

¿Hacia un nuevo materialismo?

Verónica GAGO*

Universidad de Buenos Aires – CONICET – (Argentina)

RESUMEN: ¿Hay un nuevo materialismo? ¿De cuerpos que se rehacen y desmontan sucesivamente, de una historia de raíces también corpóreas, que debe inventar una gramática sexuada para narrarse? Nos proponemos rastrear un hilo común en ciertas posiciones feministas que intentan fundar un nuevo materialismo, redefinir a qué se le llama materia y, por tanto, ubicar el papel del lenguaje, los afectos y el pensamiento – esas materias inmatrimales – en una nueva perspectiva, más allá de las normas del género.

Volver a la materia: leída desde el feminismo esta idea tiene varias capas que aquí nos interesa desentrañar del siguiente modo: (1) problematizar, desde Braidotti, la relación entre devenir y diferencia sexual; (2) a partir de analizar la concepción de Butler como una teoría que deconstruye la posibilidad de un universalismo del sujeto mujeres, intentaremos puntualizar la relación entre el fin del universalismo (y toda su política representativa) y la deconstrucción del sexo/género; (3) señalar una cierta aporía o desfasaje que tanto Braidotti como Butler subrayan entre estos desarrollos teóricos pos-identitarios y la práctica política. Caracterizaremos el dilema como una cierta disyunción entre lo conceptual y lo político.

PALABRAS CLAVE: materialismo, feminismo, universalismo, diferencia, práctica política.

ABSTRACT: Is there a new materialism? Of bodies that remake and dismantle themselves successively, from a history of roots that are themselves bodily, that must create a sexual grammar to narrate itself? We propose to search for a common thread between some feminist positions that attempt to found a new materialism and redefine what matter means, and therefore locate the role of language, affects and thought – those immaterial materials– in a new perspective, beyond gender roles and norms.

Come back to matter: read from feminism, this idea has multiple layers, that we propose to unravel in this way: 1) to problematize, from Braidotti, the link between becoming and sexual difference; 2) departing from the conception of Butler's as a theory that deconstructs the possibility of the universal subject women (and all its representative politics) and the deconstruction of sex/gender; 3) to point out a certain aporia or gap that both Braidotti and Butler underline between those development of

* E-mail: veronicagago@hotmail.com

post-identitarian theoretical approaches and political practice. We characterize that dilemma as a certain disjunction between the political and the conceptual.

KEYWORDS: materialism, feminism, universalism, difference, political practice.

¿Hay un nuevo *materialismo*? ¿De cuerpos que se rehacen y desmontan sucesivamente, de una historia de raíces también corpóreas, que debe inventar una gramática sexuada para narrarse? Nos interesa rastrear un hilo común en ciertas posiciones feministas a partir de la preocupación por fundar un nuevo materialismo, redefinir a qué se le llama materia y, por tanto, ubicar el papel del lenguaje, los afectos y el pensamiento –esas materias inmateriales– en una nueva perspectiva, más allá de las normas del género.

Volver a la materia: leída desde el feminismo esta idea tiene varias *capas* y da lugar a un mapa complejo del debate teórico que aquí nos interesa desentrañar del siguiente modo: Por un lado, (1) ahondar en la categoría de *devenir-mujer* (Deleuze-Guattari) en relación al modo en que la discute Braidotti – quien se apoya en Luce Irigaray – y su perspectiva del *nomadismo* para problematizar la relación entre devenir y diferencia sexual. En segundo lugar (2), analizaremos la concepción de Butler –a partir de su *genealogía feminista* de la categoría de mujeres– como una teoría que deconstruye la posibilidad de un *universalismo* del sujeto mujeres. Intentaremos puntualizar la relación entre el fin del universalismo (y toda su política representativa) y la deconstrucción del sexo/género. Finalmente, (3) como tercer bloque de problemas, que lo insertaremos en cada uno de los anteriores, quisiéramos marcar una cierta aporía o desfase que tanto Braidotti como Butler subrayan entre estos desarrollos teóricos pos-identitarios y la práctica política. Caracterizaremos el dilema como una cierta *disyunción* entre lo conceptual y lo político. En el caso de Braidotti, lo trataremos a partir de una tensión entre la idea de escribir-pensar-reivindicar una *sexualidad femenina* y la frontera en la cual la categoría misma de sexualidad se vuelve una codificada distribución de lugares. En el caso de Butler la tensión la ubicaremos en la categoría de *universalidad*: teóricamente rechazada y, al mismo tiempo, prácticamente considerada en su “uso estratégico” para cierto activismo.

