

**SUBJETIVIDAD POLÍTICA Y DIFERENCIA SEXUAL: MIRADAS A
EXPERIENCIAS DE PODER Y DESEO EN LAS MUJERES**

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA ECHANDÍA

**CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y
JUVENTUD**

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES. NIÑEZ Y JUVENTUD
UNIVERSIDAD DE MANIZALES – CINDE**

**ENTIDADES COOPERANTES: UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MANIZALES,
UNIVERSIDAD DE CALDAS, UNICEF, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA,
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL, UNIVERSIDAD CENTRAL,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, UNIVERSIDAD DISTRITAL,
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

MANIZALES

2007

**SUBJETIVIDAD POLÍTICA Y DIFERENCIA SEXUAL: MIRADAS A
EXPERIENCIAS DE PODER Y DESEO EN LAS MUJERES**

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA ECHANDÍA

**Directora:
SARA VICTORIA ALVARADO SALGADO
Doctora en Educación**

**Trabajo de grado para optar al título de
Doctora en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud**

**CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y
JUVENTUD**

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES. NIÑEZ Y JUVENTUD
UNIVERSIDAD DE MANIZALES – CINDE
ENTIDADES COOPERANTES: UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MANIZALES,
UNIVERSIDAD DE CALDAS, UNICEF, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA,
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL, UNIVERSIDAD CENTRAL,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, UNIVERSIDAD DISTRITAL,
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
MANIZALES
2007**

**Para Nelson, por la
irreverencia.**

CONTENIDO

	pág.
RESUMEN	15
PRESENTACIÓN	17
1. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA: EL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA SEXUAL	21
2. EL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN	34
2.1 LOS LÍMITES DEL GÉNERO	48
2.2 PREGUNTAS ORIENTADORAS	59
2.3 OBJETIVOS	60
2.3.1 Objetivo general	60
2.3.2 Objetivos específicos	60
3. BASES METODOLÓGICAS Y TEÓRICAS	60
3.1 ENFOQUE METODOLÓGICO	60
3.1.1 Metodología de la investigación	67
3.1.2 Población	70

3.1.3	Procedimiento. Elaboración inicial de unidades de sentido	71
3.2	ENFOQUE TEÓRICO	76
3.2.1	Los inicios del feminismo de la diferencia sexual	76
3.2.2	La crisis del género y su ruptura con la perspectiva diferencia sexual	83
3.2.3	Perspectivas en el feminismo de la diferencia sexual	105
3.2.4	El devenir y el sujeto feminista	116
4.	INTERPRETACIÓN: RASTREANDO LÍNEAS DE DEVENIRES	138
4.1	LOS MODOS DE SUBJETIVACIÓN Y LOS ORÍGENES DEL RECONOCIMIENTO	142
4.1.1	La constitución del reconocimiento y los vínculos afectivos tempranos	153
4.1.2	Más allá de la Identidad de Género	183
4.2	INSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDADES AGENCIADAS	190
4.2.1	La perspectiva política de la diferencia sexual o la indagación en lo monstruoso	198
4.2.2	El devenir mujer: Lo molar o el espejo de lo patriarcal y lo molecular o la línea de fuga hacia lo monstruoso	210

4.3 DISCUSIÓN FINAL	222
4.3.1 Zigzagueando a través del deseo de las mujeres: la potencia de lo monstruoso	222
BIBLIOGRAFÍA	240

RESUMEN

Investigar la mujer desde la potencia y no desde la carencia, se configura como la intención central de esta investigación que recoge trayectorias subjetivas de mujeres colombianas que han logrado deconstruir los cercos impuestos por las identidades generizadas, constituyendo a partir de procesos de desterritorialización nuevas formas de ser mujer. Estas prácticas subjetivantes que atraviesan las actuales propuestas del feminismo de la diferencia sexual, se constituyen a partir del deseo, concebido como creación, composición y combinación de conexiones y múltiples relaciones realizadas desde la potencia ética de un sujeto que avanza siempre hacia la ampliación de su territorio.

La propuesta sobre el devenir minoría en la cual se basa esta investigación, está referida a las trayectorias subjetivas de mujeres que logran romper el cierre de una estructura falocéntrica y al realizar esta ruptura se ubican en los márgenes de lo instituido. En este sentido el devenir minoría siempre alude a una actuación política corporalizada que conduce a la desidentificación de la feminidad instituida, la creación de sistemas simbólicos alternativos y absorción colectiva de nuevas imágenes de mujer.

El punto de actuación política es desde el cuerpo de cada mujer, o sea, desde el lugar donde reside la violencia simbólica, las experiencias de exclusión, las memorias vividas que la llevaron a identificarse con un género y desde allí a transitar por territorios de subordinación. El encuentro con lo político, es también la indagación en sus potencias, de tal manera que la política aparece no solamente como una actividad que se origina en el lugar de lo voluntario y de lo racional conciente, sino además en la potencia que toma elementos de deseo e inconsciente.

La subjetividad política, es entonces agenciamiento, o sea, el goce desde una posición de poder simbólico que desde la concepción foucaultiana, se establece como el gobierno de uno mismo, el manejo del patrimonio propio y la participación en la administración de la ciudad. La subjetividad política es el sello de un proceso general de des-identificación que le permite a la mujer agenciarse desde un lugar simbólico desde el cual puede hablar, pensar, y reconquistar su propio organismo, su propia historia.

Se realizaron entrevistas en profundidad que apuntaron desde un principio a recoger la forma como se presenta la diferencia, a partir de las trayectorias y territorialidades que emergían en los discursos de las mujeres, sin apostarle a la “verdad” sino a la verosimilitud, o sea, la *resonancia e intensidad* dada por la riqueza y la amplitud de los relatos que señalan los cambios gestados en el nivel molecular de lo social, en referencia a las mujeres.

Palabras clave: Subjetividad política- deseo- devenir mujer- feminismo de la diferencia sexual- devenir minoría- margen-desterritorialización.

PRESENTACIÓN

Investigar la mujer desde la potencia y no desde la carencia, es una intención que hay que rastrearla desde una nueva figuración del deseo que penetra en el panorama de las ciencias sociales, presentando una alternativa a la concepción psicoanalítica de carencia. Como lo plantean Deleuze y Guattari, el deseo es un nuevo personaje que visibiliza una forma de juzgar no trascendente, sino immanente y, como tal, referida a la potencia vital de cada mujer u hombre, a sus particulares territorialidades. No se desea el objeto bueno o malo, configurado desde identidades inamovibles que le marcan a cada mujer lo que es peligroso o ambicionado. El deseo, no es deseo de objeto; es creación de un mundo, a partir de la composición y combinación de conexiones inusuales, extrañas, realizadas desde la potencia de un sujeto que avanza hacia la ampliación de su territorio.

Para Deleuze, lo difícil no es encontrar el objeto de deseo, sino desear, puesto que implica crear, no imitar; se trata de desorganizar los cuerpos (“cuerpos sin órganos”) de cara a la vida, aunque en este camino sea necesario exorcizar fantasmas y desterritorializar malos encuentros. Una infancia de abandono, un matrimonio de desamor, una adicción, recuerdos que atan a identidades constreñidoras, son algunos de los caminos que hay que deshacer, trazando líneas de fuga, que permitan aumentar posibilidades políticas, de trabajo, de creación de realidades, de contagio del deseo a otros que están muertos en vida. La des-identificación que surge en la desterritorialización de lugares asignados de género, les permite a las mujeres conectarse con el deseo y abrir la puerta a una revolución (sin futuro y con mucho presente) que desborda los marcos de lo instituido.

En esta dirección, la presente investigación apunta desde un principio a la creación de nuevas formas de ser mujer y no al análisis de biografías de mujeres o

la esquematización de relación generizadas insertas en la cultura; se trata de atrapar la dimensión creadora moldeada en historias de mujeres que se han atrevido a expresar nuevas relaciones con el mundo, inventando subjetividades y nuevas formas de aproximarse al poder y la política. Con este objetivo se incursionó en el sentido atribuido a experiencias de poder en mujeres que no están catalogadas en Colombia como feministas, pero que actualizan en sus prácticas formas extrañas de ser mujer que escapan a lo corriente, al hastío y la vulgaridad y que por esta razón generan cierto grado de perplejidad en sus interlocutores.

