

INTRODUCCIÓN

1. UNA EXTRAÑA DENTRO
2. (IN)DIFERENCIA SEXUAL
 - 2.1. CRÍTICA AL SUJETO UNIVERSAL-RACIONAL
 - 2.2 DESEO DE OTRA COSA
3. MATERIALISMO INCARDINADO Y FEMENINO VIRTUAL
4. EXPLORANDO LA SUBJETIVIDAD NÓMADA
 - 4.1 IRIGARAY: “MÍMESIS” Y MULTIPLICIDAD DE LO FEMENINO
 - 4.2. DELEUZE Y GUATTARI: UNA LECTURA DEL INCONSCIENTE
5. DEVENIR NÓMADAS CON CUERPO: “POLÍTICAS DE LA LOCALIZACIÓN” DE ADRIENNE RICH

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La subjetividad nómada significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el olvido y emprender el viaje independientemente del punto de destino; y, lo que es aun más importante, la subjetividad nómada se refiere al devenir.¹

Rosi Braidotti, filósofa y feminista contemporánea en la línea de la diferencia sexual, analiza la etapa de la postmodernidad como un momento histórico que se caracteriza por el cambio y la inestabilidad. Esta situación implica que ya no es tan importante pensar sobre los conceptos y la objetividad, sino que hay que dar cuenta de un nuevo sujeto no estrictamente racional y de una nueva forma de subjetividad.

Siguiendo a Luce Irigaray, denuncia el falogocentrismo vigente en la sociedad, por lo que la obra de Braidotti constituye un esfuerzo por pensar una nueva subjetividad capaz de convivir con las continuas transformaciones, desde la perspectiva de la diferencia sexual. Comparte con el enfoque postestructuralista la idea de que el sujeto, tal y como ha sido entendido tradicionalmente por el discurso filosófico, se encuentra en crisis, por lo que es necesario pensar por un lado, una nueva forma de subjetividad y, por otro, pensar el propio pensamiento a partir de figuraciones. Una figuración es una nueva imagen que nos permite concebir el sujeto de otra manera, se trata de una memoria de alternativas políticas, de subjetividades diversas y nuevos marcos de referencia para un sujeto-otro/a. Braidotti destaca la imagen del sujeto nómada como figuración a partir de la cual pensar la subjetividad emergente. Con esta finalidad, la autora elabora una particular apuesta, cuya inspiración remite a Gilles Deleuze: el feminismo nómada. Aunque no sólo retoma la idea de nomadismo, también el concepto de rizoma y deseo deleuzianos.

La autora conecta subjetividad nómada y subjetividad femenina en cuanto que ambas constituyen el principio del no-Uno: contemplan la multiplicidad, no se ajustan a una inscripción tradicional y son subjetividades fragmentadas, en construcción sobre intersecciones de diversos niveles de experiencia. Esta apuesta por una nueva subjetividad la abordará desde una inmanencia radical, esto significa pensar a través del cuerpo y no huyendo del mismo, lo que la conducirá a la defensa de un materialismo encarnado o inscrito.

¹ Braidotti, Rossi, “Feminismo y posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada”, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 66

1. “UNA EXTRAÑA DENTRO”: EL PENSAMIENTO NÓMADA

Sumerjámonos en el viaje nómada.

Braidotti sitúa el comienzo del debate filosófico trazando una cartografía que incluye un análisis del presente a partir de las lecturas genealógicas que marcan sus prácticas teóricas. En su análisis de la postmodernidad tardía, la autora encuentra problemática la forma de tratar la cuestión de la diferencia atravesada por relaciones de poder, a las cuales atiende por un lado, como un fenómeno social colectivo-externo y por tanto visible, analizable; por otro, desde una perspectiva individual-íntima también vinculada a la configuración de subjetividad. En este sentido, sigue a Foucault y su *Microfísica del poder*²; el novedoso y revolucionario análisis del poder que éste desarrolla implica una ruptura en la forma de entenderlo como un objeto-esencia negativo (*potestas*) para ubicarlo como una situación o posición, como una energía (*potentia*) que fluye entretejiendo las fuerzas internas y externas que nos atraviesan como sujetos. No es menos importante para su obra la lectura deleuziana de Spinoza, que subraya el aspecto afirmativo del poder, *potentia* o *conatus*, como un deseo alegre e inclinado hacia el placer. Braidotti tomará en consideración la aportación foucaultiana del poder como positivo, sin renunciar al aspecto coercitivo del mismo; es decir, la autora contempla las dos dimensiones. Con Foucault también comparte la crítica al humanismo filosófico y la materialidad corporal, aunque se distancia de él, igual que de Deleuze, en cuanto también se mueve dentro del marco de la indiferencia sexual³.

En cuanto a sus lecturas genealógicas, se trata de una filósofa que maneja una gran cantidad de autores y autoras, algo que enriquece mucho su obra y al mismo tiempo la hace compleja, ya que le permite utilizar muy variados conceptos filosóficos a la hora de elaborar sus argumentos. Podemos encontrar a Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Gayle Rubin, Claude Lévi-Strauss, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Toni Negri, Michel Foucault, François Chatelet, Luce Irigaray, Virginia Woolf, Georges Bataille, Donna Haraway, Judith Butler, Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Seyla Benhabib, Hélène Cixous, Jaques Derrida, Nancy Fraser, Julia Kristeva... por citar solamente unos pocos de los nombres que van apareciendo en sus exposiciones. Lo que es evidente, y ella misma admite como primordial, es la herencia de la tradición filosófica europea. En ella encontrará muchos puntos afines con el

² Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992

³ Cf. Braidotti, Rosi, “La ética de la diferencia sexual: el caso de Foucault e Irigaray” en *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000

postestructuralismo, corriente muy rica en cuanto a filosofías de la diferencia y con las cuales comparte las nociones de encarnación, inmanencia, diferencia sexual, rizoma, permanencia...; asimismo, el pensamiento de la diferencia sexual, y de un modo muy especial, la obra de Luce Irigaray es una de las más influyentes en su pensamiento. El trabajo de Braidotti constituye una original apuesta por un feminismo postestructuralista de la diferencia sexual, en el cual trata de conjugar estas dos corrientes, atendiendo a los aspectos que ambas consideran relevantes como es la cuestión de la sexualidad, la crítica al sujeto racional y la crítica a la dialéctica. Estos son algunos de los puntos en común que le permitirán argumentar que la nomadología, en cuanto enfatiza la necesidad de un cambio de los esquemas conceptuales, de una superación de la dialéctica mayoría-minoría o amo-esclavo y atiende con interés a la sexualidad, es compatible con las prácticas feministas de la diferencia sexual: e incluso algo más, pueden interrelacionarse creando un vínculo de refuerzo.

