



Marta López Castaño*

El feminismo de la diferencia: un compromiso con la vida y para la vida

* Filósofa.

El feminismo de la diferencia surgió en la década de los ochenta como reacción teórica al feminismo de la igualdad, empeñado en buscar el reconocimiento femenino en el campo social y cultural inspirado en los planteamientos de la modernidad. La creencia en las ideas de razón ilustrada llevó al feminismo de la igualdad a la lucha en el marco institucional por los derechos de las humanas y la construcción de sujeto mujer en condiciones de igualdad con los varones que parecían tener todas las prerrogativas tanto en el campo público como privado.

Las luchas por la igualdad han representado avances en términos de posicionamiento de las mujeres, han incidido en las legislaciones y han representado un esfuerzo enorme de los movimientos sociales de mujeres por hacer valer sus demandas sociales. Sin embargo, en términos reales subsiste la discriminación y la exclusión. En el sentido del aborto y las violencias contra las mujeres poco se ha conseguido, pese a todas las declaraciones y la firma de compromisos estatales, como si el marco institucional, contexto

en que están planteadas estas luchas, fuese de hecho un impedimento para el grueso de las mujeres cada vez más pobres entre los pobres y más sobrecargadas socialmente.

No es solo la dificultad práctica en el campo de lo político la única razón para originar el debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia; hay de hecho un abismo pascaliano en las concepciones entre unas y otras que han ido acentuándose cada vez más con el paso de estos años, dejando ver los focos distintos de anclaje en el terreno conceptual y analítico.

El feminismo de la diferencia, tachado de esencialista por sus detractoras, se inspira más que todo en una propuesta filosófica que podríamos llamar vitalista y que interroga de cerca las lógicas vivientes, su locomoción y las fuerzas que la propulsan. El vitalismo concierne a una mirada que en lugar de mantener la naturaleza a distancia para apropiarla o conocerla, la entiende inscrita en su ejercicio de fuerzas múltiples que pugnan en el campo creativo y de constitución de las formas, por un lugar constitutivo y de prelación al respecto de otras fuerzas que impiden o intentan someterlas. Se podría hablar, entonces, de fuerzas molares y moleculares (Eros y Thanatos) que se anudan entre sí cuando de la vida se trata, y esto quiere decir que las fuerzas permanecen en tensión sin oposición dialéctica ni solución de contrarios.

El vitalismo entiende que tanto el sujeto como el objeto se producen, y esto quiere decir que la subjetividad es compleja y que está sometida a cambio y mutación en el contexto de procesos máqunicos de autorregulación y de transformación permanente; se dan entonces relaciones intra y exteriores donde lo estocástico, el azar y la necesidad se confabulan para disponer y aclimatar la vida en el propósito de perdurar y continuar.

La vida es el fondo de inmanencia y el sustrato que funda el pensamiento de la diferencia, entendido no como ente abstracto y racional, algo común a lo humano en oposición al animal, sino como fenómeno asociado a la carnalidad, al cuerpo y al afecto. El pensamiento es un cuerpo y surge en medio de la locomoción de las fuerzas tanto activas como reactivas, constituye un pliegue singular del modo de afectación entre los cuerpos, es una potencia ligada al encuentro de cuerpos que da lugar a un potencial que libera materia y energía, siendo la vida, las pasiones activas y el excedente de ser no capturable lo que propone un acontecimiento conceptual que trasvasa la idea de conocimiento propia de la metafísica y del hacer patriarcal al respecto de la verdad y las ideas.

Las metáforas y los paradigmas utilizados para nombrar la vida son precarios, así se trate de las metáforas, orgánicas, sistémicas, cibernéticas. Ellas no explican la vida, diríase más bien que la domestican y la traducen; la vida nos desborda, de ahí la consideración de que la vida es sagrada... Teniendo en cuenta las situaciones de exterminio de seres humanos, de plantas y animales, podría decirse que esta cultura ha banalizado la vida, los griegos utilizaban dos términos indisolubles para referirse a la vida, *Zoé* y *Bios*, el primero nombraba el puro hecho de existir común a todas las criaturas vivientes, el segundo hacía referencia a la forma singular de existencia y a la relación con otros seres; el puro hecho de existir no podía ser desligado de su forma, lo que mostraba una comprensión compleja. Agamben (2000) señala que hoy por hoy la vida ha sido reducida a la “nuda vida”, es decir, solo cuenta la *Zoé*, más allá del lenguaje, la vida son fuerzas, fuerzas de creatividad y fuerzas thanáticas, moleculares y molares y puede afirmarse que se entrelazan entre sí. Por esta razón, no es posible desligar el caos del cosmos, la alteridad y la unidad, del azar y la necesidad.