Devenir-mujer y diferencia sexual

La feminista italiana Rosi Braidotti a través de la noción de “materialismo encantado” reúne dos perspectivas que le interesan: la de Gilles Deleuze (y su idea de “devenir mujer”) y la de Luce Irigaray (y su idea de “trascendental empírico”), ambas tomadas como declaraciones de guerra contra los postulados lacanianos. Con la fórmula del materialismo encantado, Braidotti expone los elementos que unidos parecerían aporéticos, justamente para demostrar la falsedad de un binarismo que los distancia o los vuelva excluyentes. Postula así

un materialismo que se aleja de las concepciones marxistas clásicas e incluye la afectividad como materia del proceso de pensamiento, rompiendo la división tradicional entre un 'idealismo' pensante (universal y abstracto) y un 'materialismo' despojado de conceptos y afectos. Sinteticemos las dos preguntas conceptuales sobre las cuales construye la feminista italiana su pensamiento.

Por un lado: ¿Qué significa una forma femenina de la trascendencia empírica (que anima la relación íntima de lo femenino con lo divino) que se sustenta en una "inmanencia radical"? Esta es la pregunta que Braidotti retoma de Irigaray para explorar la materialidad incorpórea y la corporeidad inmaterial que da lugar a un nuevo tipo de materialismo, capaz de hacer de la materia originaria de lo materno una sensibilidad e imaginación primera que se proyecta al mundo.

De Deleuze convoca otra interrogación: ¿cuál es el momento pre-discursivo del pensamiento?

El estilo rizomático de Deleuze pone en primer plano las bases afectivas del proceso del pensamiento. Es como si más allá/detrás del contenido proposicional de una idea hubiera otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad, el deseo o la afirmación que transmite la idea y, en última instancia, gobierna su valor de verdad.

Así, la relación instrumental que el capitalismo dispone con las raíces afectivo-materiales del sujeto es combatida por Deleuze desde un "erotismo del pensar".

Al interior de esta afinidad político-epistemológica, se plantea sin embargo un debate: específicamente en relación a la categoría trabajada por Deleuze y Guattari de *devenir-mujer*. Propongo sintetizarlo en las siguientes preguntas-ejes, cada una puerta de entrada a cuestiones políticas fundamentales:

a) ¿Tiene validez disolver la diferencia sexual hacia una teoría del devenir impersonal-maquínico? ¿Son ambas cuestiones incompatibles?

Para Braidotti la diferencia sexual es lo que sustenta una *política de la localización* y, por tanto, visibiliza la *asimetría* entre los sexos. De allí que reivindica que la diferencia sexual se ubique en el centro del debate de la filosofía posestructuralista. La noción de *devenir* es planteada por Deleuze-Guattari como un *continuum* de indiferenciación que los autores denominan "involución": "El devenir es involutivo, la "involución" es creadora. Regresar es ir hacia el menos diferenciado". Podemos detectar aquí un primer punto problemático: ¿cómo se relaciona la categoría de indiferenciación propuesta por los autores con la de diferencia sexual?

Para Braidotti, los filósofos franceses, disuelven el sujeto en un flujo de deseo sin negatividad, con las siguientes consecuencias: a) no le reconocen ninguna prioridad a la diferencia sexual y atribuyen los mismos gestos psíquicos y políticos a hombres y mujeres por igual; b) quedan atrapados en una ambivalencia sobre la diferencia sexual dentro del proyecto del devenir mujer que es uno de los devenires posibles y el único por el cual todos los devenires deben pasar (según Deleuze-Guattari).

La reinención de un “materialismo corporal” que se propone Braidotti junto a las “feministas de la subjetividad”, pone el énfasis en la estructura corporizada, sexualmente diferenciada, del sujeto hablante. Y su proyecto nómada –su fuerza como ficción política– es justamente la de encarnar una interpretación *situada* de esa subjetividad¹. Sin embargo, Deleuze-Guattari, bajo la idea de involución, desubjetivan el proceso de devenir como relación transversal entre heterogeneidades puras. En esa indiferenciación, la idea misma de diferencia sexual se deshace. ¿Por qué?

1. Porque la diferencia sexual, para Deleuze-Guattari, funciona a un nivel molar mientras que el devenir se despliega a un nivel molecular. El primero funciona produciendo “filiaciones”, el segundo “transversalizaciones”².

2. Porque la postulación de un devenir-mujer como momento de pasaje de todo devenir refiere a una generalización de esa política molecular. Esto no implica un desconocimiento de lo corpóreo pero sí su progresivo devenir *indiscernible* en tanto disolución de todo cuerpo-ya-codificado. En este sentido, Deleuze-Guattari sitúan también en primer lugar la cuestión del cuerpo, pero para denunciar que se trata del “cuerpo que nos roban para fabricar *organismos* oponibles. (...) A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven”. La contrafigura es la del *cuerpo sin órganos*: “Por eso, inversamente, la reconstrucción del cuerpo sin órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular”.