Poniendo en marcha el uso de las figuraciones, el sujeto nómada resulta estratégico para resistir al estilo convencional y asentado propio del pensamiento teórico, así como para cuestionar la filosofía institucionalizada como disciplina. Braidotti, para abordar el pensamiento de la diferencia tomará de Deleuze la idea de un sujeto nómada no unitario, política y éticamente comprometido con el rechazo de la Razón Occidental. Un sujeto nómada es un sujeto inacabado en el sentido de que no se puede llegar a “ser” nómada, sino procurar un continuo “devenir” nómada. Con esta idea tratará de dar fin al estatismo y trastocar la estructura unitaria del sujeto. Asimismo, Irigaray subraya la exclusión de lo femenino y denuncia el falogocentrismo del pensamiento occidental, apostando por la reconfiguración de un imaginario específicamente femenino⁴ que nos permita concebir representaciones teóricas del sujeto femenino no codificadas por el patriarcado. Es decir, se busca que las mujeres accedan a su propia imagen. El nomadismo será una cualidad indispensable para la nueva subjetividad que propone: no-unitaria, no-estrictamente racional y no-exclusivamente masculina. Según Braidotti, las propuestas de Irigaray y Deleuze confluyen en una visión positiva del sujeto en cuanto estructura afectiva, positiva y dinámica que la autora desarrollará. Esta visión pasa por hacer el esfuerzo de repensar el sujeto atravesado por las relaciones de poder, de saber y de deseo, con vistas a reinventarlo. He aquí un llamamiento a las “contracorrientes” de la filosofía occidental,

⁴ Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982 y *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978

corrientes antilogocéntricas o también llamadas contramemorias. Lo que François Chatelet⁵ denomina “tradición demoníaca”, y considera encarnada por primera vez en Nietzsche. Deleuze⁶ también insiste en el pensamiento nómada como táctica para resituar la filosofía al margen de la influencia de la metafísica, dicho pensamiento entraña un desafío al modelo racional imperante.

Una de las razones de peso por las que elegí a Braidotti como autora con la cual pensar una forma-otra de subjetividad y de estar en el mundo es la manera en la que apuesta por producir transformaciones, a saber, la crítica desde dentro. Se trata de una posición crítica con el discurso filosófico desde dentro de la filosofía y, por lo tanto entiendo que comprometida, pues se esfuerza por (re)pensar un marco teórico más amable e inclusivo que posibilite una pluralidad de prácticas y formas de vida más allá de las relaciones de poder. Inspirándome en ella, me sumo a esta forma de proceder, a la crítica desde dentro, que también siguen filósofas feministas como Luce Irigaray o Judith Butler para sus diferentes proyectos. Explicaré a grandes rasgos cómo la postura de éstas me ha inspirado para posicionarme. Me refiero, por un lado, a la discusión entre Butler y Wittig acerca de cómo quebrar la heterosexualidad como institución, y por otro la estrategia de Irigaray para articular un imaginario femenino a partir de aquello que precisamente ha sido constreñido por el patriarcado: la mimesis. En el primer caso, ambas comparten la crítica al sistema de organización socio-cultural estrictamente heterosexual, en el cual, la demarcación de los individuos en hombres y mujeres que desean mujeres y hombres respectivamente es algo constrictivo y artificial destinado a perpetuar la operatividad de dicho sistema organizativo. Sin embargo, sus propuestas para minar estas estructuras difieren del siguiente modo: Wittig propone el lesbianismo como una sexualidad resistente, pura, al margen de las relaciones de poder; se trata de una sexualidad privilegiada, liberadora, que cuenta con las condiciones óptimas para socavar el contrato heterosexual ya que la propia noción de “lesbiana” se construye al margen de las estructuras heterosexuales, para Wittig “lesbiana” es un concepto que se encuentra más allá de las categorías de sexo (hombre y mujer), la lesbiana *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente, ya que lo que tradicionalmente a marcado a una mujer como tal es una relación específica (de servidumbre) con un hombre⁷. Butler por su parte, sostiene que toda sexualidad, en cuanto se trata de un proceso cultural, está mediatizada, y en la línea de la concepción

⁵ En Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005, p.20

⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Piados, 2010

⁷ Cf. Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, EGALES, 2006, p. 43

foucaultiana positiva y creativa del poder, afirma que no hay nada que esté más allá del contexto socio-cultural y que pensar lo contrario es volver a establecer un pensamiento jerárquico. Se trata de reconocer las potencialidades de cada situación, siempre mediada, para ejecutar cambios.

Tal y como refleja el título del epígrafe, las palabras textuales y exactas que usa Braidotti son las de ser una “extraña dentro” (de la filosofía)⁸, aunque pueda parecer una redundancia quisiera explicar por qué habla la autora en estos términos. Se debe a que ella es una mujer dentro de la filosofía y, como mujer ha estado históricamente al margen de la misma, de la racionalidad, del discurso... Sin embargo, y subrayando la potencialidad que tiene situarse en esa frontera, decide trabajar en un cambio desde dentro. Asimismo, encuentro en la figura de la “extraña dentro” un potencial subversivo de la ficción del Yo como sujeto unitario y cerrado, del que hablaremos más adelante, por el que ya han apostado filósofas de la diferencia como Julia Kristeva con su idea de la “íntima extranjería” o “la abyección”⁹ o H. Cixous con la “pluralidad del yo”¹⁰.

Las autoras que han ido apareciendo a lo largo de este primer apartado, y de un modo especial Rosi Braidotti, tienen un peso fundamental en lo que, a día de hoy, son mis intereses teóricos y mi *praxis* de vida, por lo que mi trabajo constituye un esfuerzo por pensar, desde dentro de la filosofía y del feminismo de la diferencia sexual, un cambio en relación a la cuestión de la subjetividad atravesada por relaciones de poder. Se trata de una apuesta comprometida, pues creo profundamente en que hay otra forma de estar en el mundo, individual y colectivamente, y en el potencial de las herramientas que la crítica feminista nos proporciona. No quiero decir que me limite a ellas, pero reconozco su extraordinaria fuerza para pensar nuestro presente y explorar posibilidades aún algo desconocidas, así como la fuerza afirmativa que otorga a aquello que una tradición marcada por el patriarcado ha tildado de negativo y carente de potencial. Estos planteamientos aluden a un cambio desde dentro del propio sistema que no debemos desdeñar sin pensarlo con la seriedad que tiene. Siguiendo a Braidotti y su figuración del feminismo nómada, me gustaría apostar por un feminismo no fijo, ni categórico, ni cerrado, capaz de pensar a caballo entre los planteamientos de la diferencia y explorar las posibilidades de la teoría queer¹¹, entre el potencial que las

⁸ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis*, *op. cit.*, p. 21

⁹ Kristeva, Julia, *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis Ferdinand Céline*, México, Siglo XXI, 2004

¹⁰ Cixous, Hélène. *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 2001

¹¹ Braidotti mantiene un intercambio abierto de ideas con Judith Butler. Ver Braidotti, Rosi, “El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti”, *Feminismo, diferencia*

relaciones lesbianas ponen en juego y la apuesta por quebrar la propia institución heterosexual desde dentro con el fin de liberarla de relaciones de dominación, enfocándonos hacia un mundo común exento de relaciones de poder y opresión. Soy consciente de que en muchos puntos las ideas no encajan (incluso se contradicen) y que mi posición es, probablemente, no estar en ningún sitio; pero el nomadismo critica contundentemente el estatismo, y mi deseo no es de pertenencia a un feminismo, mi deseo es de feminismo en sí, de apertura de pensamiento y de libertad: de posibilitar la vida a las mujeres concretas, sean cuales sean sus prácticas sexuales. Y de crear un lugar común. Porque no creo en un orden que se fundamenta en la exclusión para asegurar su funcionamiento. Hacer feminismo es mi forma de plantarme y evitar que estas estructuras se reproduzcan, al menos no en mi nombre.