Se parte entonces de una idea central vitalista que le da la potencia a la investigación y que hace jugar imágenes de mujeres que viven gozosamente su subjetividad y la movilizan a través de deseos y pasiones. Aunque son vidas que arrasan, que desestabilizan, que perturban, es en este perpetuo movimiento, donde se encuentra el vitalismo y el agrado de existir. Estas experiencias de flujos múltiples, se configuran precisamente cuando se rompen los cercos de género que aprisionan la vida y que impiden que ésta discurra y se amplíe. Sin embargo, marchar más allá del género y el Edipo, implica para las mujeres un camino sinuoso en la cultura, no siempre marcado por un tono jubiloso, en tanto que obliga a la visibilización y encarnación de nuevas subjetividades, caracterizadas culturalmente como lo extravagante y lo monstruoso.

La creación (que recoge lo monstruoso), expresa relaciones que no están nombradas y como tal localizadas en las significaciones sociales. Es por esto que algunas vidas expresan más creación que otras, en tanto que no se cristalizan en identidades, en el ser, en los contornos fijos, sino en el devenir, en lo que atraviesa, en las marejadas. Lo importante no es lo que se es, sino lo que está pasando; no se trata de ser mujer, sino de “mujerear”, de transmutarse y dejar transitar la vida. Metamorfosearse es una categoría que se mueve entre lo ético y lo político y da cuenta de la liberación de la vida (en este caso de las mujeres),

aprisionada en los esquemas de género y sexo; la orientación ética, está encadenada no al juicio trascendente del bien y el mal, sino a las potencias de cada mujer que busca nuevos territorios. De acuerdo con Deleuze, se trata de juzgar, pero de manera inmanente; o sea, es un juicio desde las potencias (lo que realmente puede hacer cada mujer y no lo que podría) que le permiten ensanchar sus territorios.

La des-identificación de género y el posicionamiento en una diferencia sexual fluida y múltiple, surge cuando la mujer se deja invadir por el acontecimiento que la enfrenta a lo abismal, a las fantásticas potencias de vida y no cuando imita y sigue correctamente los dictados culturales. La contaminación con lo monstruoso (visto como posibilidad subjetiva) permite la difuminación de los contornos rígidos de la identidad, de las líneas duras del ser y en esta medida, posibilita la anexión de otras formas de ser mujer. Difuminarse no es destruirse, es hacerse ligera, fluida y dejar que lo insólito y lo suscitativo invada el cuerpo. Sobre la base de la difuminación de fronteras, se experimenta rizomáticamente, en múltiples direcciones, en tanto que se enganchan memorias disponibles que le permiten a cada sujeto **probar** nuevas formas de relación, sin juzgar lo existente.

El probar les ha permitido a las mujeres inventar, en tanto que incorporan imágenes extrañas, movimientos imprevisibles, y, en general, signos prediscursivos que muestran las insondables posibilidades de vida que hay en cada subjetividad y en las relaciones con los otros. Este proceso de incorporar la riqueza prelingüística que ocurre entre dos cuerpos que se encuentran, no es posible cuando existe una identidad inmodificable que impide la proliferación de lugares de sujeto y de sentidos. Probar presenta una connotación de riesgo razonable que tiene que ver con trazar líneas de fuga sin destruirse en la experimentación. Como plantea Deleuze, hay que ser nómada, sin ser exiliada; no es solo buscar las conexiones, es buscar aquellas que **convienen**. La conexión con la droga, el alcohol, la envidia, el resentimiento, la violencia conyugal, no es una buena opción y siempre llevará la fatalidad de caer en el agujero negro. El

nomadismo tiene que ver con establecer otras conexiones productivas a las ya existentes; no es el exilio, el destierro, es conexión (complejización) y no abandono de lo que se ha territorializado (las relaciones, los lugares, los amores).

La contaminación, o este dejarse atravesar por el otro, muestra que cada vida de ninguna manera es personal; evidentemente tiene una particularidad, pero se constituye en un tejido interminable con los otros y de cara a lo desconocido. Ser mujer nómada, es constituir una subjetividad que devine hacia lo minoritario, hacia lo marginal (o lo monstruoso) buceando en movimientos de desterritorialización y reterritorialización que estallan los estratos de la identidad binaria y avanza, no hacia la destrucción y el exilio, sino hacia la multiplicidad; hacia las diversas maneras de ser mujer.

Esta investigación trata entonces de estas mujeres que logran traspasar los límites identitarios, asumiendo valerosos posicionamientos éticos de sujetos y generando desde sus vidas una expectativa y una perspectiva esperanzadora para el actual movimiento feminista. Ser feminista en la actual sociedad posindustrial, es reinventarse a sí misma, haciendo valer de forma jubilosa, la positividad de la diferencia sexual, de tal manera que se emerja de esa otredad devaluada marcada desde la red patriarcal. En este sentido, el reto del feminismo no es solo teorizar, pensar, preocuparse; es fundamentalmente actuar, mujerear, y es precisamente esto lo que se encuentra en las historias de las mujeres que acompañaron este proceso de investigar las prácticas de subjetivación política.

1. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA: EL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA SEXUAL

El feminismo de la diferencia sexual quiere liberar en las mujeres su deseo por la libertad [freedom], la justicia, la plenitud y el bienestar. Es la risa subversiva de Dionisio como opuesta a la seriedad del espíritu apolíneo. Este proceso político mira hacia delante, no es nostálgico: no glorifica lo femenino pero trabaja hacia la actualización de la legitimidad como proyecto político de la afirmación alternativa de la subjetividad femenina. Tiende a alcanzar la representación de aquello que el falogocentrismo ha declarado irrepresentable y así hacer justicia al tipo de mujeres feministas que, en su gran diversidad, ya lo han logrado.

(Rosi Braidotti)

La propuesta de subjetividad que recoge el actual feminismo de la diferencia sexual y que sirve de marco a este proceso investigativo, presenta un estatuto ético y político que se distancia de teorías feministas anteriores fundamentadas en un sujeto Mujer y una identidad social común a todas las Mujeres. Esta perspectiva a su vez se soporta en la crisis del falogocentrismo y el humanismo (centradas en un sujeto Hombre/masculino y en un significante fálico universal) y en la inclusión de nuevas categorías teóricas para el análisis, como son la alteridad, el reconocimiento de la diferencia y la afirmación de igualdad, de tal manera que la discusión se traslada de un sujeto político como categoría abstracta referida a Hombre o Mujer, a unas subjetividades políticas encarnadas, complejas y estratificadas, ancladas en relaciones de poder, pero con capacidad para reflexionar sobre sus propias territorialidades y localizaciones.

Este feminismo que aparece en la década del ochenta del siglo XX en Europa y Estados Unidos, surge enmarcado en las posturas teóricas del posestructuralismo francés, en el reconocimiento de fenómenos multiculturalistas y en la visibilización de mutaciones culturales y sociales, asociadas a las actuales problemáticas de exclusión y desproporción del poder, respecto de subjetividades emergentes.

Igualmente, al interrogarse las posturas identitarias concluyentes y dicotómicas de lo femenino y lo masculino o de la Mujer como espejo del Hombre, se convierten estas categorías en lugares teóricos problemáticos, en tanto que la subjetividad no queda anclada en variables identitarias ligadas a la elección sexual, el género, la raza, la clase, sino a devenires que se alimentan de intersecciones sociales, políticas, culturales y psíquicas. El devenir de la subjetividad, se expresa en un doble movimiento de incorporación y trascendencia de lo instituido –normas y representaciones culturales - que da cuenta del poder y el deseo presente en el sujeto; un poder positivo que agencia y no impone y que evidentemente tiene una expresión en lo político.

Esta figuración, “devenir de la subjetividad”, se recoge de planteamientos elaborados por Foucault (1976) en *Vigilar y Castigar* y en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* (1991), a partir de su discurso sobre la doble significación del poder; un poder de sujeto que potencia su actuación (positivo) y un poder que sujeta y subordina (negativo). Aunque Foucault no profundizó en esta doble valencia del poder, dejó abierto un camino que retoman algunas feministas de la diferencia, entre ellas Rosi Braidotti y Judith Butler, quienes indagan en los mecanismos de orden social, cultural y psíquico que llevan al sujeto a la sujeción y al devenir sujeto. La preocupación del feminismo actual, no es simplemente la de precisar que existe una doble subjetivación que se expresa como sujeción y creación, sino establecer los mecanismos que se exteriorizan en esta negociación constante entre los dos polos de poder del sujeto.