Ahora, estos modos de ubicar a la diferencia sexual como parte de un binarismo –y un organismo– a descomponer, trae algunos problemas desde la óptica feminista. Pasemos a los argumentos de Luce Irigaray, que Braidotti también hace suyos.

¹ Un punto interesante para desarrollar sería plantear las diferencias entre la idea existencialista de situación (y su uso por parte de Simone de Beauvoir) y la noción de lo situado (saberes situados, por ejemplo) para las feministas post-estructuralistas.

² Citemos: “Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir-mujer no es imitar esa identidad, ni siquiera transformarse en ella”.

Estas imágenes deleuziano-guattarianas, para Irigaray, tienen como trasfondo cierta idea de “desposesión”: la idea de “cuerpo sin órganos”, dice, recuerda a la “condición de desposesión del sí mismo corporal”, es decir, a la condición históricamente asociada a la femeneidad: estar estructuralmente escindida. Como parte de la polémica, Irigaray intenta un movimiento de reposición: se propone reterritorializar ese concepto en el cuerpo concreto e histórico de las mujeres. Dice: “¿No es el cuerpo sin órganos la condición histórica de las mujeres?”.

La condición de las mujeres es justamente –sostiene Irigaray y acuerda Braidotti– la que está *históricamente* marcada por los rasgos de semejanza con la máquina y lo inorgánico, así como con la fluidez y la dispersión. Rasgos que Deleuze-Guattari atribuyen al devenir. En este sentido, pareciera que para estas autoras la categoría de devenir, en el caso de las mujeres, termina diluyendo la condición de las “mujeres reales” a favor de una conceptualización de flujos impersonales. En este movimiento, ellas ven debilitarse la diferencia sexual como *asimetría*: es decir, como modo de dar cuenta de una situación histórica concreta.

b) ¿Es posible salir del binarismo –y su construcción especular de identidades– sin dejar de lado la diferencia sexual?

La cuestión del binarismo condena a una dialéctica en la que la mujer siempre es lo “otro”; es decir: depende de una definición *negativa* en relación al sujeto universal (masculino). Este modo de delimitar y a la vez secundarizar la posición femenina ha sido denunciado –desde el interior de una posición dialéctica– por Simone de Beauvoir.

Para salir de la dialéctica, el feminismo ha apostado a la radicalización de la diferencia como *diferencia pura* (Irigaray). De este modo, la imagen de lo femenino “condenado” a lo *específico* y a la *inmanencia* que De Beauvoir subrayaba como atributos propios de lo “otro” femenino, pueden ser releídos desde el feminismo de la diferencia como modos positivizados de relación de lo femenino con el mundo en tanto vínculos que van más allá del universalismo abstracto.

La invectiva deleuziana-guattariana de descolonizar el sujeto corporizado del dualismo sexual es valorada por Braidotti. Y, en este sentido, la noción de devenir aporta un modo de “distribución topológica” no puramente identitaria de los procesos de subjetivación. Ahora, ¿cómo hacer que esa descolonización del dualismo –y su grilla binaria– no abstraiga la diferencia sexual? Es claro que el dualismo de oposición de género forma parte del “discurso monológico del falogocentrismo”. Pero, tomando esto como premisa, las opciones parecen abrirse hacia a) una indistinción/indiferenciación de sexualidades; b) la

afirmación de la diferencia sexual sin que incluya la distribución jerárquica de lugares como inherente a la diferencia.

Braidotti se define por la segunda opción y critica la primera que responde a la posición de Deleuze-Guattari. Más allá del debate existencialista, dice, el feminismo de la diferencia ha mostrado que la diferencia no tiene intrínsecamente en su interior la carga de “alteridad desvalorizada”. Más bien lo contrario: Braidotti se niega a una rápida disolución de la diferencia en nombre del sujeto pos-metafísico y propone valorizar la *diferencia sexual como proyecto*. Es decir, abrir la diferencia sexual más allá del binarismo.

c) ¿Por qué el *devenir mujer* es un paso para todos los devenires minoritarios y a la vez un argumento contra la construcción del sujeto feminista (nómade)?