2. (IN)DIFERENCIA SEXUAL

- 2.1. CRÍTICA AL SUJETO UNIVERSAL-RACIONAL

El punto de partida compartido por todos los feminismos es la crítica al sujeto universal, sexualmente indiferenciado. El sujeto universal es, en realidad, masculino. En otras palabras, lo masculino opera como patrón en torno al cual definirse, siendo él el sujeto y ella la alteridad. De un modo más concreto, Braidotti ubica el sujeto universal en el “hombre-blanco-occidental-masculino-adulto-razonable-heterosexual-que vive en ciudades- y habla un idioma estándar”¹² el cual establece una relación de jerarquía con “lo Otro”, la mujer. Así, la cultura está construida en torno a un único modelo sexual cuyo referente simbólico es el falo, que acapara todo valor. Por lo que, Braidotti advierte que lo “Otro” marginal (las mujeres) tiene sentido en relación con un “centro” masculino. Esta forma de plantear la relación entre los sexos es propia del discurso psicoanalítico y heredera de la lógica de la dialéctica hegeliana de “lo Mismo”-“lo Otro”, que establece un marco de pensamiento idóneo para las relaciones de subordinación (amo-esclavo) e implanta la lógica binaria imperante. Correspondería al respecto articular una crítica a la dialéctica como reducción de “lo Otro” al yo, parafraseando a Irigaray: el poder del discurso filosófico radica en su capacidad de reducir a todo otro en la economía de lo Mismo, olvidando así la asimetría entre los sexos. Obviamente, no es que la diferencia sea un punto ciego para Hegel, sino que hace un uso estratégico de ella. Gestiona las diferencias al otorgarle un papel

sexual y subjetividad nómada, op. cit , pp. 69-106

¹² Braidotti, R., *Sujetos nómadas, op. cit.*, p. 94

fundamental al “Otro” en el proceso de erigirse sujeto, esto es, en la obtención de reconocimiento. El reconocimiento es un proceso violento que se alcanza mediante la negación de otra autoconciencia. Irigaray entiende que la primacía del hombre se ha logrado, siguiendo este proceso dialéctico, a partir de la negación y el sometimiento de las mujeres, dado que a la dimensión humana se llega, en el pensamiento de Hegel, a través de la lucha entre dos autoconciencias que quieren afirmarse; siendo el desenlace “(in)evitable” la victoria de una sobre otra ganando el *status* de amo o quedando sometido a éste como esclavo.

Debido a que la diferencia ha sido tradicionalmente pensada en un marco dialéctico, la historia europea de la filosofía es la historia de una constante exclusión y descalificación de lo “Otro”, conscientes de ello la ética y la política feminista busca eliminar las connotaciones negativas con las que carga. La necesidad de renunciar a la dialéctica en este sentido se evidencia en el momento que las diferencias ya no pueden seguir pensándose desde el punto de vista hegeliano puesto que “los otros” del humanismo clásico, a saber, mujeres, pueblos no occidentales, naturaleza... han sido “integrados” y se han convertido en objetos del discurso. Dicha integración entraña una homologación que perpetúa y produce una estructura jerárquica en la que las identidades de los individuos son clasificadas alrededor de un patrón concreto: el masculino-racional. En este punto Braidotti encuentra la siguiente paradoja: hay una tensión entre lo local y lo global, entendiendo lo local como lo primariamente identitario y lo global como una tendencia a la homologación. Lo que la autora muestra es que la diferencia se asimila de forma estratégica: las diferencias proliferan y se incluyen dentro del mercado y del ámbito del capitalismo, de tal modo, asistimos a una inflación y reificación de las diferencias, que sin llegar a ser aceptadas son convertidas en mercancías. La paradoja consiste en lo siguiente: las diferencias se contemplan en la medida en que son comercializadas pero no para ser integradas en términos no comercializables. El análisis de Braidotti subraya una relativa tendencia a la indiferenciación, donde consumo, igualdad y dominación van de la mano al servicio del sistema capitalista.

La crítica del sujeto universal masculino, es la crítica también del sujeto racional. Así, desde distintas perspectivas R. Braidotti, J. Kristeva, J. Derrida, H. Cixous o G. Deleuze, por citar unos pocos, coinciden en criticar la razón tradicional como algo excesivamente cerrado, y en señalar cómo ignorar las diferencias constitutivas de nuestra identidad desemboca en una trivialización del género humano, en una cultura

donde éstas no sólo carecen de importancia política sino que o bien causan malestar y rechazo, generando situaciones homófobas, sexistas, racistas...; o bien se gestionan consolidando la identidad mediante movimientos de apropiación.

- 2.2. DESEO DE OTRA COSA

Para pensar la condición de las mujeres en la historia y el lugar que han ocupado en la filosofía, es interesante volver sobre la teoría aristotélica y analizar la lógica sobre la que Aristóteles construye sus argumentaciones sobre los cuerpos y la reproducción. Así, podemos detectar en qué medida se reproduce dicha lógica en las posteriores conceptualizaciones en el discurso sobre la verdad de la sexualidad que detenta el psicoanálisis freudiano, con la pretensión de adquirir una visión que nos permita elaborar una crítica fundamentada acerca de la exclusión de lo femenino. Me interesa traer a Freud a escena, en la medida en la que atiende a la constitución la subjetividad sexualmente diferenciada, por ello repararé más adelante en la conformación de la sexualidad según el psicoanálisis. Me remito a dos casos concretos, Aristóteles y Freud, porque además, constituyen ejemplos paradigmáticos de la exclusión de lo femenino de forma explícita. Son dos ejemplos separados por más de dos mil años, con los que pretendo evidenciar que la negatividad de lo femenino es un hecho histórico incuestionable. Sin embargo, se aleja de mi interés hacer un análisis más exhaustivo de esta cuestión. Prefiero, siguiendo a Braidotti, centrarme en el proyecto afirmativo y creativo.

Giulia Sissa¹³ piensa ya esta relación apuntando hacia la aporía a la que llega Aristóteles al preguntarse si la diferencia sexual es una diferencia sustancial o accidental. Siguiendo el análisis de esta autora, el Estagirita no llega a responder “pues la antinomia masculino-femenino es demasiado importante para ser un “accidente”, pero no lo suficiente como para afectar a la sustancia”¹⁴. Si Aristóteles aceptase que lo masculino y lo femenino conforman dos sustancias diferentes estaría dando una entidad a la mujer que no se correspondería con la idea de fondo que sustenta su teoría, a saber, que lo femenino constituye una malformación de lo masculino. De este modo, la diferencia entre hombres y mujeres, que se identifican con forma y materia respectivamente, queda definida por el paradigma aristotélico siguiendo la lógica de lo

¹³ Sissa, G., “Los cuerpos sutiles” en Feher, M.; Naddaff, R. y Tazi, N. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte III*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 133-156

¹⁴ Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres. Vol.1. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 2000, p. 111

más y de lo menos, esto es, se toma como modelo lo masculino y se analiza en torno a este modelo lo femenino. En este sentido, Giulia Sissa señala que la conceptualización aristotélica de la diferencia sexual está articulada en torno a una lógica de la negatividad y la carencia, por la cual la mujer queda definida como una falta intrínseca por el simple hecho de no ser un hombre. En palabras de la autora:

Por un lado, alma, forma, movimiento; por otro lado, cuerpo, materia y pasividad. La problemática del género, el esfuerzo por identificar la diferencia sexual como variante cuantitativamente mensurable en el seno de un concepto de *genos* en el que reproducción y unicidad morfológica son compatibles, culmina en la introducción de dicotomías tales que en ellas lo femenino ocupa el lugar de lo negativo, de la alteración y de la falta o carencia.¹⁵