La teoría del caos muestra hasta qué punto el caos contribuye a la regeneración de la vida. El caos y el orden no son principios antagónicos, que el desorden es creador de orden, que el desorden está en el interior mismo del orden, es el caso de las estructuras disipativas que se forman y mantienen mediante el intercambio de energía y de materia en el transcurso de un proceso de no equilibrio, el mundo de las fluctuaciones es un mundo de sistemas abiertos; lejos del equilibrio se dan bifurcaciones y tiempos múltiples que producen el acontecimiento que da lugar a lo nuevo; así es como se crean alternativas termodinámicas y procesos irreversibles de actividad espontánea; es el suceder de la turbulencia que da lugar a una corriente macroscópica cuyo efecto es la producción de un nuevo orden. En el interior de la termodinámica, de los procesos irreversibles, el fenómeno de la vida en tanto autoorganización de la materia tiene una completa explicación: la materia ya no es pasiva como la descrita en el mundo del concepto mecánico, sino que está asociada a la actividad espontánea (Prigogine, 1997).

El feminismo de la diferencia está permeado por estas consideraciones; la vida sigue siendo un misterio y cada vez nos muestra el entramado de su complejidad. La vida en clave feminista da cuenta de la capacidad de dar vida del cuerpo femenino, de la opción de crear. Dicho factor llevado al campo social se convierte en una alternativa de vida no valorada hasta ahora y permite refundar la maternidad, dando paso al deseo y al inconsciente como prueba de la creación incesante. El deseo es fuerza indestructible pero esencialmente creativa. El deseo se lo encuentra en la vida de los seres humanos, atravesando enteramente las relaciones sociales y, en cuanto estas se instituyen por el dominio de lo simbólico, lo encontramos ligado en una relación de inmanencia al lenguaje, de manera que sabemos del deseo por la trayectoria

que traza, por el orden de realidad que instituye y por la cartografía que construye.

No obstante, el deseo es irreductible a las formas en que aparece. Es más, constituye el límite de esas formas en cuanto las rebasa de continuo e impone siempre nuevas series en cuya lógica se revela la forma concreta de su despliegue. Es esta lógica, este despliegue, lo que se nos da a estudiar. El deseo se le encuentra siempre ligado a una máscara, no hay más forma de saber de él, sino a través de sus productos, aunque el deseo siempre escapa a lo constituido. Por otra parte, el deseo es siempre de carácter inconsciente y no es propiedad del yo psicológico.

Para el feminismo de la diferencia, el patriarcalismo es una lógica, una maquinaria de locomoción de las fuerzas molares y reactivas que capturan el deseo; es un proceder de dichas fuerzas en detrimento de las fuerzas activas y de afirmación de la vida. Como lógica bipolar, el patriarcalismo atribuye un valor de suyo al varón por encima de lo femenino que aparece como secundario; fallado o carente en términos del deseo, el pensamiento y la creación, funciona mediante metáforas, guías e imágenes fantásticas que dan cuerpo a una cultura excluyente de la diferencia y de la otredad, esencializando su vigencia mediante categorías consideradas dadas e indeclinables; opera en el discurso, en la lengua, en la cultura y constituye un dispositivo de poder y de exclusión presente también en dominios no verbales, simbólicos, imaginarios, económicos y en algunos estéticos.

Se puede considerar al patriarcalismo como la fuente misma de generación de la gama de oposiciones que circunscriben la trama de distribución societal; funciona con ideas como centro, dureza, fortaleza, potencia, luz, grandeza etc., atributos considerados masculinos que se evidencian no solo en el campo de lo público sino también en el orden de lo privado y de vecindad. En términos

de poder, el patriarcalismo es el soporte no siempre visible de las lógicas globales y económicas que hoy imperan globalmente, del fondo de inmanencia con que funciona el capital mundial.