En este punto nos parece que la discusión principal puede ubicarse alrededor de la cuestión de la *temporalidad*. Para Deleuze y Guattari el devenir se opone a la historia. Este argumento se desprende de la diferencia que ambos hacen entre tiempo del devenir molecular (*aion* como “tiempo indefinido del acontecimiento”) y el tiempo continuo (*chronos* como el tiempo que “desarrolla una forma y determina un sujeto”). Dicen Deleuze-Guattari: son dos modos de individuación, dos modos de temporalidad. Braidotti critica al *devenir-mujer* como abstracción de la historia de luchas de las mujeres y sostiene que Deleuze-Guattari ubicarían este acumulado experiencial en el tiempo continuo (tiempo histórico). Por tanto, la idea de devenir “deja de lado la posibilidad de “generizar” el tiempo y la historia”. La indiferenciación a la que alude el concepto de devenir –y que señalamos más arriba como contrapuesto a la diferencia sexual– implica también una indiferenciación *temporal*.

Esta cuestión está en juego también en la pregunta a) que tratamos antes, referida al devenir-impersonal-maquínico que desintegra la prioridad de la diferencia sexual, arrastrándola más bien a una indiferenciación pos-sexual. Nuevamente vemos que ese devenir maquínico pareciera prescindir de un tiempo cronológico para, más bien, disolver la coordenada temporal en un movimiento intensivo de decodificación (o desterritorialización).

En este punto podemos unir la argumentación de Irigaray y Braidotti: ambas parecen sostener que la indiferenciación y el abandono del nivel del tiempo histórico arrebatan a las mujeres su acumulado de luchas, su condición histórica, el proceso concreto por el que, precisamente, se deviene mujer (y no se nace mujer).

Deleuze-Guattari no niegan ese nivel pero sí advierten que puede funcionar como trampa:

Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia

historia, de su propia subjetividad: “nosotras en tanto que mujeres..” aparece entonces como sujeto de enunciación. Pero es peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo. (...) hay, pues, que concebir una política femenina molecular, que se insinúa en los enfrentamientos molares y pasa bajo ellos, o a través de ellos.

Sin embargo, Braidotti insiste: además de señalar que el devenir mujer tiene un enfoque inconsistente, sostiene que disuelve la diferencia sexual “en un devenir generalizado e independiente del género” cuando se trata de una diferencia estructural básica que no puede perderse entre otras. A la vez, denuncia una suerte de falsa equiparación: “supone una simetría en las posiciones de hablantes de los dos sexos” que evitaría pensar los modos diferentes en que cada posición debe enfrentar y salirse del modo falocéntrico. La asimetría, además, no es una cuestión simplemente de aceptación de posiciones, sino una asimetría psíquica, conceptual y política producida históricamente.

d) ¿En qué sentido la teoría del devenir puede definirse como pos-identitaria y pos-género? ¿Qué usos tiene para el pensamiento feminista?

La cuestión es si la diferencia sexual *encapsula* una subjetividad –la congela y reproduce así una producción normativa del poder– o si *expresa* la posibilidad de afirmar una secuencia histórica de luchas, de producción de singularidades, más allá de una normativa de género.

Si el pensamiento feminista –incluso como aporte epistemológico– se expone a la propia deconstrucción del sujeto mujer, a su desencialización radical, la cuestión problemática está ya desplazada a ese terreno: ¿cómo privilegiar una mirada del sujeto teniendo en cuenta su complejidad, su carácter de proceso de antagonismo a la vez que no se desecha la condición histórica de las mujeres? O, en palabras de Braidotti, “¿cómo rearmar una visión de la subjetividad femenina una vez que se han derrumbado las certezas del dualismo de género?”. En este sentido, la diferencia sexual no deja de ocupar un lugar pero debe, a su vez, ser también deconstruida, desmultiplicada. La diferencia sexual –ya no naturalizada ni congelada en sus formas históricas– es un proyecto si permite a las mujeres pensar todas sus otras diferencias.

¿Una paradoja para el pensamiento feminista post-estructuralista?

Retomemos: pareciera que el desacople entre la perspectiva nómada que plantea Braidotti y el punto de vista del devenir de Deleuze-Guattari diera lugar a una paradoja específica para el pensamiento feminista: ¿cómo conciliar la deconstrucción del sujeto identitario, siempre falsamente universal, a favor

de la multiplicación desjerarquizada de diferencias y, al mismo tiempo, sostener la existencia de una subjetividad femenina que se afirma a partir de la diferencia sexual?³

La noción de devenir es precisamente uno de los intentos más radicales de la filosofía post-estructuralista por conceptualizar/dramatizar esa “nueva visión de la subjetividad en general” que reclama la autora italiana. “Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, así sea de justicia o de verdad. No hay un término del que se parta, ni uno al que se llegue o se deba llegar. Tampoco dos términos que se intercambian”, argumentan Deleuze-Guattari.