El privilegio que el paradigma aristotélico otorga a lo masculino quedó plasmado en el pensamiento occidental, sirvan como ejemplos la ciencia moderna que se erigió como modelo de conocimiento donde las mujeres quedaron excluidas o, posteriormente los análisis de Freud quien teoriza sobre la sexualidad manteniendo la lógica de la falta bajo el discurso y la ley del padre impidiendo a las mujeres hacer sus propias reivindicaciones. Y, ¿cómo podrían las mujeres hablar de su deseo si ellas no son en sí mismas? Si ellas son un no-hombre cuyo devenir sexual está determinado por la no-presencia del pene. Las mujeres no evolucionan sexualmente en torno al sexo femenino, Freud, como señala Irigaray, olvida que este bien podría tener su propia especificidad, en cambio, recordemos que para el padre del psicoanálisis la niña al principio es un varoncito y la castración para ella supone aceptar que carece de pene. La niña rechaza a la madre y al resto de mujeres al comprender que tampoco poseen el sexo valioso que les suponía; se dirige así hacia el padre con la finalidad de obtener lo que ninguna mujer tiene: el falo. Incluso la relación entre mujeres está regulada por la rivalidad de la posesión del sexo masculino, para las heterosexuales; y por una identificación con el hombre, para las mujeres homosexuales. El psicoanálisis freudiano no considera en ningún momento un modelo sexual femenino, la evolución sexual es falocéntrica tanto para los hombres como para las mujeres y el devenir mujer normal resulta más bien patológico al estar determinado por la envidia, los celos y la reivindicación del sexo masculino. Irigaray critica, en este sentido, la indiferencia sexual, esto es, la existencia de un solo sexo, el masculino; lo femenino es definido en

¹⁵ Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual” en *Ib.*, p. 122

torno al modelo de los hombres y no al revés. Esto significa que él es el sujeto y ella la alteridad. Al respecto Simone de Beauvoir ha afirmado: “la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideraciones de ser autónomo”¹⁶. De tal modo que subjetividad y alteridad se presentan en relación a una jerarquía, es decir, ser alteridad (ser mujer) es estar en una posición de subordinación. Para Freud no hay dos sexos que se puedan llegar a articular en la relación sexual ni en los procesos imaginarios y simbólicos que regulan un funcionamiento social y cultural sino que, en palabras de Irigaray:

“... lo femenino no tiene lugar (...) más que en el interior de modelos y de leyes promulgados por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos, sino uno sólo. Una sola práctica y representación de lo sexual. Con su historia, sus necesidades, sus reversos, sus faltas, su/sus negativos... cuyo soporte es el sexo femenino”¹⁷

Esto nos remite a lo que Irigaray denomina especula(riza)ción de lo femenino. Si nos detenemos sobre las palabras de la autora, encontramos que con ellas apunta a la idea de que lo femenino es, en la definición de Freud, el complemento necesario para que la sexualidad masculina funcione, es el plano proyectivo que garantiza la totalidad del sistema: la mujer opera como un espejo a través del cual el hombre dispone de “una auto-representación fálica sin posibilidad de falla alguna”¹⁸. Puesto que el modelo sexual tipo es el masculino, Freud no contempla otra posibilidad que el deseo de integrarse en ese modelo, siendo que, el deseo femenino consiste más bien en afirmarse como diferencia. Esta posibilidad, sin embargo, no es siquiera considerada por el psicoanálisis, puesto que, como advierte Irigaray, la no correspondencia del deseo femenino con la descripción-prescripción psicoanalítica implica la crisis de los cimientos sobre los que se construye la identidad masculina:

“(...) ¿podría la fobia del hombre –y concretamente la de Freud- hacia la extrañeza inquietante de ese nada que se vea, soportar que ella no experimente dicha “envidia”? Que ella tenga otros deseos, heterogéneos respecto a sus representaciones del deseo sexual. [...] “La envidia de pene” que se le imputa a la mujer consigue paliar la angustia del hombre, de Freud, [...] le protege contra lo que él llama miedo a la

¹⁶ Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 50

¹⁷ Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982, p. 85

¹⁸ *Ib.*, p. 68

castración. Pues si el deseo de ella solo puede significarse como “envidia de pene” está claro que él lo tiene. Y que lo que él tiene representa el único bien posible del comercio sexual”¹⁹

La diferencia sexual como práctica política pretende romper con la visión de la mujer como complementaria y especular del hombre para dar paso a sujetos complejos y multiestratificados que rompan la lógica binaria occidental y el racionalismo del sujeto. El feminismo actúa de dos maneras no contradictorias: por un lado, apuesta por situarse en un marco no hegeliano, donde la(s) identidad(es) y el reconocimiento no se afirman en una relación dialéctica; por otro, pone en cuestión el “centro ” o modelo masculino polemizando así también la propia inscripción de las mujeres en el sistema. Braidotti considera a las mujeres, como una multiplicidad en sí mismas, que no se ajustan a su inscripción tradicional, sino que están marcadas por un conjunto de diferentes inscripciones, fragmentadas, en construcción sobre intersecciones de diversos niveles de experiencia.

3. EL MATERIALISMO ENCARNADO Y EL FEMENINO VIRTUAL

En este apartado situaré la discusión sobre el materialismo tal y como Aránzazu Hernández la presenta²⁰. El pensamiento de la diferencia sexual conjuga como variable fundamental la noción de cuerpo sexuado tomando en consideración dos planteamientos: el primero, “todo lo que significa la diferencia sexual es la importancia fundamental del principio del no Uno en el origen del sujeto”; el segundo, “la diferencia sexual está escrita en el cuerpo de mil maneras diferentes”²¹. En este sentido, parte de la materia como lugar de origen constitutivo del sujeto que contiene, al mismo tiempo, el horizonte de lo femenino.

La forma en la que se concibe el cuerpo desde las teorías feministas marca una pauta, una divergencia entre dos formas de hacer y entender el feminismo. Braidotti señala a grandes rasgos dos corrientes del feminismo actual, y que difieren radicalmente en su forma de entender el cuerpo-materia, son: el feminismo postestructuralista de la diferencia sexual, dentro del que ella misma se sitúa, y el feminismo postestructuralista anglosajón. Las diversas interpretaciones que hacen de la materia afectan tanto a la estructura de la encarnación humana como a la noción de sexualidad y su papel en la

¹⁹ Irigaray, Luce, “Una “causa” más: la castración”, *Speculum. op. cit.*, p. 53

²⁰ Hernández Piñero, Aránzazu, “Cuerpo a cuerpo con Braidotti y Butler”, *Riff-raff*, 34, 2007, pp. 91-99,

²¹ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis, op. cit.*, p. 67

constitución de la subjetividad. Explicaré con algo más de detenimiento la concepción del cuerpo que baraja la diferencia sexual braidottiana, en la medida que es relevante para dibujar el perfil del sujeto nómada que buscamos. No obstante señalaré de una forma somera cuáles son los puntos sobre los que se apoya el feminismo postestructuralista anglosajón para mostrar cual es brecha que las separa. Estos puntos son: la deconstrucción de la noción de cuerpo-materia y redifinición performativa de la materialidad corporal, que es un efecto del poder del discurso. Esta idea de performatividad encuentra su máxima representación en la propuesta de Judith Butler²². En cambio, el planteamiento de la diferencia sexual sostiene que la materialidad corporal tiene que ver con la *mater/materia* encarnada. No hay que interpretar el cuerpo como una dimensión estrictamente naturalista, reconoce la formación social y discursiva de la materialidad encarnada ya que no entiende el cuerpo como algo estático, no es algo biológico, ni una creación socio-cultural; es un proceso, un devenir, que emerge a partir de la intersección de distintas fuerzas:

“(…) el cuerpo viene a ser una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de fuerzas, una superficie de intensidades, puros simulacros sin originales”²³

De tal forma, el cuerpo es una estructura multifuncional y compleja de la subjetividad que abarca un vasto elenco de niveles de experiencia. El cuerpo está mediado, atravesado; lo que es diferente a que sea “un mapa de inscripciones semióticas y de códigos impuestos por la cultura”²⁴, es decir, el cuerpo no es una entidad pasiva, una “tabula rasa” sobre la que grabar experiencias, sino que es una variable productora de subjetividad. En consecuencia, el sujeto protagonista del materialismo filosófico de Braidotti es un sujeto encarnado, no reductible a una categoría natural o biológica, que pone de manifiesto la estructura corporal de la subjetividad y de la sexualidad, de la “economía libidinal” del sujeto, aspecto especialmente señalado tanto por Deleuze como por Foucault e Irigaray, y del que Braidotti subrayará sus implicaciones para la práctica política y de la diferencia sexual.

²² Cf. Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, 2002.

²³ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis*, op. cit., p. 37

²⁴ Ib.

De toda esta cuestión, el aspecto que realmente me interesa subrayar es que este cuerpo material y sexuado femenino al que nos remitimos no tiene su reflejo en el orden simbólico. Por esta razón hay un llamamiento a que aquello que sea “lo femenino” se manifieste. La apuesta de Braidotti pone en juego la fuerza de “lo femenino” de Irigaray, algo que además considero que encaja con el feminismo de la diferencia sexual italiano, en el que participan filósofas como Carla Lonzi, Adriana Cavarero, Lia Cigarini, Luisa Muraro... A pesar de las divergencias que hay entre las feministas de la diferencia italianas, que ponen el énfasis en las prácticas de libertad, y las francesas, ambas comparten el dar valor a lo femenino para visibilizar aquello que sean las mujeres. Es una cuestión polémica dilucidar si esta versión del feminismo es o no esencialista y si es lícito que hablemos de algo específicamente femenino²⁵. Trato de sostener aquí que “lo femenino” en la diferencia sexual no es una entidad esencializada ni inmediatamente accesible, sino el efecto de un proyecto político y conceptual que consiste en trascender no en un plano metafísico, sino a través de la carne, la posición de sujeto tradicional. Para esclarecer cómo la filosofía de la diferencia sexual entiende la noción de “la mujer”, Braidotti dirá que se trata de una “esencia histórica”²⁶ a la cual no pertenecemos las mujeres como sujetos, término que resalta el carácter construido de “lo femenino” al margen de las mujeres:

“Si “esencia” significa la sedimentación histórica de productos discursivos multiestratificados, ese cúmulo de definiciones, exigencias y expectativas culturalmente codificadas sobre las mujeres, o sobre la identidad femenina -ese repertorio de ficciones reguladoras tatuadas en nuestras pieles-, entonces sería falso negar no sólo que esta esencia exista sino, también que es poderosamente operativa”²⁷

En este punto se manifiesta la necesidad de (re)apropiarnos del significante mujer antes de decidir si queremos o no renunciar a él. Considero que hablar de “lo femenino” no sea quizás lo más conveniente, ya que parece remitir a una sustancia estática, a la que hemos de resignarnos por naturaleza. La discrepancia es terminológica, no obstante apoyo el aparato conceptual al cual ésta remite, que constituye un ámbito teórico plural y rico. Por ello, me sumo a hablar, a partir de este momento, de “lo femenino virtual”²⁸ en lugar de “lo específicamente femenino” para

²⁵ Para una reconstrucción de este debate: cf. Braidotti, Rosi, *Metamorfosis, op. cit.*, pp. 25-86

²⁶ Cf. Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades, op. cit.*, p. 194

²⁷ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis, op. cit.*, p. 61

²⁸ *Ib.*, p. 39

remitir a ese “no todavía”, a ese otro de lo Otro²⁹ que encarnan las mujeres, que remite a un proceso inacabado, abierto y que quiere ser afirmado sin necesidad de cerrarse. En consecuencia, no podemos prescindir de la diferencia entre hombre y mujer: ignorar esta diferencia es en última instancia prescindir del sexo femenino.

La diferencia sexual busca la afirmación de “lo femenino virtual” al margen de la dialéctica rechazando las identidades esencialistas y la dialéctica de la negación como lógica constitutiva. Este pensamiento se construye sobre la afirmación radical del ser mujer, se trata de una afirmación que, sin embargo, se distancia de los procesos dialécticos de afirmación. Luisa Muraro, además, sembrará la desconfianza acerca de las consecuencias que podría tener apostar por un proceso de afirmación semejante:

“Si creyera en la dialéctica, podría también tomar seriamente en consideración el negar que “yo soy una mujer”, para alcanzar, mediante la antítesis, un pensamiento más rico y comprensivo de aquella que soy. Pero no creo en ella o, mejor, no me fio: temo que por este camino se llegue al feminismo sin mujeres.”³⁰

4. EXPLORANDO LA SUBJETIVIDAD NÓMADA

En el intento por pensar “lo femenino virtual” surgen, al menos, dos preguntas: la primera, planteada por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*³¹: ¿qué es una mujer?, es reformulada por Cixous en “La joven nacida”³² de una forma más interesante a mi juicio como ¿dónde está ella?, debido a que con este nuevo enfoque reorienta la cuestión hacia la posición, el lugar que ocupa en la ordenación de la cultura y en los sistemas filosóficos. Nos encamina hacia un proyecto mucho más fértil para el feminismo y el pensamiento de la diferencia: nos proporciona una manera-otra de plantear la pregunta por aquello que sean las mujeres; centra su atención en lo “situado” particular lejos de una pretensión universalista de enunciación. Y la segunda, ¿en qué queremos convertirnos? Así, lo que buscamos no es tanto “una” respuesta como el proceso de cuestionamiento que la pregunta abre y los cambios que la misma pueda ocasionar; dicho de otra manera, nos interesan, una vez identificada la oposición dual jerarquizada, tanto los mecanismos que puedan activarse para deconstruir el

²⁹ Me remito a la expresión que Braidotti toma de Irigaray, en un juego de lenguaje de la dialéctica hegeliana: la mujer es lo Otro de lo Mismo, ha de emerger la mujer como lo otro de lo Otro.

³⁰ Muraro, L., “El pensamiento de la experiencia”, *DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual*, 33, 2007, p. 41

³¹ De Beauvoir, Simone, *op. cit.*

³² Cixous, Hélène, “La joven nacida”, *Op. cit.*, p. 13

falogocentrismo, como la propia subjetividad entendida como proceso: la subjetividad nómada.

