegadas a ideas políticas que no comprometen su corporalidad y su experiencia vivida.

Lista de referencias

- Benjamin, J. (1996). *Los lazos del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2004). *Metamorfosis*. Madrid: Akal.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos Nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Irigarria, L. (1998). *Ser dos*. Paidós: Buenos Aires.
- Irigarria, L. (1978). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- Lichtenberg, E.B. (2006). *The matrixial borderspace*. Minnesota: University Minnesota Press.
- Tubert, S. (1991). *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.

Referencia

Claudia Luz Piedrahíta, “Subjetividad política en el feminismo de la diferencia sexual: deseo y poder”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales, Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde*, vol. 7, núm. 2, (especial) (julio-diciembre), 2009, pp. 1713-1729.
Se autoriza la reproducción del artículo, para fines no comerciales, citando la fuente y los créditos de los autores.