El poder instituye a los individuos, otorgándoles identidades y actuando a través de ellos, en tanto que asume una forma psíquica que se convierte en la Identidad del sujeto. Sin embargo, hay un poder que instituye al sujeto (como modos de subjetivación desde la sujeción) pero también hay un sujeto que se vuelve deseo-poder y se va contra el poder y la identidad que lo constituyó (como prácticas de subjetivación desde el sujeto).

Sin embargo, el poder que constituye al sujeto subordinándolo, es distinto del deseo-poder que ejerce el sujeto (que lo agencia y lo potencia) y no hay una relación de continuidad entre ellos. No se habla de una transición de un sujeto a otro, sino de una escisión constitutiva del sujeto mismo. El poder que somete al sujeto actúa de varias formas: lo forma y además actúa a través de él, como performance, como actuación del sujeto. Es claro que para que las condiciones instituidas puedan permanecer, es necesaria la reiteración, de tal forma que el propio sujeto debe convertirse en el lugar de la reiteración, la performance¹. Este es un poder que empodera desde la subordinación (da una ilusión de actuar autónomamente, cuando simplemente se actualiza una apariencia ligada a los deseos de los otros o del mercado); esto configura una postura de sujeto que se vuelve contra sí mismo, se resiste a su potencia. Es un poder que actúa a través del sujeto y tiene un efecto performativo, reiterativo, ritualizado de formas de comportamiento inscritas en la cultura.

El otro polo del poder que surge del sujeto, es un poder que agencia, que potencia al sujeto, desde sus deseos, sus afectos, su memoria; no hay un desarrollo de un poder a otro, sino una subjetividad – política- que se expresa como poder y deseo y que negocia entre el poder de sujeto y su resistencia a él. En este sentido y aclarando el lugar de enunciación de esta investigación, se habla de una subjetividad (que siempre es política) y que se entiende como proceso de desplazamiento y negociación constante, entre el poder y el deseo, entre lo voluntario y lo inconsciente.

Los elementos psicoanalíticos centrados en lo imaginario, el deseo, la creación, presentados por autores como Deleuze, Guattari y Castoriadis, presentan un importante aporte en este pensamiento feminista, al proponer la deconstrucción del sujeto racional consciente y la irrupción de una subjetividad reflexiva

¹ Esta reiteración no repetición mecánica, es activa y productiva.

constituida de afecto, deseo e imaginación. En esta dirección, hablar de subjetividad implica involucrar una dimensión inconsciente que no exterioriza la falta o la neurosis, sino la creación; de tal manera que es precisamente el inconsciente el lugar desde el cual se impide el cierre a la subjetividad, o como lo plantea Castoriadis, el cierre de sentido (1998). González Rey (2002), refiriéndose a este proceso anota que el sentido es siempre subjetivo y se origina en un sujeto con deseo y afectividad, con pensamiento y emoción que tiene la posibilidad de crear, de autoconstituirse más allá de lo dado a través de las significaciones sociales.

Castoriadis (1989) plantea el imaginario como el fundamento de su pensamiento sobre la subjetividad creadora que se expresa como emergencia de figuraciones no sometidas a la determinación. Estas imágenes surgen de lo psíquico -como imaginación radical- y de lo histórico social -como significaciones imaginarias sociales-, con lo cual se accede la autonomía de la imaginación que es expresión de una subjetividad autogenerativa (formular lo que no está, ver lo que no existe). Este proceso se realiza mediante la sublimación, o sea, la recuperación lúcida y reflexionada por parte de la psique, de formas y significaciones socialmente instituidas. Esto, anota, “pone de manifiesto la irreductibilidad de lo histórico-social a lo psíquico, al mismo tiempo que la irreductibilidad inversa” (Castoriadis, 1989).

Para el feminismo de la diferencia sexual, que aboga por un proceso político ajustado a la constitución de nuevas subjetividades y la deconstrucción de imaginarios falocéntricos, es innegable la importancia dada a esta versión de lo inconsciente y lo psíquico, en tanto que es precisamente allí donde residen las posibilidades de creación de nuevas “zonas de sentido” (González Rey 2002) y de desconexión, desidentificación y desterritorialización de las formas socio-simbólicas de la feminidad y el imaginario de Mujer. Por esta razón y siguiendo a Castoriadis, es claro que la comprensión de lo no determinado y lo creador que subyace a las subjetividades emergentes, no puede hacerse a partir de un

ejercicio lógico identitario, que lleva a la coincidencia entre la realidad socio-cultural y un esquema preestablecido de funcionamiento, conformación y causa. Castoriadis muestra que aunque existe un primer estrato natural donde es posible funcionar con esta lógica de conjuntos, propiedades, clases, identidades, y terceros excluidos, no es posible que sea este el estrato que contenga las subjetividades y la sociedad. La creación es la posibilidad de nuevas determinaciones personales y sociales, regida por la lógica de los magmas, que además, según Castoriadis (1989 p. 284), se evidencian en los nuevos objetos de conocimiento de la ciencia: lo cuántico, lo cósmico, el inconsciente, lo histórico social, que cuestionan radicalmente la lógica y la ontología heredadas.

El psiquismo humano aparece como otra forma de relación del sujeto con su entorno social-cultural, en una vinculación que no es únicamente material, sino de contacto, palabras y símbolos. El espacio de lo psíquico, como se planteaba anteriormente, no se corresponde con la ausencia; el destino del deseo allí comprendido, es desplazarse, simbolizarse, sublimarse en la interacción humana, de tal manera que va a existir un exceso de sentido frente a los significados culturales. Siempre va a existir una posibilidad de creación que opera desde la dimensión inconsciente del sujeto, a partir de un movimiento que tiene como centro la creatividad, la imaginación, y la trasgresión de lo social instituido.

La dimensión psíquica atribuida a la subjetividad, visibiliza entonces la particular forma que tiene cada individuo de subjetivarse al interior de una red social de intercambios, proceso que le permite mediar entre la dimensión de lo instituido y la dimensión de lo instituyente o del deseo inconsciente que siempre muestra que esta organización institucional tiene un carácter arbitrario, transitorio y parcial. Ahora, es precisamente en este encuentro con el absurdo de los ordenamientos concluyentes y cerrados, donde se da la desidentificación del sujeto con el significado unitario que le ha atribuido a su propio yo y donde se devela la no

coincidencia entre su subjetividad y su conciencia, para asumir vitalmente sus fantasmas, sus otros, sus máscaras y sus terrores.

A partir de esta teorización sobre la desterritorialización y la desidentificación, entendida como proceso subjetivo y político, es importante mostrar algunos de los desplazamientos dados desde el feminismo de la diferencia sexual, en relación con el concepto de Identidades. Se habla desde perspectivas posgénero que cuestionan la autoexclusión producida a partir de perspectivas sociales que enfatizan en identidades de Mujer con visos esencialistas que terminan afirmando aquello que desea deconstruir, o sea, las lógicas del género². Este es un pensamiento que al naturalizar cuerpos que han sido “construidos” culturalmente, logra institucionalizar una matriz de inteligibilidad cultural fundada en el género (Butler: 2001), con lo cual se asiste a una ruptura teórica entre el cuerpo sexuado binario prediscursivo y el cuerpo dotado de un género culturalmente establecido que contempla la multiplicidad de géneros, o la disolución de la categoría de género. Desde esta perspectiva, recogida por la tradición estadounidense y representada en este caso por Judith Butler, se hace necesario romper la asociación entre sexo, género e identidad, no solo como requisito metodológico, sino como intención política.

² Se refiere a una forma de pensamiento propuesta inicialmente por Joan Scott, encargada en la cultura de:

- Legitimar relaciones al inscribirlas en lo biológico.
- Ocultar el sentido de la sexualidad al servicio del placer y de los intercambios corporales.
- Dar lugar al sexismo (exclusión e invisibilización) y a la homofobia (exclusión, miedo, patologización y exterminio).
- Hegemonía de una sexualidad masculina activa y una femenina pasiva: la libido es idéntica en hombres y en mujeres; la libido, como proceso inconsciente, surge de la falta y va hacia un objeto inespecífico, como objeto perdido, independientemente del sexo anatómico.
- Violentar la subjetividad de mujeres y homosexuales.