Atendiendo al primer interrogante en términos de Cixous, hay que localizar el lugar que ocupan las mujeres. La crítica feminista coincide en señalar cómo el marco de pensamiento y acción se ha apropiado de la mujer y la ha confinado a la situación de “segundo sexo” en la historia, de la cual participa como negación, o en el mejor de los casos como sostén de la identidad masculina, tal y como explica Irigaray. El proyecto político de la diferencia sexual reclama la legitimación de las mujeres, trata de romper con la institución de la feminidad y apartar a las mujeres de la categoría de “Otro” denostado; además, esta posición que ocupamos como “aquello menospreciado” opera configurando devaluaciones en todos los grados de las diferencias sociales. Así, la diferencia inferiorizada no es accidental, sino que resulta estructuralmente necesaria al orden social y el poder. Los sujetos empíricos viven, en consecuencia, una existencia afectada por la descalificación.

A los efectos de la deconstrucción del falogocentrismo repararé en tres posibilidades: en primer lugar, la propuesta de Irigaray atendiendo a las nociones de “mímesis” y “multiplicidad de lo femenino”; en segundo lugar, consideraré el cuestionamiento de la conexión entre conciencia y racionalidad en la línea de Deleuze y Guattari; y en tercer lugar, repararé en las “políticas de localización” una idea original de Adrienne Rich, a partir del cual Braidotti articulará su proyecto político.

4.1. IRIGARAY: MIMESIS Y EXCESO DE LO FEMENINO

Braidotti llama la atención sobre la “mímesis” de Irigaray como una forma de deconstrucción afirmativa no dialéctica: la mímesis apuesta por la articulación de un imaginario femenino a partir de aquello que ha sido reprimido y negado en las mujeres, con vistas a que, por esta vía, se (re)apropien de sí mismas de una forma no codificada por el patriarcado. En principio, puede resultar paradójica esta propuesta, pero lo cierto es que, bien mirado, asumir por voluntad propia y repetir reinterpretando lo que otros han codificado como una subordinación es transformarlo en afirmación, perturbando de este modo la lógica de la carencia o la falta, la lógica a partir de la cual el pensamiento occidental ha articulado las concepciones acerca de los cuerpos. Situar como punto de partida el cuerpo femenino, en tanto cuerpo censurado a lo largo de los siglos, pretende ser una forma no de tener una definición inamovible sobre qué es una mujer, sino de posibilitar la multiplicidad y exceso de lo femenino que rebasan las fronteras de la

racionalidad. En esta línea de argumentación, Irigaray sostiene que el deseo y la sexualidad femeninas tienen de su lado un exceso perturbador del falogocentrismo, porque la mujer, de alguna manera, tiene sexos por todo su cuerpo, “la geografía de su placer es mucho más diversificada, múltiple en sus diferencias, compleja, sutil, de lo que uno se imagina... en un imaginario demasiado centrado sobre lo mismo”³³. Profundizaré en lo que la autora ha llamado sexualidad plural. El imaginario femenino, ajeno a la posición de privilegio que la mirada tiene para la sexualidad de los hombres, se articula en relación a lo táctil, a la proximidad, a la fluidez... Hablando con palabras de Irigaray:

“[...] la prevalencia de la mirada y de la discriminación de la forma, de la individualización de la forma, es particularmente ajena al erotismo femenino. La mujer goza más del tacto que de la vista.”³⁴

Para la filósofa de la diferencia sexual, la auto-afectación es el modo en el que se da el deseo femenino, esto es, una suerte de autoerotismo y/o homosexualidad. Habla de autoerotismo en sentido de que la mujer se toca a sí misma sin necesidad de mediación, pues su sexo está formado por dos labios en contacto continuo. La homosexualidad, en este sentido, aparece como una expresión del deseo femenino:

“La mujer “se toca” todo el tiempo, sin que por otra parte se lo puedan prohibir, puesto que su sexo está formado por dos labios que se besan continuamente”³⁵

De este modo, dice Irigaray que la mujer no tiene un sexo, sino que al menos tiene dos, aunque no identificables en unidades, “incluso tiene todavía más. Su sexualidad, siempre por lo menos doble, es también plural”³⁶. Así, ella ya es dos que se afectan, pero sin ser divisible en unidades y sin que haya discriminación posible de aquello que se toca, puesto que eso otro que se toca también es ella. La mujer no es ni una ni dos y se resiste a toda definición adecuada que trate de cifrarla en unidades:

“-Nosotras- seríamos dos según sus cálculos. ¿Dos, realmente? ¿Esto no te hace reír? Un dos muy extraño. Sin embargo, no se trata de una. Sobre todo no se trata de una.

³³ Irigaray, Luce, *Ese sexo que no es uno*, op. cit., p. 27

³⁴ Ib., p. 25

³⁵ Ib., p. 24

³⁶ Ib., p. 27

Dejémosles el privilegio del *uno*. El privilegio, la dominación, el solipsismo del *uno* [...].
Y esta extraña distribución de sus parejas, en la que el otro es imagen del uno. Imagen
solamente. Acercarse al otro equivale entonces a la abstracción de su espejismo”³⁷

Al acoger la pluralidad en sí mismas, las mujeres seguirían siendo siempre varias pero protegidas de la disipación porque el otro ya está en ella de algún modo, pero tan próximo que la discriminación de identidad entre uno y otro resulta imposible. Esta multiplicidad y pluralidad del goce femenino no se comprende dentro de una lógica que es masculina.

4.2. DELEUZE Y GUATTARI. LECTURAS DEL INCONSCIENTE

Quisiera conectar esta multiplicidad característica de lo femenino que Irigaray señala con la subjetividad nómada. No para sostener aquí que los sujetos nómadas son exclusivamente mujeres, sino con el propósito de rescatar la idea de la pluralidad del yo remitiendo a diversas figuraciones, tal y como hace Braidotti, reconociendo el potencial que aquello que el patriarcado ha codificado como “lo femenino” tiene para la deconstrucción del sujeto moderno y por qué.

Podemos ver, atendiendo al inconsciente en la línea de Deleuze y Guattari, de qué manera se ha impuesto la conciencia racional como “una”. Braidotti añadirá la concepción del sujeto como un conjunto de partes fragmentadas que se mantienen unidas mediante el adhesivo simbólico, que es el apego al orden falocéntrico o su identificación con él. Quebrado ese orden, el sujeto deviene nómada. Es relevante ver cómo el psicoanálisis rompe el vínculo subjetividad-racionalidad que caracteriza al sujeto autocognoscente, dejando emerger entre ambos conceptos el afecto, el deseo y la imaginación como vectores que atraviesan la subjetividad. En la disolución de dicho vínculo interviene de una forma primordial la dimensión inconsciente porque quiebra la identidad cerrada y la visión unitaria del sujeto al redefinir continuamente los puntos sobre los que se construye. Esto implica una forma de subjetividad en continuo cambio, característica del sujeto nómada, que invierte los términos de la teoría psicoanalítica y libera al sujeto de la ansiedad provocada por las contradicciones y las idiosincrasias internas, repensándolo constituido precisamente por esas disonancias. Las fisuras del sujeto son, para el psicoanálisis, el alimento de las neurosis y la angustia; sin embargo, el sujeto es un haz de contradicciones y paradojas construidas históricamente, repensar

³⁷ Ib., pp. 198-199

este hecho a la luz del nomadismo puede eliminar el matiz trágico de la cuestión e incluso tornarlo algo positivo:

“Esta no coincidencia (del sujeto con su conciencia racional) no implica una caída libre en las profundidades de la anarquía, sólo marca una no coincidencia, es decir un *margen* de flujo, de inestabilidad, de contradicción, una elusividad irresoluble dentro del sujeto”³⁸

El pensamiento nómada se caracteriza por ejecutar un corte con la forma de representar la subjetividad, por lo que el recurso al inconsciente es provechoso en la medida en la que nos remite a esos espacios intermedios del sujeto y funciona como un momento de éxtasis que nos abre la puerta a la desidentificación con la institución social y simbólica de la feminidad. Es decir, en esos momentos intermedios, se produce una suerte de desconexión con la interiorización que hemos hecho de las normas sociales y culturales, a pesar de que Braidotti prefiere no hablar en estos términos por remitir a una realidad “demasiado dualista en la forma en la que separa al yo de la sociedad, el “dentro” del afuera del sujeto”³⁹. Distanciándose de esta idea dualista, la autora sostiene que los flujos de devenir provocan un cambio en los sujetos, los transforma en entidades transversales que se conectan entre sí atendiendo a inclinaciones comunes.