Teniendo en cuenta el ejercicio de los poderes globales y molares (llámense también patriarcales) y las lógicas de violencia que domesticar el cuerpo y el deseo, las feministas de la diferencia han interrogado las lógicas transnacionales del capital, el ligamen gluolocal, las instituciones y los poderes del centro, estatales y no estatales; se preguntan por el poder que se distribuye en redes ocupando todos los espacios de la vida tanto afectiva como de deseo, son los llamados espacios micro- y macrosociales, donde tiene lugar la violencia y la exclusión social.

Las feministas de la diferencia han hecho énfasis en los modelos de identidad que estas lógicas generan y reproducen, destacando las luchas y las apuestas de resistencia centradas en la cotidianidad, en la construcción de sí mismo y sí misma y en la propulsión de las fuerzas activas de la vida, siempre relacionadas con la creatividad, la ética del cuidado y la mutación societal.

Para el feminismo de la diferencia, la diferencia no es la oposición, no es la contradicción que siempre evoca un fondo donde prevalece la identidad, el ser propiamente indiferenciado. La diferencia es primera al respecto del fondo que supone un hormigueo de diferencias, un pluralismo de diferencias libres, salvajes, sin domesticación, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales que persisten por encima de las simplificaciones del límite o la oposición. El tiempo y el espacio diferenciales no manifiestan oposiciones (ni limitaciones) sino en la superficie, porque el fondo supone diferencias más voluminosas que no se dejan reducir a lo negativo; lo negativo es una imagen de la diferencia, pero la imagen invertida y reducida. La diferencia

está mediatizada porque se le ha sometido a la identidad cuya triple raíz es la oposición, la analogía y la semejanza.

La diferencia responde a lógicas ignoradas donde tiene presencia el enigma. Diríase que la diferencia es el motor de la vida, es potencia, voluntad de poder y fuerza deseante. La perspectiva de la diferencia para el feminismo ha permitido interpelar los filósofos llamados del afuera, Gilles Deleuze es uno de ellos. Rossi Braidotti suscribe muchos de sus planteamientos y avanza en una idea del devenir mujer basada en la ética Spinoziana y la construcción identitaria, lejos del sujeto refrendado por la modernidad. Para Braidotti, se trata de subjetividades nómadas, cuerpos potencia capaz de construir mundos posibles con vistas a superar la lógica de los contrarios. Lo femenino-feminista es un contexto político y situado para dar paso a esta posibilidad y está fundado en el reconocimiento del deseo singular multiplicado de las mujeres.

El tema del cuerpo y la subjetividad



Fuente: Archivo fotográfico, *Soñé que soñaba*, María Cristina Suaza Vargas.

Una de las piezas clave del debate concierne a la problematización de la identidad. Para el feminismo de la diferencia, tanto el sujeto como la identidad responden a una idea del cuerpo, se trata de un cuerpo autocontenido, totalizado y limitado por la piel. La idea totalizada del cuerpo responde a la creencia de un centro, un comando que ejercita el yo. La idea de individuo, de sujeto de derechos, la ciudadanía, y la propia noción de autonomía que confiere a la conciencia y atribuye a la voluntad un valor amplificado en la decisión, depende de esta idea del cuerpo que inmaterializa la mente y el pensamiento, advirtiendo un ligamen confuso ente mente y cuerpo, entre espíritu y materia, que termina por validar la abstracción y el sujeto trascendental propio de la reflexión de siglo XVIII y XIX.

La admisión de un sujeto enfrentado a un mundo dado está presente en los análisis que asignan a la condición femenina un lugar enraizado en la identidad, la opone a otros, constituyendo un yo que determina un mundo propio. Estas ideas son permanentemente difundidas a través de los medios de comunicación y los propósitos capitalistas de consumo, interesados en validar la individualidad molar que se erige en premisa fundante del modelo identitario dominante.

Si como dice Spinoza (Deleuze, 1975), el sujeto es la idea del cuerpo, el cuerpo de que se trata en estas tesis reproduce y extiende la construcción del modelo femenino que se constituye bipolarmente en relación con lo masculino, admitiendo a su pesar la semejanza y la igualdad al varón en términos de derechos, además de coincidir con la noción biológica de órganos y funciones caracterizadas sexualmente. Se trata de un cuerpo autocontenido en perpetua relación con el medioambiente, que funciona como soporte de la identidad. Si bien las feministas de la igualdad señalan que el cuerpo es una construcción social, ello no les impide suscribir la idea organicista del

cuerpo. En la base de los argumentos que defienden los derechos sexuales y reproductivos y el tema de la salud de las mujeres, subsiste una consideración biologizada de la corporeidad femenina suscrita a la relación medioambiental que no solo determina las características de normalidad o de patología propias del organismo en cuestión, sino que da la pauta para el cuidado de sí, para la autoestima y provee las condiciones para una buena salud (Deleuze, 1975).