En este orden de ideas, lo que se está resignificando en la perspectiva posgénero, es el concepto “construcción de género”, en tanto que no implica una elección libremente asumida por un agente poseedor de conciencia, sino una forma hegemónica que instituye la cultura para la formación política y jurídica de sus sujetos, la cual siempre va estar ligada al sexo. Lo que se construye, a través de los modos de subjetivación o prácticas de regulación dadas en la cultura, son sujetos con género que tienen como fin establecer una idea ilusoria de unidad de identidad que excluye la posibilidad de que surjan nuevos lugares de identidades contingentes y precarias que subvierten las anticipadamente convenidas.

El discurso de identidad que se cuestiona está relacionado con ideales normativos y ficciones reglamentadoras que asumen que la “persona” debe presentarse como internamente unificada y coherente a través del tiempo y en diversas situaciones; sin embargo este concepto no puede ser establecido aisladamente de la identidad de género, puesto que es precisamente ésta, la que permita darle a cada individuo una inteligibilidad dentro del universo social y cultural. La identidad de género se exterioriza entonces, como una relación causal entre sexo biológico, género cultural, elección sexual y práctica sexual, orientada a darle inteligibilidad a la actuación de las personas al interior de estructuras sociales instituidas. Lo inteligible, sin embargo, genera su opuesto asimétrico en lo ininteligible referido a aquellas “existencias” incoherentes y discontinuas que reflejan el exceso o el desorden que no puede ser contenido en las prácticas binarias reguladoras, como es el caso de hombres y mujeres que actualizan deseos heterosexuales.

El género, de acuerdo con los planteamientos deconstructivos de J. Butler (2001), no se presenta como una serie de características que actualiza un yo constituido como hombre o mujer; es una actuación, una performance, no una identidad consolidada que ejecuta unas funciones como hombre o mujer. Esta práctica tiene su fortaleza en la repetición que logra excluir significados relacionados con lo homosexual, bisexual, transgénero, travestismo, impidiendo además las posibles

subversiones que pueden surgir de las convergencias y actuaciones que surgen de estas localizaciones. El género se fabrica, entonces, a través de la iteración de un conjunto continuo de acciones que se soportan en mandatos culturales y que se naturalizan en los cuerpos. En este sentido y tomando en cuenta que no existe un yo consolidado, reificado y congelado que soporte el género, sino subjetividades encarnadas y devenires, es posible provocar un tipo de acción política canalizada en una repetición subversiva (anclada en dimensiones del inconsciente que no presentan procesos de cierre y que facultan al sujeto para distanciarse de significaciones sociales herméticas e irrefutables) y un posicionamiento teórico que se asume como crítica cultural, orientada a la interrogación de la sustantividad del género y a la deconstrucción de los ideales normativos de las identidades consolidadas y los procesos que las instituyen.

Otras posturas del feminismo de la diferencia, respecto de la identidad, plantean que antes de renunciar al significante Mujer hay que recuperarlo en toda su complejidad. Estas autoras, entre ellas Rosi Braidotti (2005), (con una clara influencia deleuziana) consideran que tanto J. Butler, como M. Wittig (con influencia foucaultiana) representan un materialismo corporal que minimiza el papel de las identificaciones y las relaciones intersubjetivas primarias, subrayando la importancia volitiva de los sujetos políticos. Aunque en ambas tendencias se recupera el papel de lo inconsciente en los procesos de subjetivación, difieren respecto a la deconstrucción inmediata de la categoría Mujer y en la tendencia a desarticular las bases de una política de la identidad. En Butler incluso es muy clara su propensión a establecer que el reconocimiento de una dimensión inconsciente en los modos de constitución de la subjetividad, no implica que esta instancia se encuentre en un nivel impenetrable respecto de lo social (como lo afirman algunas posiciones originales del psicoanálisis); ella reconoce el inconsciente “como un cierto modo en el cual lo social indecible persiste. El inconsciente no es una realidad psíquica purificada de contenido social que posteriormente constituye una brecha necesaria en el dominio de la vida social. El

inconsciente es también una vida psíquica en curso, en la cual las normas son registradas en formas tanto normalizadoras como no normalizadoras, el sitio postulado de la fortificación, anulación, y perversión de las normas, la trayectoria impredecible de apropiación de éstas en identificaciones y rechazos que no siempre son llevados acabo consciente o deliberadamente” (Butler: 2000, p. 159).

Lo anterior muestra que para esta autora, no existe nada en la realidad psíquica que sea *natural* y *autónomo* en tanto que es una dimensión configurada a partir de desplazamientos de poder que surgen de lo social instituido; sin embargo, esto tampoco quiere decir que el sujeto simplemente *incorpore* lo social, porque se estaría negando precisamente lo subjetivo. El sujeto realiza una forma de interpretación de las normas y las convenciones existentes y es aquí justamente donde se realiza la configuración específica de la dimensión psíquica, la cual es vivida y creada en forma diferente por cada sujeto y con tonalidades afectivas y desiderativas particulares. Esta experiencia psíquica se configura en relación con el otro y el Otro simbólico, de tal manera que no es posible hablar de una instancia psíquica desvinculada de las condiciones sociales e históricas, aunque posea particularidad.

La crítica de Braidotti a Butler, es que precisamente el reconocimiento de los complejos procesos identitarios primarios que surgen a partir de las significaciones imaginarias sociales y que se enlazan en las dimensiones inconscientes, hacen imposible pensar en transformaciones transparentes e inmediatas de los imaginarios sociales –que evidentemente son epocales- y de la dimensión psíquica de los sujetos. Para Braidotti, esto implica no solo un problema conceptual sino ético en tanto que “el psicoanálisis no es solo otro sistema filosófico, sino también una terapia, es decir, una intervención en la complejidad y el dolor de cada persona. Esto supone que estas intervenciones no son fácilmente alcanzables, ni están exentas de dolor” (Braidotti: 2005, p. 63). Igualmente, considera esta autora que Butler, al llevar la discusión de los imaginarios sociales

al terreno marxista de la falsa conciencia o de algo que fácilmente se puede trascender dado su carácter inconsistente, renuncia a recuperar el poder de resistencia, transformación y creación que hay en ellos, como también lo plantea Castoriadis.

Por otro lado, Butler y Braidotti, están de acuerdo en reconocer que la existencia social le implica al sujeto ordenarse en un orden cultural propuesto y esto lo logra a través de la emergencia de gestos performativos-repetitivos que le confieren un lugar y una existencia sociosimbólica. En esta dirección, respetando este condicionamiento social y de cara a una propuesta política, surge una interrogación que las distancia del estructuralismo psicoanalítico de Lacan y las aproxima al planteamiento de Castoriadis: ¿cómo lograr una existencia creativa sin caer en la psicosis o en las transgresiones codificadas en la estructura simbólica? Frente a esta apuesta, es precisamente que Butler propone la modificación de los contornos de existencia simbólica a través de una práctica política orientada a deconstruir configuraciones preformativas.

Sin embargo, la preocupación de Braidotti surge muy acertada, si se toma en cuenta que la reconfiguración performativa, al no actuar sobre las condiciones psíquicas que mantienen la performatividad social y la sujeción de los sujetos al orden sociosimbólico, no puede garantizar la alteración de la matriz simbólica en la cual habita lo instituido, como conjunto de instituciones, rituales y prácticas y además lograr rápidas transformaciones en la dimensión subjetiva de los individuos socializados. En este sentido, más que lograr un desplazamiento subversivo o creador, es posible que se continuara dentro del campo de lo instituido, al ser absorbidas las “transgresiones” por el mismo orden simbólico.

La perspectiva de Braidotti que es más próxima al feminismo psicoanalítico francés, representado en L. Irigaray, busca actuar políticamente sobre las condiciones que mantienen las representaciones del falocentrismo, no a partir

de la deconstrucción de lo femenino, sino desde el poder de lo femenino mismo. En esta dirección, le da un lugar central a las identificaciones primarias, o sea a la exclusión de lo femenino y al rechazo consecuente de lo materno. Al respecto dice: “Con Irigaray, sostendría que, para la niña, la pérdida del cuerpo de la madre implica una carencia fundamental del narcisismo primario, como cicatriz fruto de la separación. Esta pérdida originaria también cancela el acceso a la madre como primer objeto de deseo y, de este modo, priva al sujeto femenino de las bases ontológicas fundamentales de la confianza en sí. Por otro lado, el niño es posteriormente “compensado” de la pérdida de la madre viendo su deseo aplazado y desplazado hacia otra mujer. Es posible que pierda el objeto de deseo original, pero, a cambio, hereda la tierra: los hombres obtienen todo tipo de ventajas de su posición de representantes del significante fálico. Sin embargo, para la niña, únicamente queda la miseria económica y simbólica” (Braidotti: 2005, p. 65).