De este modo, Braidotti defiende que es necesaria una identidad, pero alejándose de la concepción tradicional donde la identidad implica que el sujeto coincide con su propia conciencia; en cambio, su propuesta de la subjetividad nómada constituye un espacio donde la identidad interactúa de una forma dinámica con el deseo y la voluntad. Ese espacio de apertura, creación y relación del sujeto consigo mismo (entendiendo siempre el sí mismo anclado a la materia viva), introduce a cada quien en un proceso inacabado de ser, la subjetividad se define en términos de procesos de devenir. Este aspecto lo explicaré a continuación de una forma más detallada.

5. DEVENIR NÓMADAS CON CUERPO: “POLÍTICAS DE LA LOCALIZACIÓN” DE ADRIENNE RICH

Así, llegamos a la segunda pregunta que planteaba en el epígrafe anterior y nos sumergimos en la cuestión del “llegar a ser”. Para Braidotti aquello en lo que queremos convertirnos empieza por devenir nómada. El devenir es el proceso por el cual podemos

³⁸ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis*, op. cit., p. 66

³⁹ *Ib.*, p. 60

pensarnos fuera del esquema dualista y nos constituimos como sujetos-nómadas, sujetos inacabados, fuera de un esquema de relaciones de poder. Devenir-nómada consiste en ejecutar un cambio en la forma que tenemos de entender y vivir el “yo” para comprenderlo como un proceso, un proceso abierto y colectivo, pues en ningún caso se trata de una apuesta por el individualismo. Para devenir-nómada es imprescindible desarticular el marco de los dualismos antagónicos entre mayoría y minoría, así como suscitar una pasión y un deseo afirmativos por los flujos transformadores que desestabilizan todas las identidades:

“Devenir nómada significa que uno o una aprende a reinventarse y que desea su yo entendido como proceso de transformación. Tiene que ver con el deseo del cambio y de los flujos, así como el dinamismo de los múltiples deseos”⁴⁰

Pensarnos fuera del modelo dualista implica redistribuir las relaciones de poder entre los antiguos dos polos manteniendo abierto el proceso de devenir: no se trata en ningún caso de invertir los papeles de la dialéctica, la propuesta va más allá de la lógica de la reversibilidad, no se trata de integrarnos en el anterior modelo como mujeres fálicas. Braidotti caracteriza al sujeto feminista nómada en términos de Deleuze, esto es, como un proceso activo de devenir, “como un complejo proceso múltiple de transformación, un flujo de múltiples devenires, el juego de la complejidad o el principio de lo no Uno”⁴¹; cuestión a la que, siguiendo la línea del materialismo encarnado, añade la condición sexuada como horizonte, como punto de partida.

Braidotti recurre a Adrienne Rich para situar el comienzo del devenir como un poner en juego las “políticas de localización”⁴². Expondré someramente en qué consiste una localización: se trata de una posición espacio-temporal que se comparte, se ocupa y se construye colectivamente, de una forma tan familiar que no se repara en ella. La “política de las localizaciones” conlleva una toma de conciencia del mapa de relaciones de poder que nos atraviesan constituyéndonos, y que precisamente por formar parte de nosotras y nosotros pasa casi inadvertida. Dicho de otro modo, hacerse cargo de nuestras localizaciones entraña un despertar político⁴³. Por ello, Braidotti concibe el sujeto de manera posicional, ubicando la situación más importante en el cuerpo,

⁴⁰ *Ib.*, p. 109

⁴¹ Braidotti, Rosi, *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 202

⁴² Rosi Braidotti toma el término “política de la localización” de la escritora feminista estadounidense Adrienne Rich: cf. Rich, Adrienne, “Apuntes para una política de la posición (1984)”, *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001, pp. 205-222. (Orig. 1986).

⁴³ Cf. Braidotti, Rosi, *Metamorfosis*, *op. cit.*, pp. 26-27

permitiéndonos transformar aquello que es considerado débil, maleable o con un valor meramente especular, en un lugar de resistencia. En cuanto remite a la condición sexuada como punto de partida, es relevante atender a la puntualización de Teresa de Lauretis⁴⁴ que subraya la importancia de tener en cuenta la diferencia entre la mujer, entendida como representación e institución, y las mujeres de la vida real, entendida como experiencia y como agentes del cambio. En esta apuesta política de la filósofa norteamericana encuentro una cierta similitud con el “partir de sí”, un hallazgo de la política de mujeres y del pensamiento italiano de la diferencia sexual. Aunque Braidotti no establece el vínculo directamente, tal y como yo la entiendo la iniciativa sigue la misma línea. La pregunta que suscita inmediatamente la propuesta italiana sería ¿cuál es el “sí” del “partir de sí”?; en respuesta a ello Diana Sartori apunta a una no preexistencia de la identidad a la acción, sino que sería la acción la que permitiría mantener una identidad inacabada⁴⁵.

La estrategia de esa acción sería, volviendo a Braidotti y las políticas de la localización, el hecho de que cada quien, al tomar la palabra o ejercer una acción, acoge para sí la potencia política que cada categoría posee; es decir, emprende la acción como cristiana o cristiano, como negro o negra... asume una identidad (aunque no de forma definitiva ni cerrada, sino como ha sido expuesta en el apartado anterior) que le permite orientarse hacia la emancipación. De esta forma, la política de las localizaciones permite a las mujeres situarse en las contradicciones constitutivas propias de su posición simbólica y social. Una vez situadas estamos en condiciones de activar dichas contradicciones para desestabilizar desde dentro el sistema simbólico y las relaciones de poder asimétricas.