Para las feministas de la diferencia, el cuerpo es potencia y capacidad de ser afectado. Es esta noción creativa de la corporeidad lo que permite diferenciar claramente entre sujeto y subjetividad, ya que esta última introduce categorías como espacio-fuerza y tiempo-fuerza para postular lo que implicaría un cambio de devenir identitario no solo al respecto de individuo, sino del modelo admitido que consigna el yo como esencial y avala la propiedad privada cifrada en el egoísmo y el afán de lucro. La subjetividad propone la vía de la construcción permanente del sí mismo / sí misma y traza un devenir no solo femenino, basado en la contingencia, en la consideración de que somos muchas y muchos dentro de nosotros, teniendo en alta estima la ética y la construcción de autonomía no cifrada en un yo con género, sino extendida a todo el campo viviente.

La subjetividad surge cuando es posible plegar la fuerza que se ejerce sobre los otros en relación consigo mismo y consigo misma, tiene que ver con la *ephimetea-hetau* de los griegos, con la necesidad de darse un cuerpo, construirse un cerebro y darse un mundo, además con las técnicas de sí, con las prácticas de la subjetividad cuya apuesta es el despojo del yo y del fascismo que llevamos dentro. La subjetividad desde el punto de vista biológico es el acto ligado no solo a la propia finalidad (no morir), sino también al acto de autorregulación, y en este sentido es autoconstitutivo de la identidad. Pero la

subjetividad es el devenir, una hecceidad, o sea una transversal que se realiza entre puntos. Una línea de devenir solo tiene un medio, el medio no es media, es un acelerador, es la velocidad absoluta del movimiento.

El devenir no es correspondencia de relaciones. El devenir es un verbo que tiene toda su consistencia en la creación y la desterritorialización, lo cual implica no imitar, no identificarse, no regresar ni progresar; son dinamismos irreductibles que trazan líneas de fuga, de modo que el devenir es la vida misma que escapa a toda identidad, a todo ejercicio de individuación. El devenir es, pues, la filiación apasionante con el cosmos que pone en juego seres de escalas y reinos diferentes. Es, en últimas, el afecto de la multiplicidad que origina una potencia que se desencadena y hace vacilar el yo, difuminándolo en un agenciamiento colectivo.

De ahí que para Rossi Braidotti (2004) “el cuerpo es una superficie libidinal no solo de significaciones, está situada en la supuesta facticidad de la anatomía con la dimensión simbólica de lenguaje. Como tal, el cuerpo es un tipo de noción multifacética que cumple un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación”. En otras palabras, el sujeto está definido por muchas variables diferentes: etnia, sexo, edad, nacionalidad y cultura se yuxtaponen para definir y codificar los niveles de nuestra experiencia, pero también es posible registrar estratos de experiencia y de memoria susceptibles de crear opciones de la corporeidad que encardina el pensamiento, convirtiendo su potencia en otro cuerpo. En Occidente, el cuerpo sexuado ocupa un campo importante de la institución, obedece a un código semiótico; este código organiza las diferencias entre los sexos de modo morfológico. En este sentido, el cuerpo es un constructo social que responde de hecho a un modelado de creencias que combinan lo biológico y lo cultural; no

obstante la memoria del cuerpo es múltiple y habría un subregistro de su potencialidad que compromete otros tiempos.

Las autoras

El feminismo de la diferencia tiene sus representantes muy reputadas en el campo de la creación. Una de ellas es Luce Irigaray, quien puso el énfasis en el deseo y la construcción simbólica como agenciamiento propulsor de lo vital y de la subjetividad femenina, realizó el abordaje sobre el orden simbólico de la madre y la pérdida social del soporte femenino en la cultura. Algunas entendieron sus planteamientos como esencialistas, pero el anclaje en lo que hoy son los “agenciamientos colectivos de enunciación” (la danza, la música, los ritmos, el canto...) constituyen categorías indeclinables para la comprensión de la importancia del tejido social.