La discusión se encadena con otra: ¿podemos sostener la categoría de sujeto? La idea misma de sujeto siempre parece guardar una imagen de soberanía: soberanía del sujeto sobre las cosas, sobre el mundo, sobre los otros, sobre sí mismo/a. Un primer desplazamiento se produce con la noción de subjetividad que a la vez que difumina los bordes de “un” sujeto, también disloca la unidad entre conciencia y sujeto (como lo anticiparon la tríada Marx-Nietzsche-Freud).

El punto de vista del nomadismo al intentar incorporar la idea de *discontinuidad y parcialidad* como categorías clave del proyecto político transita por una idea de subjetividad que ya ha sido deconstruida y des-esencializada. Sin embargo, aparece –frentes a las exigencias del activismo– una nueva necesidad *estratégica*: la de una “re-esencialización” dice Braidotti.

¿Qué cuerpo?

La posición feminista nómada de Braidotti se caracteriza por su flexibilidad: permite incorporar, o hacer funcionar en la máquina nómada de figuraciones, las diversas comprensiones actuales de la subjetividad femenina: como una construcción (De Lauretis), como una mascarada (Butler), como una diferencia positiva (Irigaray), como trampa ideológica (Wittig) o como figuras de dicción colectiva (Haraway).

Una hipótesis: esta flexibilidad –casi antropofágica– de la perspectiva nómada se vincula a la exigencia de pensar la “estructura corporizada del

³ Braidotti advierte la centralidad de este punto: “Una de las cuestiones esenciales de este proyecto es cómo uno puede defender simultáneamente la pérdida del paradigma clásico de la subjetividad y la especificidad de un sujeto alternativo. Dado que la reafirmación de la diferencia sexual por parte de las feministas se remonta al momento histórico de la modernidad misma –esto es, al momento de la pérdida del paradigma racionalista y naturalista– las feministas tienen a su cargo la doble tarea de destacar la necesidad de establecer una nueva visión de la subjetividad en general y una visión específicamente sexual de la subjetividad femenina en particular”.

sujeto” en toda su complejidad y diversidad. Es decir: estas imágenes diferentes buscan componer un materialismo corpóreo que no puede definirse de manera unívoca porque no hay definición unívoca, soberana, del cuerpo. Y porque, al mismo tiempo, todas esas imágenes amplían la idea de género para entenderlo como ficción, tecnología y/o proceso. El objetivo, en todo caso, es movilizar la noción de género hacia un nuevo plano conceptual. Porque si para salir de aquella trillada idea de que “la biología es destino”, una de las derivas de la categoría de género fue volverlo culturalista, hoy la dualidad a la que respondía esa opción está sometida a crítica en todas sus variantes: naturaleza/cultura, cuerpo/mente, sexo/género. El ciclo de contraposición sexo-género ha sido puesto en cuestión en la medida que conforma un mismo andamiaje de oposición dialéctica y en tanto que para negar uno de sus términos, afirma el otro y mantiene la veracidad de la oposición.

Podemos decir que se llega así a una recuperación del cuerpo –desde el pensamiento feminista que estamos reseñando– pero ya no en su sentido biológico ni en su pura dimensión culturalista, sino como corporeidad afectivo-pensante-maquínica. Reivindicar la diferencia sexual desde un nuevo materialismo implica no tener que negar el cuerpo (“liberarse del cuerpo” como pretendía cierto feminismo ilustrado) para desprenderse de lo que supuestamente confinaba a las mujeres a la inferioridad. Esta reconceptualización del cuerpo es un punto fundamental para, por un lado, no limitar la perspectiva feminista a una crítica reactiva de la “sobrecorporización” con que las mujeres eran entendidas en contraposición a la “descorporización” sobre la que se basaba la racionalidad universalista masculinista. Pero, por otro, porque permite entender al cuerpo de un modo mucho más complejo: podríamos decir, en términos spinozistas, como superficie transindividual de afecciones. O, en palabras de Haraway, como “híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad”⁴.

Braidotti en este punto sigue a Deleuze: define el cuerpo como un “sustrato de materia viva dotada de memoria (...) un fluir pura de energía, capaz de múltiples variaciones”. Y apunta a un feminismo capaz de construir una “topología de las pasiones políticas” (retomando la lectura deleuzeana de Spinoza y Nietzsche). A este nivel *intensivo* de conceptualización del materialismo corpóreo, Braidotti vuelve a preguntarse: “¿cómo explicar un proceso de *devenir* fortaleciendo al mismo tiempo la capacidad de acción histórica de las mujeres?”.