Lo que se va perfilando son posturas diferentes provenientes de la tradición europea y estadounidense, del feminismo de la diferencia sexual. En la escuela europea, Braidotti e Irigaray, cercanas a Foucault y Deleuze, comparten un interés común por el inconsciente y la diferencia sexual, en tanto que desde este lugar teórico, se puede entender la exclusión de la niña de la dimensión simbólica y su entrada al Edipo falocéntrico. Se distancian del paradigma posgénero desarrollado en Estados Unidos por Gayle Rubin (feminista y queer), De Lauretis, Butler y Scott, entre otras, quienes consideran que la disposición de lo materno en la cultura y en las constelaciones familiares, no es fundacional del sujeto, con lo cual ambas tendencias reflejan una interpretación diferente de lo que consideran la diferencia sexual.

Lo que se pone en el centro de la discusión, es el grado de reconocimiento que debe tener el espacio de lo psíquico en la transformación de las estructuras profundas de la subjetividad femenina, y la importancia que tiene este

señalamiento teórico para el proyecto ético y político del feminismo de la diferencia sexual; además difieren en el papel central que le dan a la sexualidad y a la diferencia sexual, en la constitución del sujeto. Para la interpretación estadounidense, el sexo/género es el núcleo heterosexista de poder, encargado de constituir las identidades individuales, las significaciones sociales y los imaginarios culturales, de tal manera que el sexo, deja de ser fundante para convertirse en una consecuencia de las relaciones de poder. En las europeas, el eje de poder sexo/sexualidad es el encargado de constituir al sujeto y establecer la compleja red de relaciones adscritas a la diferencia sexual.

Las remotas raíces teóricas de las dos posturas, se van develando en esta discusión: la perspectiva poder/género, proviene de la psicología social y la sociología, mientras que la propuesta del poder/sexualidad, tiene sus raíces en el psicoanálisis y en los planteamientos de Deleuze y Foucault. Las lecturas de este último autor muestran que la sexualidad es la matriz de las relaciones de poder que circulan en lo macro y lo micro. En este sentido, la diferencia sexual surge como organizadora de las diferencias sociales y simbólicas, constituyéndose en el núcleo de la subjetividad humana, al establecerse como estructura de poder temprana, incardinada y sexualizada del sujeto (poder de dominación y poder de agencia), distanciándose este planteamiento de asimilaciones teóricas referidas a cuerpos pasivos sobre los cuales actúan los códigos culturales de género. El género visibiliza tendencias dicotómicas mayoritarias que circulan en la dimensión de lo instituido (material e imaginario), pero de ninguna manera enfoca la diferencia referida al “devenir minoritario” planteado por Deleuze.

Por su parte, el psicoanálisis feminista (representado primordialmente en Lucy Irigaray) en sus versiones posfreudianas y poslacanianas que recuperan los momentos pre-edípicos del origen del sujeto, le dan un gran valor a lo prediscursivo, a aquellos vínculos afectivos que no están capturado por el lenguaje - morfología sexual concreta o códigos de género específicos- y que dejan una

huella somática y psíquica de la otredad sexual. Lo que está en juego aquí, no es el deseo homosexual o heterosexual, que es posterior a esta diferenciación, sino el deseo de ser, vinculado a la separación, a la des-identificación, al “no Uno” (Braidotti: 2005). En este sentido, el problema de la fundación temprana del sujeto, no está referido al repudio –mediado por lo lingüístico- de lo homosexual, como lo plantean las teóricas de posgénero (alejamiento de la madre y la fijación al falo paterno en la época edípica), sino con el deseo que surge, anterior al Edipo, que no es hacia la madre como objeto sexual, sino hacia su propia diferenciación. Hay evidentemente un vínculo afectivo con el objeto materno (que es un otro, hombre o mujer), pero no necesariamente un vínculo homo o heterosexual. En este sentido, tal como lo plantea Deleuze, el deseo desde esta época, ya está ligado al poder; como deseo de ser, de agenciamiento, “de un niño que maquina su deseo con el exterior, con la conquista del exterior, no en estadios interiores” (Deleuze y Parnet, 1980).

En el entendimiento de las raíces de la subjetividad, se avanza del interés teórico por la identidad sexual y el complejo de Edipo, hacia un interés por los orígenes del reconocimiento del otro, que enfoca etapas primarias (de 0 a 2 años) donde habita la díada madre-hijo. De aquí surgen consecuencias teóricas importantes: la visibilización de procesos subjetivos tempranos, donde la relación madre-hijo es fundamental como fuente de poder y no como fuente de patologías, regresiones o situaciones que se deben superar. Esta relación, fundante de la subjetividad humana, trasciende lo puramente biológico, en tanto que lo que se está constituyendo allí es la intersubjetividad, a través de la voz, el rostro, el sonido, la visión, la calidez y el intercambio afectivo.

El cuerpo materno, recuperado del lugar de la patología y la regresión, se convierte en lugar de destitución y restitución de subjetividad femenina. Mantener en el imaginario social, alimentado desde un tipo de psicoanálisis, la imagen de lo materno y lo femenino ligado a aquellas experiencias que deben superarse dentro

de un proceso inexorable de desarrollo, implica como lo plantea Deleuze, la descalificación a la subjetividad femenina, en tanto que se establece como costumbre sedimentada, o como lo diría Castoriadis, como lo instituido. La subjetividad femenina aparece como una posibilidad dada a través de las primeras experiencias intersubjetivas del sujeto humano y no como una consecuencia precisa a través de una serie de fases de desarrollo. No es un desarrollo escalonado que lleva en forma fija al reconocimiento del otro, sino que se muestra como un proceso impredecible, en tanto que se da a partir de dos sujetos portadores de sus propios deseos; no se da de cara hacia un futuro social y culturalmente preestablecido, sino como enriquecimiento y ampliación de la experiencia de alteridad en el presente.

Se habla entonces de una subjetividad encarnada que se constituye en la diferenciación sexual con el otro materno; en esta diferenciación es vital el Otro, como tercero constitutivo que surge de lo socio-simbólico y que le muestra al niño y a la niña, el lugar del deseo de su propia madre. Este proceso relacionado con la pérdida del sujeto de su objeto primordial, es el camino a su proceso de subjetivación y a su madurez ética y emocional, en tanto que le señala el sentido de la alteridad: la relación con el otro no es una relación que se agota en la satisfacción propia; tiene un fin en sí misma y genera goce, simplemente, ante la responsividad del otro significativo. Lo intersubjetivo, aparece como una dimensión de experiencia posible, constituida de afecto y deseo, donde el otro no es solo el objeto de la pulsión del yo, sino portador de un centro personal, un sí mismo central separado y equivalente.

2. EL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN

La propuesta ética y política del feminismo de la diferencia sexual, surge profundamente articulada a la transformación de estructuras profundas de la subjetividad de mujeres y hombres, aspecto que ha sido silenciado a partir de los

desarrollos del feminismo estadounidense, que invisibilizó la sexualidad heterosexual y la masculinidad, a favor de agendas políticas referidas a la elecciones sexuales de grupos minoritarios gays, lesbianos, queer, transgéneros, entre otros. Esta difuminación del feminismo en sus connotaciones sexuales, surge con mucha fuerza en la década de los ochenta en EE.UU., y coincide con el ascenso del conservadurismo y la era Reagan que radicalizó los profundos cambios sociales que se estaban fraguando desde años anteriores, relacionados con mutaciones en las estructuras de pareja y familia, el envejecimiento de la población, la aparición del SIDA, el aumento de los inmigrantes y la exclusión de grupos minoritarios en razón de su raza, sexo, cultura, circunstancias que al provocar un clima de desesperanza en el estadounidense promedio, abonó el camino de los conservadores hacia el poder político y hacia la defensa de valores tradicionales que los pondría a salvo de la inmoralidad sexual y los endurecimientos de raza. Los conservadores esperaban que la religión y la moral volvieran a ser elementos constitutivos de la vida cultural y social del país, para lo cual se proponía la lucha frontal contra la delincuencia, la defensa a ultranza de las fronteras nacionales, la educación religiosa en las escuelas públicas y el rechazo al aborto.