Luce Irigaray supo plantear preguntas novedosas en términos del poder patriarcal e indagó el fenómeno de la luz blanca que persigue la filosofía hecha por varones cuando le apuesta a la trascendencia para validar lo apersonal y el desencardinamiento en términos de conocimiento y de verdad. Ella realizó la crítica a la fenomenología que invisibilizó en su momento la mirada femenina y sustrajo del olvido unas ideas nutrientes sobre la corporalidad y su posibilidad creativa en la base de la ética de la diferencia sexual; sus aportes son la fuente del debate y del aporte feminista sobre la ética del cuidado y su contribución de un valor incalculable.

Para Luce Irigaray, la diferencia sexual implica la denuncia del universalismo y el falocentrismo, que entiende lo masculino como agente racional, autorregulado, y lo femenino como lo otro, diferente y subordinado. Para esta autora, las mujeres no tienen reconocimiento simbólico en la cultura patriarcal, siendo necesario construir

un nuevo orden simbólico femenino, valorando y refundando la maternidad y recogiendo el ligamen femenino destituido por el imaginario patriarcal dominante; aconseja proveer un orden simbólico femenino a través de las iconografías de protección, mediante el arte y la estética que provean un soporte protectorio a las mujeres, propulsando el empoderamiento psíquico y mental (Irigaray, 1992).

Las italianas, por su parte, entienden que es necesario instaurar una práctica política desde las mujeres, aprovechando la no pertenencia y el desahucio simbólico al sistema hegemónico, focalizando las prácticas sociales en la libertad para negociar posiciones alternativas de sujeto. Se trata de una política radical que se opone a los supuestos humanistas del sujeto en términos de racionalidad, autorrepresentación, homogeneidad y estabilidad, deshaciendo los discursos morales y políticos sobre la otredad que excluyen a las mujeres, y así apropiarse del imaginario femenino, es decir de las imágenes y representaciones que estructuran la relación con la subjetividad (Irigaray, 1987).

En este sentido, Hélène Cixous aboga por la escritura femenina entendida como proceso para constituir un sistema simbólico femenino alternativo lejos del control propio del dominio patriarcal, de ahí su interés por una ética del cuidado y del don, la capacidad de ejercer un tipo generoso y solidario de receptividad diferente al sometimiento. La autora relaciona esta facultad con la aptitud tanto para dar como para recibir, sin que medie el interés de contraprestación en la base de las relaciones con la otredad que la cultura refrenda y reproduce. Recibir al otro en su diferencia abismal se convierte en propuesta prioritaria del interés ético feminista. Para Cixous, es necesaria esa capacidad de recibir la alteridad como una nueva ciencia, el sistema ético que propone se fundamenta en la manera como el sí

mismo y el otro pueden conectarse en una nueva visión feminista del mundo, donde toda materia viva constituye una red sensible de entidades mutuamente receptivas (Cixous, 1974).

Caravero, en cambio, propone un materialismo posmoderno y sufragando la preeminencia de una materia viviente cuya fuente es la diferencia. En la escala del ser hay fuerzas operantes que soslayan los principios de forma y organización; existe una materia viva al modo como hay un tiempo puro independiente de la forma que tome en la realidad; el énfasis recae en las fuerzas y pasiones y no en las formas específicas de la vida.

La obra de Teresa de Laurentis (1984, pp. 86-87) se enmarca en la filosofía materialista y avanza en el tema de la subjetividad, señalando la cara social que implica la relación poder-discurso; la subjetividad es construida desde el poder y el conocimiento. Toma en préstamo la noción foucaultiana de “tecnología del yo” para expresar los fundamentos materiales de esta visión del sujeto y las maneras como funciona el género, porque el sistema sexo-género parecería producir las categorías mismas que se propone deconstruir. El género se convierte así en ficción reguladora, es decir, en una actividad normativa que construye las categorías de identidad, masculino, femenino, heterosexual y lesbiano, refrendando de ese modo la lógica patriarcal.