Una premisa: una debe empezar por reconocerse como “no una” dice Braidotti, parafraseando la fórmula de Irigaray que sostiene que el sexo

⁴ Donna HARAWAY: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

femenino es justamente el sexo “que no es uno”. Al mismo tiempo, Braidotti reivindica una “corporización estratégicamente reesencializada: *reelaborando* las estructuras multiestratificadas del sí mismo corporizado de cada uno”. De este modo pone a funcionar la diferencia sexual para producir localizaciones de “las múltiples voces corporizadas de mujeres feministas”, y es a este dispositivo que lo llama *nomadismo*.

Es interesante traer aquí la forma en que Teresa de Lauretis⁵ expone la diferencia sexual en relación a una multiplicidad. Ella advierte que, de otro modo, tal categoría implicaría limitarse a una “oposición sexual universal”, secundarizando otros niveles de las diferencias; en particular: 1. las diferencias entre mujeres y 2. las diferencias dentro de las mujeres. Además, de Lauretis también sugiere que la diferencia sexual no tiene necesariamente en cuenta un sujeto múltiple y contradictorio, socializado/a también en relaciones de raza y clase (que parecerían desplazadas si la diferencia sexual pasa a ocupar el papel de *contradicción principal*).

La incorporamos a este texto porque de Lauretis reseña y comenta la perspectiva de Braidotti y su lectura de la filosofía francesa posmoderna: señala, en coincidencia con la autora italiana, “el rechazo firme de cada filósofo [se refiere en particular a Derrida, Foucault, Lyotard y Deleuze] de identificar la femineidad con las mujeres reales”: “Por el contrario, es solamente abandonando la insistencia en la especificidad sexual (género) que las mujeres, como ellos lo ven, podrían ser el grupo social mejor calificado (porque son oprimidas por la sexualidad) para adoptar un sujeto radicalmente “otro”, descentrado, de-sexualizado”. La objeción vuelve a recaer –según la argumentación de de Lauretis– sobre la *ahistoricidad* de la figura de la femeneidad a la que estos autores apelan: puramente textual en Derrida, desplazando la diferencia sexual por un “cuerpo de placeres difusos” en Foucault o por “superficies investidas libidinalmente” en Lyotard o, finalmente, en el caso de Deleuze, difuminándola “en un lugar corporal de afectividad indiferenciada, y por lo tanto un sujeto liberado de (auto) representación y los constreñimientos de la identidad”. Así, la figura del “devenir mujer” es parte, para la autora, de una arquitectura teórica que niega a las mujeres la historicidad de sus luchas y sus (auto)construcciones micropolíticas que trazan un verdadero afuera respecto del contrato social heterosexual⁶.

⁵ El texto al que nos referimos aquí es “La tecnología de género”, publicado en revista Mora, N° 2, Buenos Aires, 1996.

⁶ En este sentido, es fundamental la teorización de Carole Pateman que analiza el contrato sexual como parte *reprimida* del contrato social y *desplazada* bajo la forma de contrato matrimonial. En una lúcida crítica a los relatos “originarios” de la ficción política del contractualismo, Pateman señala: 1. Que el pacto originario es sexual en el sentido de que es patriarcal: establece el derecho político de los varones sobre las mujeres; 2. Que es sexual en

Los niveles de deconstrucción, entonces, parecen diferenciarse: tanto Braidotti como de Lauretis cuestionan la fijación de la diferencia sexual a los esquemas interpretativos binarios, discuten la categoría de género cuando ésta deja de lado su carácter de construcción no unívoca, descreen de la posibilidad del sujeto “mujer” y abren su composición a varios niveles de diferencias (como ya vimos: entre las mujeres, dentro de las mujeres) pero, al mismo tiempo, ponen una frontera con el modo en que los filósofos de la diferencia (con los que, ya señalamos, hay fuertes líneas de coincidencia) deconstruyen e indistinguen la diferencia sexual. De Lauretis, además, vincula a este deconstruccionismo con un riesgo extra: la aparición del llamado “postfeminismo”: “esta clase de deconstrucción del sujeto es efectivamente una manera de recontener a las mujeres en la femineidad (Mujer) y repositonar la subjetividad femenina *en* el sujeto masculino, como quiera que sea definido”.