Este clima social profundamente conservador y retrogrado, genera polarizaciones de raza y sexo que llevan a estos grupos a luchar por la igualdad de oportunidades; contrastando con esto, en el movimiento feminista se empieza a percibir una tendencia liberal que revive la “guerra de los sexos”, al equiparar lo derechos con la igualdad. Estas coyunturas históricas de EE.UU., extremadamente tradicionales y heredadas del puritanismo inglés, que de alguna manera siempre se mantiene en la cultura norteamericana, contrastan con el momento europeo de los ochenta, donde se asiste a la intensificación de la democracia social, el reconocimiento de las diferencias y la caída del muro de Berlín. Las feministas influenciadas por Hegel, Derrida, Foucault y Deleuze, experimentaban con el cuerpo, la sensualidad, el erotismo, la escritura femenina,

como un camino hacia la evidencia de las diferencias existentes en cada sujeto, y como argumento para la implementación de políticas públicas a favor de la equidad y la diferenciación.

Esta década en EE.UU. tuvo, entonces, claras consecuencias en la producción de imaginarios sociales de sexualidad que se asociaron a pornografía, prostitución y violencias de género y que evidentemente se reflejaron en los movimientos feministas que señalaban la sexualidad como el origen de todas las formas de opresión de la mujer. En esta medida emerge un pensamiento altamente fóbico en relación con el cuerpo, la sensualidad, el erotismo, el placer y el deseo que encauza el feminismo hacia una agenda exclusivamente socio-económica y política centrada en los roles de género y en la lucha de los sexos.

Esta connotación negativa de la sexualidad en el feminismo estadounidense, es documentada, entre otras, por Carol Vince (1989), antropóloga, epidemióloga y directora del Programa de Sexualidad, Género, Salud y Derechos Humanos, de la Universidad de Columbia. Esta autora advierte sobre los riesgos de la regulación de la sexualidad por parte del Estado y sobre su desarticulación del placer. El discurso instituido de la salud, dice ella, racionaliza e instrumentaliza la sexualidad, al despojarla de pasión y deseo, llevándola únicamente al dominio de la productividad, la eficiencia, el uso de anticonceptivos, la reducción de la morbimortalidad y los gastos médicos. La retórica de la salud sexual elimina el placer, o lo disfraza con valores sociales, operando la sexualidad en la dirección esperada por las directrices religiosas: un discurso subterráneo sobre el placer.

El discurso instituido de la salud libera un lugar de enunciación que autoriza posturas sociales y políticas de exclusión, convocando grupos de interlocución sobre sexualidades e identidades subordinadas, sobre políticas de expansión territorial y tratamiento a los inmigrantes. “El Estado se involucra para alentar o desalentar el aumento de la población, para fines militares o de colonización.

Diseña leyes sobre el matrimonio, edad para casarse, impuestos y penas, que privilegian formas de contacto sexual y reproducción, desalentando otras, de acuerdo con criterios discriminatorios sobre clase, casta y raza” (Vance: 2002).

Lo que empieza a resurgir entonces, es la tendencia histórica de la religión y el Estado a erigirse en árbitro de la sexualidad, amparándose en el concepto de salud pública, para librar batallas en contra de las enfermedades llamadas venéreas, la prostitución, el control natal y el aborto. Sin embargo, esta predisposición proveniente de lo instituido, restituye también un viejo debate proveniente de la corriente tradicionalista que reemplaza el lenguaje de la moral por el de la salud, proponiendo como ideal contra las ITS, el celibato prematrimonial, la fidelidad en pareja y la monogamia. La articulación entre familia/nación, expresada en la necesidad de avanzar hacia la salud sexual nacional, se convierte en bandera de los grupos de derecha de Estados Unidos, lo cual les permite intervenir en la educación sexual de los niños y jóvenes, en las decisiones respecto del aborto y en la satanización de la sexualidad como única responsable de las expresiones pornográficas y de la prostitución.

Esta sexualidad desencarnada, polarizada entre la religión y la biomedicina, fue recogida por los movimientos feministas liberales del ochenta y el noventa en EE.UU., desarticulada del placer sexual y con un estatus desacreditante, vergonzoso e ilegítimo. La sexualidad se convirtió para este feminismo, en la única fuente de opresión y violencia contra las mujeres, como se evidencia en autoras como Andrea Dworkin (1976), representante de un feminismo radical que proponía destruir el poder patriarcal en su fuente, la familia y en su forma más radical, el Estado nacional, en tanto que es el encargado de reproducir la hegemonía masculina, a través de una violencia sexual que invade, coloniza y destruye los cuerpos y los espíritus de las mujeres. Ella hablaba de un “Nuevo

Jerusalén para las mujeres”³, donde se acentuaba la guerra de los sexos, la tergiversación de la sexualidad y la asimilación del deseo y la identidad heterosexual femenina con la subordinación y la victimización que caracterizó a esta época feminista de Norteamérica y que logró la obstrucción de un análisis más pertinente ligado a las subjetividades y el deseo, sobre el dominio patriarcal.

La lucha contra la pornografía y el acoso sexual se convirtió en el lema de lucha de las feministas de las décadas del ochenta y el noventa en Estados Unidos, lo cual, como se decía anteriormente, desarticuló el cuerpo del discurso crítico y público sobre la sexualidad, emergiendo el género como una nueva categoría que invisibiliza la sexualidad como componente de la subjetividad humana. El género se convierte, entonces, en el lugar desde el cual se consolidan luchas por los derechos civiles y políticos y por la equidad en las políticas públicas; se silencia el debate sobre la sexualidad e las implicaciones de ésta en la constitución del sujeto femenino y masculino, más allá de la carencia y las violencias del significante fálico. Como lo plantea Braidotti: nada cambiará a menos que ambos sexos se

³ Decía Dworkin, “Los cambios que deseo ver son simples y obvios:

- Deseo que todas las mujeres sean letradas, con vivienda y alimentos, independientes del hombre, con un sentido de la integridad de su cuerpo femenino, una nueva clase de soberanía que hace primaria la voluntad de la mujer.
- Deseo ver sistemas legislativos dominados por mujeres en todos los países: y deseo que las mujeres escriban las historias y la historia, que sean filósofas y teólogas; deseo la primacía de la mujer en cada cultura y en cada área de la cultura.
- Deseo tener un sentido del honor en relación con otras mujeres y con los hijos.
- Deseo que las mujeres descarten el miedo al castigo masculino; si para ello se tiene que utilizar la violencia estratégica, que así lo sea.
- Deseo ver a mujeres liberando a otras mujeres de las cárceles, de la esclavitud sexual, de la promiscuidad y de la tortura doméstica de la vejación y la violación maritales.
- El patriarcado está muriendo lentamente, muy lentamente; el poder del patriarcado aún tiraniza a la mujer en las casas y en los burdeles.
- Espero ver una resistencia masiva y más profunda de la mujer en el siguiente siglo; especialmente en el Tercer Mundo.

unan en el esfuerzo de implementar una sexualidad no fálica y de reinscribir el guión de la sexualidad al margen de la violencia del falo. Traducido al lenguaje de Deleuze, lo mayoritario necesita devenir minoritario: es necesario un devenir minoritario polivalente, fluido, de ambos sexos, hombres y mujeres conjuntamente.

Este largo preámbulo, sobre el feminismo estadounidense, tiene como objetivo mostrar la clara influencia de este tipo de feminismo en latinoamérica y particularmente en Colombia, donde las luchas de las mujeres han estado asociadas con propuestas socio-políticas y con cierta estigmatización de la sexualidad, exceptuando ciertas propuestas que surgen desde el arte, como es el caso de Débora Arango. En Colombia se puede hablar de un primer movimiento feminista organizado (creación de espacios radiales y espacios públicos de opinión; edición de revistas y periódicos⁴) que surge entre los años de 1930 a 1957, centrado en el sujeto sufragista y en la defensa de los derechos civiles y políticos de las mujeres. Se destacaron en una primera época de construcción de colectividades feministas (1930-1943), mujeres como Ofelia Uribe, Clotilde García y Georgina Fletcher quién organizó el IV Congreso Internacional Femenino, realizado en Bogotá en 1930, donde se visibilizaron las luchas de las mujeres, por su independencia económica al interior del matrimonio, el acceso a la educación superior y secundaria y la posibilidad de desempeñar cargos públicos. Durante esta época se avanzó en el primer reconocimiento de las mujeres como sujetos de derecho, a través de la Ley 28, que aprobaba las Capitulaciones Matrimoniales. En la reforma constitucional de 1936, se permitió el acceso de las mujeres a cargos públicos. La lucha por el voto y la ciudadanía apenas comenzaba.