Para De Laurentis (1986), existe una definición culturalmente dominante de “mujer” que es normativa de la subjetividad femenina y que oculta la variedad de diferencias que caracteriza a las mujeres. Se produce entonces un desplazamiento epistémico y político para privilegiar las diferencias identitarias más allá de generalizaciones para concluir en lo que hoy son las visiones alternativas y poscoloniales del pensamiento situado. Rossi Braidotti, por su parte, defiende la diferencia de ser mujer no solo al respecto del varón,

sino de la mujer de la vida real, no respecto a la mujer como otro, sino de las mujeres entre sí, la subjetividad por construir. “No se nace mujer, se llega a serlo”: lejos de una unidad relacional y autocontenida, es multiplicidad en sí misma, está marcada por un conjunto de diferencias dentro y fuera de sí misma que la convierten en una fragmentación, una entidad anudada, construida sobre las intersecciones de niveles de experiencia.

Se trata de combinar el deseo y la elección inteligente para la transformación propia y colectiva. Una elección inteligente que conjuga niveles de deseo inconscientes y ejercicios intencionales de decisión. El resultado es esa subjetividad femenina, múltiple y fracturada, es racional en tanto que requiere el vínculo con los otros y es retrospectiva en la medida en que funciona a través del recuerdo y la memoria.

Más que la afirmación de la memoria como tal, generalmente convertida en memoria oficial, la contramemoria cobra en este contexto una importancia vital. Rossi Braidotti ha basado su teoría de la resistencia de las mujeres en la memoria involuntaria, en esa memoria ligada a la imaginación, que potencia el deseo femenino constituyendo una contramemoria, porque hay dos tiempos distintos presentes en la memoria del sujeto humano: uno es el tiempo acumulativo que se refiere a la repetición o recuperación de información propio del sujeto mayoritario y dominante; esta memoria es considerada “la caja negra de la psiquis humana”, es decir, un colosal banco de datos de información centralizada. Y hay, sin embargo, otro tiempo que transcurre en la memoria de las llamadas minorías y de los sujetos encardinados, “el sujeto de la mayoría tiene la llave de la memoria central de todo el sistema, o traduce un papel insignificante, o mejor dicho asignificante, los recuerdos de las minorías, recuerdos subyugados, marginales, o como solía llamarlos Foucault, contramemorias alternativas,

son la respuesta a esta memoria centralizada y monolítica. En este sentido, Deleuze (1975) activa una memoria minoritaria, es decir, el poder de recordar sin un vínculo preposicional a priori con el banco de datos centralizado.

“Esta forma intensiva, zigzagueante, cíclica y desordenada de recordar, ni siquiera apunta a recuperar la información de una manera lineal. Solo se imita a perdurar intuitivamente. Antes bien, funciona como una agencia desterritorializadora que disloca el sujeto de su localización unificada y centralizada. Desestabiliza la identidad abriendo espacios donde las posibilidades virtuales pueden actualizarse, concretarse. Se trata, en suma, de una suerte de empoderamiento de todo lo que no fue programado en la memoria dominante” (Braidotti, 2004).

Esta memoria está directamente relacionada con la imaginación, abre el futuro en relación al gozo, la alegría y al empoderamiento de la subjetividad, porque no se detiene o se congela en el dolor vivido, sino que advierte otros modos posibles de transformación identitaria relativos a una vivencia posible donde nos posicionamos como mujeres nómadas, capaces de acometer positivamente la vida. Como si en los momentos límites de fragmentación corporal contáramos con un dispositivo potencial casi siempre inutilizado, una fuerza vertiginosa que no solo nos devuelve la confianza, sino también que nos impulsa hacia adelante, opera de modo afectivo e intuitivo y resiste a la condición lineal de la memoria que se torna inapelable, valorando el carácter entristecido del instante que nos condena a una repetición de lo mismo al orden del tiempo programado. De ahí la importancia que cobra la capacidad deconstructiva de los iconos patriarcales relativos a la estabilidad, la seguridad y la felicidad que adquieren vigencia a lo largo de nuestras vidas, impidiendo una valoración por nuestra parte de la alteridad, la contingencia y el devenir femenino,

cuando se trata de establecer el derrotero de la construcción propia y grupal.

La idea de sujeto como devenir significa que ya no es posible que él o ella coincidan con su propia conciencia, sino que la subjetividad debe pensarse como una identidad compleja y múltiple, un lugar de interacción dinámica del deseo con la decisión, la subjetividad con el inconsciente, dando paso a un tránsito de vida y afección por donde cabalga la fuerza vital para la transformación de sí mismas. Esta visión de futuro se enmarca en el contexto de las transformaciones económicas y sociales que han dado paso y relevancia a la producción inmaterial frente a otras formas de producción humana; la producción inmaterial es creatividad, producción de formas de pensamiento y cooperación, es producción y reproducción de deseo y posibilita la fuente de creación de la vida social misma.