Para finalizar, puntualizamos lo que hemos llamado al inicio una cierta disyunción político-conceptual. Algunos de sus puntos:

1. Esta aporía que venimos marcando en estas páginas entre los *ajustes* que deben calibrarse permanentemente entre el fin de un paradigma moderno del sujeto (crisis que Braidotti valoriza como oportunidad para el pensamiento feminista) y la reivindicación de una subjetividad alternativa como “sujeto pensante sexuado femenino”. Sujeto que, como modo de asumir su no-simetría, debe hablar lo femenino, pensarlo, escribirlo y representarlo en sus propios términos porque para Braidotti “la repetición de las posiciones femeninas es una estrategia discursiva que engendra diferencia”.

2. La idea de que “la mujer” ya no es el modelo dominante ni prescriptivo para la subjetividad femenina da lugar a una comprensión múltiple de esa subjetividad que, al mismo tiempo, es el sustento del proyecto político-epistemológico del nomadismo. Al mismo tiempo, la idea de “corporización estratégicamente re-esencializada” tensiona esa multiplicidad de modo que la diferencia sexual no sea un modelo binario pero tampoco se diluya en la pura deconstrucción de las diferencias.

3. Braidotti argumenta que la perspectiva de Deleuze-Guattari parece decir “es como si las feministas se equivocaran en el plano conceptual aunque tienen razón en el plano político al afirmar una sexualidad específicamente femenina”. Si para los autores, el énfasis en lo femenino es limitativo respecto de una multisexualidad, Braidotti intenta acercar políticamente lo máximo posible una idea no restrictiva de lo femenino con la deconstrucción de la

tanto establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres; 3. Por tanto que las mujeres son el objeto del contrato y 4. Que el contrato sexual es el vehículo por el que los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal. En este sentido, la autora señala que la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Ver *El contrato sexual* (1988), Antropos/UAM, 1995, Barcelona.

institución de la sexualidad y sus identidades. Y en esa tensión se mueve permanentemente su discurso.

Anti-universalismo y diferencia sexual

Butler, anticipábamos, advierte la ambigüedad sobre el reclamo de *universalidad de las mujeres*: teóricamente lo considera una “exclusividad negativa y excluyente”. De hecho, al radicalizar la crítica de la política como representación, se desprende la crítica de la unidad de un sujeto que le es consustancial. Si no se considera al patriarcado como “estructura universal de opresión femenina”, ¿qué unifica a las mujeres? Además de salir de una perspectiva un tanto victimista –que considera que las mujeres pueden o deben unirse porque comparten una misma opresión y, por tanto, que la política consiste en ‘tomar conciencia’ de ese hecho–, en el mismo movimiento deshace la base representativa sobre la que se sustentan las reivindicaciones feministas. Pero sobre todo, es salirse de la oposición binaria masculino/femenino en la que adquiere sentido tal representación.

A pesar de esta deconstrucción de fondo –desfundamentación de corte nietzscheano de la política–, Butler sostiene que el universalismo puede tener un uso estratégico importante “como categoría no sustancial y abierta” en prácticas militantes. Sus propuestas son coaliciones sin contenido anticipado, más bien agrupamientos ad-hoc, que no exigen de una condición de solidaridad previa y perdurable más allá de la alianza puntual y, nuevamente, estratégica.

Esto, al menos, plantea dos cuestiones:

a) ¿es posible tener algo en común sin dar lugar a un universal?

Aclaremos: Butler también rechaza el intento de cierto feminismo de fundamentarse –epistemológica y políticamente– en ficciones originarias de un matriarcado o en “estructuras aparentemente transculturales de la feminidad” como la maternidad, la sexualidad y la escritura femenina. Una hipótesis: la idea de lo común funcionaría en Butler como *pura invención*. Invención de formas de vida, de estilos corporales y de modos de existencia que son parte de estrategias de “repetición subversiva”, de “discontinuidad paródica”.

b) ¿es posible una idea de lo universal que no implique neutralidad o abstracción de las diferencias concretas?

La identidad, como construcción de un universal capaz de generalizar rasgos, tiene un efecto puramente estabilizante: supone, atribuye y performatiza una “coherencia” y una “continuidad” que vuelven a la persona *inteligible* socialmente; a la vez que funcionan como frontera frente a lo discontinuo e incoherente. Vemos aquí una operación propiamente foucaultiana en la argumentación de Butler: marcar que lo discontinuo mismo es un *efecto* de la

normatización del poder. Esta radicalización de la hipótesis del poder como instancia productiva (y no meramente prohibitiva o limitativa) tiene un riesgo: terminar atribuyendo al poder una omni-racionalidad y, por momentos, no poder afirmar un principio alternativo de producción de diferencia, de resistencia. Butler se mueve en esa tensión: lo abyecto es a la vez producción del poder y brecha posible de su desarticulación o burla. (Volveremos sobre esto más abajo)

Nuevo materialismo

Retomemos la idea de devenir. Butler radicaliza la perspectiva de De Beauvoir: sí, el cuerpo es una situación y una no nace mujer, sino que deviene mujer. Pero Butler más bien pregunta: ¿no es posible devenir otra cosa? ¿Qué sería una práctica de discontinuidad que rechaza el heterosexismo existente en el núcleo de la diferencia sexual?