Braidotti considera el proceso de devenir como una forma más de salida del orden falocéntrico, sin embargo, añade a la idea de Deleuze que llegar a ser sujeto nómada requiere de procesos sexualmente diferenciados de devenir. Según su posición de partida original, mayoría o minoría, el proceso seguirá líneas distintas. Para quienes son mayoría el devenir consiste en desocupar su posición central mediante un proceso de devenir a través de la minoría, por eso para Deleuze, devenir-mujer es el primer movimiento de desterritorialización del sujeto de dominación. Sin embargo, el filósofo francés hace un uso instrumental de lo femenino en su teoría, considera que el sujeto

⁴⁴ En Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades*, op. cit., p. 193

⁴⁵ Sartori, Diana, “Nessuno è l'autore della propria storia”, en Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Nápoles, Liguori, 1996, citada en Hernández Piñero, Aránzazu, *Amar la fluidez: teoría feminista y subjetividad lesbiana*, Pamplona, Eclipsados, 2009, p. 23

mujer debe disolverse dentro de procesos transformadores que permitirían un devenir postgenérico. La mujer molecular o nómada es considerada en tanto en cuanto proceso de devenir:

“Devenir mujer no es imitar esa entidad o incluso transformarse en ella... No consiste en emular o asumir la forma femenina sino en emitir partículas que entren en relación de movimiento y reposo o en la zona de proximidad, de una microfemineidad; en otras palabras, que reproduzca en nosotros una mujer molecular, que creen la mujer molecular”⁴⁶

Para las minorías el proceso de devenir también es necesario, desde el momento en el que son minorías por ser “lo Otro de lo Mismo” y han de desocupar ese lugar. Sin embargo (y esta es la crítica que Braidotti hace al devenir-mujer deleuziano), su proceso de devenir pasa por una previa “política de la identidad” porque ni podemos desprendernos de lo que nunca hemos tenido, ni se puede disponer de manera nómada de una posición de sujeto en la que nunca hemos estado. Deleuze, al hablar de diluir la identidad sexual, presupone una simetría entre los sexos, olvidando que la identidad sexual femenina ha sido precisamente disuelta en la historia, hasta el punto de ser invisible. Y no sólo eso, Braidotti, de una manera muy perspicaz, sospecha que no es casualidad que el momento histórico en el que las mujeres empiezan a tener la capacidad de afirmarse como sujetos, nazca una tendencia a la deconstrucción del sujeto. Me permito, para concluir, citar un párrafo largo de la autora, pues considero que la claridad, el contenido y la lucidez de sus palabras lo merecen:

“Me parece que las discusiones contemporáneas sobre la muerte del sujeto del conocimiento, la dispersión, la multiplicidad, etc. provocan el efecto inmediato de encubrir y socavar los intentos que realizan las mujeres para buscar una voz teórica propia. Descartar la noción de sujeto en el histórico momento en el que las mujeres empiezan a tener acceso a él, mientras se propugna al mismo tiempo el “devenir mujer” del propio discurso filosófico, puede, cuanto menos, describirse como paradójico [...] La verdad del asunto es: no se puede de-sexualizar una sexualidad que no se ha tenido nunca. Para llegar a deconstruir el sujeto, se debe primero haber ganado el derecho a hablar por sí misma. Antes de que puedan subvertir los signos, las mujeres deben aprender a usarlos. Para desmitificar el metadiscurso, hay que tener antes acceso a un puesto de enunciación”⁴⁷

⁴⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002, citado en Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, op. cit., p. 164

⁴⁷ Oliva Portolés, Asunción, “Capítulo IV. Debates sobre el sujeto en el feminismo filosófico”, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*, Madrid, Editorial Complutense, 2009, p. 327

En suma, lo que trato de sostener aquí es la importancia del reconocimiento de la diferencia sexual para hablar de libertad de pensamiento y libertad femenina. Sin olvidar y respetando, claro está, la diversidad entre las propias mujeres, que como sujetos nómadas no constituyen una única conciencia, ni entre ellas, ni ellas en sí mismas. La identificación con “lo femenino virtual” no ha de entenderse como una transmutación de valores al estilo de Nietzsche, su pretensión es, en cambio, funcionar simplemente como punto de anclaje contingente compartido en un proyecto común. Nunca debe entenderse como una significación estricta y generalizada, sino como motor del cambio en un proceso que no busca cerrarse, ni aferrarse a unos parámetros determinados. Se complace de ser un proyecto siempre inacabado.

Sigamos navegando por el devenir nómada.

CONCLUSIONES

Braidotti aprovecha los cambios, la mezcla y de crisis que caracterizan la contemporaneidad para poner en cuestión la vigencia de la concepción racionalista del sujeto. Vivimos tiempos de hibridación, donde es sumamente importante y una condición adaptativa mantener abierta la práctica de la subjetividad. No ha lugar para hablar más de un sujeto unitario, sino más bien hay que pensar en un sujeto que vive en devenir, que no se adscribe a normas o roles de forma estática, ya que sería una imposibilidad pretender identificarse con determinados modelos de manera definitiva, al tratarse de un sujeto que acoge en sí mismo la contradicción. Resulta un imperativo epistemológico y político del pensamiento crítico actual pensar un nuevo tipo de sujeto constituido por diferencias internas, de una forma simultánea pero heterogénea; el sujeto emergente de esta coyuntura aparece en la obra de Braidotti como un sujeto nómada, un individuo multiestratificado, sexuado también en femenino y cuya diferencia constitutiva excede las barreras de la lógica de lo Mismo, de lo Uno.

De este modo, la figuración del nómada constituye una forma de intervención en el debate entre el feminismo, la crisis postmoderna de valores y las representaciones de sujeto, donde las raíces corporales de la subjetividad son el punto de partida. Esta situación de crisis del sujeto tradicional y la apuesta por una nueva subjetividad, entendida como proceso y multiplicidad, constituyen unas circunstancias óptimas para que las mujeres salgan del estado de subyugación histórica y se afirmen como sujetos en la línea del nomadismo. Para escapar de ese estado de dominación, dice Braidotti, es necesario abandonar el marco único en torno al cual definimos: el fallogocentrismo, identificar puntos de salida del orden patriarcal y devenir-nómadas. El proceso de devenir no es algo que sólo hayan de llevar a cabo las mujeres, es tarea de todos los sujetos adoptar la condición nómada y renunciar tanto al imaginario social sexualmente indiferenciado como al simbólico único-masculino, para compartir y participar en el mundo en pie de igualdad y sin sometimiento. O dicho de otro modo, para estar en el mundo de una forma-otra a partir del reconocimiento de las diferencias y sin que ello implique estar supeditadas ni supeditados a ningún modelo.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008
- Braidotti, Rosi,
- *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004
 - *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000
 - *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005
 - *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa, 2009
- Cixous, Hélène. *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 2001
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix,
- *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2010
 - *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002
- Femenías, María Luisa y Ruiz, María de los Ángeles, “Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada”, *Revista de Historia*, Argentina, Vol. 1, nº 3, 2004. Consultado en [www. http://redalyc.uaemex.mx/pdf/638/63810305.pdf](http://redalyc.uaemex.mx/pdf/638/63810305.pdf), fecha: 21/05/2012
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992
- Hernández Piñero, Aránzazu,
- “Cuerpo a cuerpo con Braidotti y Butler”, *Riff-raff*, 34, 2007, pp. 91-99
 - *Amar la fluidez: teoría feminista y subjetividad lesbiana*, Pamplona, Eclipsados, 2009
- Irigaray, Luce,
- *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982
 - *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978
- Kristeva, Julia, Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis Ferdinand Céline, México, Siglo XXI
- Muraro, L., “El pensamiento de la experiencia”, *DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual*, 33, 2007
- Oliva Portolés, Asunción, “Capítulo IV. Debates sobre el sujeto en el feminismo filosófico”, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*, Madrid, Editorial Complutense, 2009, pp. 318-335
- Rich, Adrienne, “Apuntes para una política de la posición (1984)”, *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001, pp. 205-222
- Sissa, G.,
- “Los cuerpos sutiles” en Feher, M.; Naddaff, R. y Tazi, N. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte III*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 133-156
 - Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres. Vol.1. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 2000
- Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, EGALES, 2006