La siguiente fase de este movimiento (1944-1948) centra la lucha en el derecho a una ciudadanía plena, a través del voto y la participación en la vida política. En esta época las sufragistas instauraron mecanismos de presión de diversas

⁴ Revista Letras y Encaje (1929) Medellín. Revista Aurora (1941-1942) Bucaramanga.

tonalidades políticas (socialistas, liberales, conservadoras) a través de campañas educativas en todo el país, realización de foros⁵, organizaciones femeninas⁶ y creación de órganos de difusión⁷.

Entre 1949 y 1957, se puede hablar de un tercer periodo que se corresponde con la “Violencia” liberal (1947-1953) y con el ascenso del Frente Nacional en 1958. El derecho al voto conseguido en 1954, es un logro fundamental de este movimiento. Sin embargo este derecho ciudadano solo se ejerce hasta 1957, cuando cae la dictadura militar y surge el Frente Nacional.

El feminismo que surge más adelante en la década del setenta, en Colombia, aunque sigue enfatizando en el tema de la igualdad de oportunidades, no se puede presentar estrictamente como un movimiento feminista organizado, en tanto que no tiene una clara intención de configurar identidades colectivas de género o sexo. Responde más, como plantea Castells (2003), a “movimientos sociales prácticos” canalizados a través de organizaciones de mujeres, ONGs e instancias internacionales interesadas en promover la equidad de género. Son movimientos sociales populares que sin tomar los discursos y los debates teóricos que marcan las intencionalidades de los movimientos feministas de la diferencia, instauran procesos de lucha caracterizados por la defensa de la vida, de los hijos, el derecho al trabajo, la salud, la educación y una vivienda digna. Sus reclamos están más relacionados con condiciones de extrema pobreza, acentuada por la condición de mujer, sin que se opongan de forma explícita al patriarcado y la dominación masculina. Los temas del feminismo cultural, del feminismo lesbiano, o de la liberación sexual están raramente presentes (...) El feminismo explícito de los países en vías de desarrollo sigue siendo en general elitista, lo que dejaría una

⁵ Dos Congresos Nacionales Femeninos.

⁶ Comité Socialista Femenino de Monquirá (Mercedes Abadía). Alianza Femenina del Valle (Anita Mazuera). Acción Feminista Nacional (Lucila Rubio)

⁷ Revista Agitación Femenina (1944-1946), Ofelia Uribe. Revista Mireya, Josefina Canal.

diferencia fundamental entre feminismo y luchas de mujeres que también tendría una connotación Norte/Sur” (Castells: 2003 p. 227). El feminismo como movimiento teórico, que interroga los dispositivos de saber/poder y sexo/sexualidad, está restringido a ciertos espacios académicos que tampoco son muy amplios, en tanto que en las mismas universidades de Colombia, es todavía muy estrecho el espacio para los debates de género y aún más para el feminismo de la diferencia sexual.

Se podría decir que las propuestas de las mujeres en la década del setenta en Colombia, igual que en Latinoamérica, se caracterizaron por la militancia política surgida de necesidades sociales y económicas, enmarcadas en algunos países en dictaduras militares de derecha. Estas actividades, no nacieron en la academia, sino que fueron incentivadas por ONGs y planes de cooperación internacionales. Solo hasta los años ochenta, aparecen programas universitarios y propuestas investigativas que incluyen Estudios de Género y de las Mujeres, en México, Brasil y Argentina. Más adelante, durante los noventa, aparecen iniciativas en Perú, Chile y Bolivia.

Colombia no ha sido un país destacado por la tradición teórica y las luchas políticas asociadas al feminismo; a pesar de esto se puede hablar de una tendencia teórica que se inicia con una teorización sobre la familia, por parte de Virginia Gutiérrez de Pineda, quién visibiliza la formación de complejos culturales en el país, a partir de la indagación en tipologías familiares que reflejan los desagregados y las descentraciones referidas a las culturas y las homogenizaciones familiares; estos estudio de Gutiérrez de Pineda, han sido ampliados por autoras como Ligia Echeverri y Miriam Ordóñez, que profundizan en el tema de la diversidad familiar y las uniones de hecho. En general se puede decir, que estas investigaciones sobre la mujer en Colombia, han estado articuladas a variables sociológicas y demográficas, como son el desarrollo económico, el tema de la mujer rural, el trabajo femenino, el madresolterismo, la

planificación familiar, destacándose en ellas autoras como Elsy Bonilla, Ana Rico, Magdalena León, Nora Segura y Norma Pubiano, entre otras.

El desarrollo de una teoría feminista de la diferencia, con sus desarrollos políticos y sus características de inter y transdisciplinariedad, está aún gestándose en Colombia, tomando en cuenta la inexistencia de un fuerte movimiento feminista que contribuiría a deslindar los estudios de mujer –con un énfasis socioeconómico- de los estudios feministas que aunque retoman la dimensión de lo social, avanzan también hacia la interrogación de lo simbólico y hacia la constitución de subjetividades políticas. A esto se une también la penetración teórica norteamericana que puso en circulación en los contextos académicos posturas relacionadas con el materialismo de género y a observar con desconfianza los aportes provenientes del feminismo de la diferencia sexual; autores como Derrida y Deleuze -representantes del postestructuralismo- y Kristeva e Irigaray – representantes del feminismo europeo de la diferencia- suscitaban cierta descalificación a partir de tres críticas surgidas de una desinformación o de una lectura apresurada del feminismo de la diferencia sexual, por parte de teóricas del género provenientes de la tradición norteamericana: 1) No toma en cuenta las transformaciones sociales. 2) No atiende a las diversidades culturales. 3) No toma en cuenta la capacidad política y creadora del deseo lésbico y homosexual.

A estos condicionamientos teóricos hay que articularles la transnacionalización de símbolos e imágenes relacionados con la mujer, el hombre y la sexualidad, que circulan a través de las industrias culturales; en Colombia es claro que existe una clara influencia mediática proveniente de Estados Unidos, materializada en seriales, novelas, cine que difunden sistemas de significaciones estéticamente elaborados sobre las relaciones hombre-mujer, la guerra de los sexos, la instrumentalización de la sexualidad, emergiendo como modos de subjetivación que se inscriben en las culturas del país.

En razón a estas múltiples consideraciones, es que no es posible hablar en Colombia de un movimiento feminista, pero sí de movimientos de mujeres que luchan por sus reivindicaciones de orden socioeconómico. Ahora, es innegable que son precisamente estas organizaciones las que han impulsado la aparición de políticas públicas en Colombia, orientadas a la equidad de la mujer, como es el actual proyecto de Género en el marco del Plan de Desarrollo Nacional 2003 – 2006, que establece la Política del Gobierno Nacional para las mujeres: “Mujeres Constructoras de Paz y Desarrollo”, la cual debe ser ejecutada a través de la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer. Merece también una especial atención el Plan de Desarrollo Distrital 2004-2008 “Bogotá Sin Indiferencia”, donde se crea la “Política Pública de Mujer y Géneros”, definida en su artículo cuarto como una de las “directrices que regirán la gestión y la actuación pública, orientada a la creación de condiciones para alcanzar la igualdad de oportunidades, el ejercicio efectivo de los derechos, el respeto al libre desarrollo de la personalidad y a la diversidad sexual”. En estos planes se recoge la Ley 823 de 2003 del Congreso de Colombia por la cual se dictan normas sobre la igualdad de oportunidad para las mujeres y el Acuerdo 091 de 2003 del Concejo de Bogotá que establece el Plan de Igualdad de Oportunidades para la equidad de género en el Distrito Capital

En la base de estas políticas y planes están los compromisos adquiridos por el Estado respecto de diversos informes y acuerdos nacionales e internacionales⁸ que han sido objeto de seguimiento por parte de agrupaciones de mujeres en Colombia, en los cuales se exhorta al Estado para que cumpla con sus funciones constitucionales que contemplan la realización, exigibilidad y protección de los

⁸ Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer CEDAW 1979, Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing 1995, Conferencia de la Haya por la Paz en 1999, Informe de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, Radhika Coomaraswamy 2002; Informe de Amnistía Internacional sobre diferentes formas de discriminación y violencia identitaria 2003 y 2004 (entre otros).

derechos humanos de las mujeres, e igualmente se demanda de la sociedad civil, formas de organización encargadas de sacudir las fronteras de la cultura y la política, poniendo en marcha cuestionamientos a todas las formas de exclusión y dominación en razón a la identidad de género y de sexo.