Por otro lado, Adrienne Rich señala hacia la necesidad de redefinir el sujeto femenino con un concepto de sujeto feminista-femenino que comienza con la revaloración de las raíces corporales de la subjetividad, rechazando la visión tradicional del sujeto cognoscente en cuanto universal, neutro y consecuentemente provisto de género, o sea que su propuesta localiza la subjetividad en el arraigo espacio-temporal del cuerpo, corporización o encardinamiento, es una política de localización para la construcción de la subjetividad femenina. Adrienne Rich se sitúa entre el feminismo de la diferencia y las ideas que realizan una crítica radical al género, toda vez que opta por visibilizar el cuerpo lesbiano afirmando que “la lesbiana no es una mujer”. En este sentido, pone en primera línea la crítica a la heterosexualidad como el agenciamiento de poder mayor en términos de la exclusión de los otros diferentes. Rich tiene el mérito de haber enfatizado tanto la positividad de la diferencia que las mujeres encarnan, como también las

diferencias que las separan, las diferencias entre mujeres de las cuales las más importantes son la raza y la etnia (Rich, 1974).

El legado del feminismo de la diferencia sigue vivo, lo cual quiere decir que como todo proceso teórico debe ser permanentemente objeto de reformulaciones y replanteamientos que actualizan o desactualizan las concepciones. El feminismo de la diferencia está hoy transformándose, no precisamente en sus concepciones vitalistas que cada vez cobran más fuerza, sino por las ideas que fortalecen un devenir transgénero y la revaloración crítica de las teorías poscoloniales, el trabajo de las mujeres negras, de las lesbianas y las teorías que avanzan en la consideración situada y proponen miradas sobre la experiencia irreductible a cualquier generalización genérica. La irrupción de nuevos paradigmas que destacan la relación cuerpo-máquina y nuevas consideraciones sobre la subjetividad tecnológica –como el *cyborg* de Donna Haraway– permiten miradas sobre la corporeidad que potencian el nomadismo, permitiendo encarar los tecnopaisajes de la posmodernidad tardía. Hoy hablamos de feminismos y ello nombra la complejidad que implica nombrarnos desde la diferencia, y es la diferencia vista desde el devenir mujer el precedente invaluable para pensarnos desde otra lógica ignorada desde y con la cual la vida se transforma y regenera, de ahí los colores diversificados de un pensamiento que crea y se re-crea (Haraway, 1991).

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2000). “Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo”. En: *Homo sacer* III. Valencia: Pretextos.

Braidotti, Rossi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad*. Barcelona: Nómada-Gedisa.

_____ (1991). *Patterns of dissonance, A study of women in contemporary Philosophy*. New York: Routledge.

_____ (2000). *Sujetos nómadas*. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*. Nueva York y Londres: Routledge.

_____ (1990). “Variaciones sobre sexo y género, Beauvoir, Wittig y Foucault”. En: S. Benhabib y D. Cornell (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfonso El Magnánimo.

Cixous, H. (1974). *Prénoms de personne*. París: Seuil.

Colectivo de Milán (1990). “Más mujeres que hombres”. En: *Revista Debate Feminista*. México.

Deleuze, Gilles. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Mucknick.

Irigaray, Luce (1978). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltes.

_____ (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltes.

_____ (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Feminismos - Cátedra.

_____ (1994). *Amo a ti*. Barcelona: Icaria.

_____ (1994). *Cuerpo a cuerpo con la madre*. Barcelona: La Sal - Cátedra.

_____ (1997). *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós.

Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*. Madrid: Feminismos - Cátedra.

Laurentis, T. de (1986). *Feminist studies, critical studies*. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (sin año). *The practice of love, lesbian sexuality and perverse desire*. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (1991). "Queer theory, Lesbian sexuality and Gay sexualities, An introduction". En: *Differences*, 3 2, III, XVIII.

Librería de Milán (1991). *No creáis que tenéis derechos*. Madrid: Horas y Horas.

Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas.

Prigogine, Ilya (1990). *La Nueva Alianza*. Madrid: Alianza Universidad.

Rich, A. (1978). *Nacida de mujer*. Barcelona: Noguer.

Archipiélago, Cuadernos de Crítica de la Cultura No. 13. Madrid: Caos.