Decíamos más arriba que a la categoría de género, como parte de su revisión crítica, se la intentó despegar de un uso culturalista que actuaba como contraparte –y en respuesta– al uso naturalista del sexo. En ese intento desestructurador, la argumentación de Butler⁷ es radical. Digamos que la *operación Butler* consiste en negar que el género pueda interpretarse como una construcción cultural “que se impone sobre la superficie de la materia, o bien entendida como “el cuerpo” o bien como su sexo dado”.

De aquí que la deconstrucción tiene un efecto encadenado sobre las categorías de sexo-cuerpo-género. El sexo no es lo que irremediamente pertenece a la naturaleza y sólo es afectado por la cultura en una segunda instancia, sino el proceso por el cual un “ideal regulatorio” –un conjunto de normas– lo materializan en el cuerpo por medio de su reiteración. La idea de reiteración muestra la necesidad constructivista de esas sexualidades adecuadas a las normas, es decir, “inteligibles” para la vida social. De este modo, la noción que articula esta deconstrucción en cadena es la de *performatividad*: las normas regulatorias del *sexo* obran performativamente para constituir la materialidad de los cuerpos y así materializar el sexo del cuerpo y la diferencia sexual a favor del imperativo heterosexual.

La naturaleza deja de concebirse como tabula rasa sobre la que se inscribe lo social: hay mecanismos concretos por los que el sexo se convierte en género de modo tal que muestran su carácter construido y *contingente*. Al respecto, anota Butler: entender la naturaleza “como conjunto de interrelaciones

⁷ Trabajaremos aquí a partir de dos textos de Judith Butler: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Paidós, Barcelona, 2007 y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, “Introducción”, Paidós, Buenos Aires, 2002.

dinámicas se adapta mejor tanto a los objetivos feministas como a los ecológicos (y, para algunos, produjo una alianza, de otro modo improbable, con la obra de Gilles Deleuze)". Esto pone en tela de juicio el modelo según el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones".

En todo caso, lo que queremos señalar es –tras haber sintetizado más arriba el proyecto de Braidotti como el de un nuevo materialismo corpóreo– que Butler también propone “un retorno a la noción de materia”. Específicamente: *materia* no como sitio o superficie, sino “como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia”. Se trata de una materia que es expresiva de los efectos productivos del poder (el ideal regulatorio). Y, al mismo tiempo, efecto de un despliegue temporal, construcción tras una reiteración de prácticas. En esa cuña temporal, Butler ubica la materia: su carácter contingente, su capacidad de no-repetición, su plasticidad histórica: “En virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma”.

Esta idea de constructivismo de la materia, se propone ir más allá de la oposición entre un constructivismo que sería meramente lingüístico y una materialidad pura de los cuerpos, pre-discursiva en un sentido despojado (como cierta versión simplificada de un idealismo opuesto a un materialismo también simplificado). Desde esta perspectiva, la construcción de un afuera radical –lo que Butler llama el “exterior constitutivo”– es lo que permite un corrimiento de la división entre sexos según la matriz heterosexual: es el *afuera* que va más allá de la lógica de las posiciones binarias y permite “desbaratar” la distribución misma de lugares, sostenida en una “performatividad discursiva”. A la vez ese afuera que puede no materializar la norma y ser disruptivo, funciona también como frontera para delimitar los cuerpos que sí materializan la norma (“los cuerpos que importan”). Entonces,

¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, que vidas merecen que se llore su pérdida?

La cuestión política toma como eje esta misma ambigüedad: la frontera móvil que se traza entre reclamar nuevas legitimidades, más allá de los cuerpos que sí importan y de las vidas que sí son valoradas, y la inclusión en ese campo de inteligibilidad social que es siempre una borde de exclusión de otros/as.

BIBLIOGRAFÍA:

BRAIDOTTI, Rosi, *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

_____ *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005.

BUTLER, Judith; *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Paidós, Barcelona, 2007.

_____ *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Introducción, Paidós, Buenos Aires, 2002.

DE LAURETIS, Teresa; "La tecnología de género", publicado en revista *Mora*, Nº 2, Buenos Aires, 1996.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix; *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

HARAWAY, Donna; *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

PATEMAN, Carole; *El contrato sexual* (1988), Antrophos/UAM, Barcelona, 1995.