Sin embargo, es importante establecer que a pesar de la promulgación de estas políticas públicas⁹, existe una gran distancia entre las propuestas programáticas y los logros alcanzados, dada la gran debilidad de la infraestructura institucional y el monto de los recursos estatales disponibles para la realización de programas y proyectos, lo cual demuestra la ambivalencia en el tratamiento del género, por parte de la agenda pública.

Con base en lo anterior, esta investigación asume la importancia de la formulación de políticas públicas, como soluciones afirmativas –no transformativas– (Fraser: 1997) para el reconocimiento directo de identidades invisibilizadas, pero se percata que son insuficientes, si únicamente se formulan, sin afectar el tejido simbólico y psíquico que le da origen a la inequidad; es decir, sin transformar los modos de subjetivación y sin generar cambios en las estructuras políticas de la sociedad.

Como reacción a esta dinámica, actualmente está apareciendo en Colombia un movimiento alrededor de la mujer, fortalecido por los discursos feministas que surgen de los centros de investigación y de las universidades que tienen dentro de

⁹“Política de la Mujer Campesina (1984); “Política Integral para las Mujeres” (1992) , “Salud para las Mujeres, Mujeres para la Salud” (1992), “Política para el desarrollo de la Mujer Rural (1994), “Política de Equidad y Participación para las Mujeres” –EPAM– (1994); “Avance y Ajustes de la Política de Equidad y participación de la Mujer” (1997), Política Nacional de Salud Sexual y reproductiva (2003), “Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer” (Ley 188/95) –transformado posteriormente en la “Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer” (Decreto 1182/99)–, “Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres” (1999) y “Mujeres Constructoras de Paz y Desarrollo” (2003), (entre otras).

sus currículos propuestas de género y mujer, donde se articula el fortalecimiento institucional con la dimensión simbólico/cultural y se asume a las mujeres, no como objetos de las políticas públicas, sino como sujetos políticos, portadoras de una subjetividad deliberante y reflexiva que las constituye como interlocutoras válidas.

En este sentido, los actuales proyectos institucionales centrados en la problemática de la mujer en Colombia, articulan esfuerzos representados en la cooperación internacional, la sociedad civil, la academia, los gobiernos municipales, con el objetivo de lograr la inclusión de la mujer en las políticas, planes, programas y presupuestos locales. En la dimensión cultural-educativa, se orientan los esfuerzos hacia un cambio en modelos culturales asociados con relaciones de género fundamentadas en la inequidad hombre-mujer.

Establecido este marco del problema de investigación, se aborda su objetivo central, el cual se direcciona hacia la interrogación y la visibilización de los complejos modos de subjetivación ¹⁰ y de las prácticas políticas

¹⁰ Este concepto elaborado a partir de Foucault se refiere a las formas de adiestramiento, normalización y corrección de los sujetos, dadas en las culturas particulares. Foucault estudia las relaciones de poder que instituyen sujetos que se relacionan con otros sujetos. Devela prácticas individualizantes a partir de las cuales el sujeto se visualiza a sí mismo y es visualizado por otros, o sea, a la formas como es objetivado. Sin embargo, Foucault habló no solo de prácticas objetivantes, o los modos de subjetivación que hacen parte de los interrogantes de esta investigación, sino que además se interrogó sobre el sujeto ético que establece una relación consigo mismo y que exige una práctica de autoconstitución subjetiva. Al final de su vida Foucault decía (1985 p. 193-4) “he realizado en primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos a través de la cual nos constituimos en *sujetos de conocimiento*; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en *sujetos que actúan sobre los otros*; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en *agentes morales*”.

desterritorializantes ¹¹ de mujeres, las cuales pasan por una deconstrucción de significaciones sociales de mujer (des-identificación) y por la reflexión sobre sus particulares experiencias de subjetivación (de cara a un sujeto ético o autoconstitución subjetiva). La actuación política de la mujer que se reconoce como feminista, aún sin que se autodenomine de esta manera, es en primera instancia de cara a la eliminación del dominio patriarcal, a la reconstitución de una subjetividad agenciada y a la deconstrucción de identidades dicotómicas de género.

En esta dirección, el punto inicial del enunciado de la problemática de la investigación se establece a partir de los reducidos alcances que han tenido la simple promulgación de políticas públicas y el énfasis en programas asistencialistas, respecto de las prácticas de subjetivación de las mujeres. Estas políticas del Estado, aunque tienen un objetivo orientado a la participación amplia de todos los sujetos en los campos visibles del poder, desatienden circunstancias de orden subjetivo; hay una opacidad sobre la categoría de experiencia, a partir de la cual el sujeto emerge al interior de un determinado modo de subjetivación. De tal manera que aunque se legisle a favor de la igualdad de oportunidades, las

¹¹ Esta categoría proviene de elaboraciones sobre el pensamiento de Deleuze. Son formas experienciales que llevan a los sujetos a trazar líneas de fuga respecto de las líneas duras del ser y de cara a la imposición de territorios que no asume como propios. “Nadie sabe lo que puede hacer un cuerpo”; esta frase de Spinoza, retomada por Deleuze, da cuenta de un sujeto que no se determina ontológicamente, sino a través de la potencia de su cuerpo, de los afectos que es capaz y de los límites movibles de su territorio. Se actualiza en este pensamiento la figura del sujeto nómada que deviene minoritariamente ya que no está guiado por las identidades y en esta medida, no incorpora una identidad inamovible y mayoritaria (Hombre, blanco, occidental, heterosexual). Este concepto está relacionado también con la categoría de gubernamentalidad (prácticas de autoconstitución subjetiva) elaborada por Foucault que se refiere a una forma que tiene el sujeto ético de relacionarse consigo mismo, de tomarse como objeto, de interrogarse. Es una clase específica de sujeto que se conduce a sí mismo, o el gobierno del yo por el yo en articulación con los otros.

desigualdades entre los seres humanos se siguen reproduciendo en los ámbitos privados y públicos, a partir de una legitimación subjetiva de estructuras patriarcales y dicotómicas, así como de la genérica asignación de las identidades masculinas, femeninas y heterosexuales.

El enunciado central de la investigación, plantea la imprescindible inclusión del deseo como poder, en la constitución de la subjetividad de las mujeres, estableciendo que no son únicamente factores sociales los que se juegan en este proceso. El discurso sobre la subjetividad de las mujeres no se puede quedar en una simple interrogación sociológica sobre la asignación patriarcal de los roles sociales de género. En este sentido, la subjetividad se despliega de forma localizada¹² e incardinada¹³, expresándose como deseo poder y deseo saber¹⁴. En esta conceptualización de subjetividad, se toma como punto de partida la diferenciación entre la mujer como abstracción, como categoría universal y la mujer incardinada que emerge de la experiencia, dotada de un cuerpo o materia viva portadora de memoria, de la cual surge una subjetividad que no coincide con la conciencia y la razón y que la lleva a mantener una relación creadora/reflexiva

¹² Este concepto llama la atención hacia lo situado en oposición a lo universalista. La subjetividad política localizada está determinada por el enfoque de tiempo e historia que adopte cada sujeto; en este sentido cada individuo o sujeto colectivo porta una memoria o contramemoria particular sobre su historia de opresión y exclusión. La localización se refiere a un proceso de agenciamiento desde el cual cada mujer reclama un lugar de enunciación desde el cual puede hablar.

¹³ Término propuesto por Foucault “embodiment” donde se afirma que los modos de subjetivación están anclados en la corporalidad y como tal, en la experiencia vivida. El incardinamiento es una experiencia que da “forma al cuerpo”, “moldea la carne” y en este sentido no es sinónimo de encarnar o corporizar. En estricto sentido, se encarga de moldear los cuerpos.

¹⁴ Es deseo poder como goce desde el reconocimiento simbólico. El deseo es lo que sostiene las prácticas subjetivantes, o el proyecto de convertirse en sujeto; es la voluntad de saber, el deseo de hablar, que se visibiliza en lo simbólico a través de las luchas epistemológicas y políticas que llevan a las mujeres a construir sus propias tradiciones teóricas y sus lugares de lucha/oposición, desde los cuales se redefine el sujeto mujer, sin que esto implique postular una posición común para todas.

con su historia y su materialidad, de tal manera que la subjetividad no sería únicamente el espacio donde se reflejan las voluntades políticas deliberadas, sino también el espacio para la expresión del deseo que sostiene este compromiso.

El deseo ligado a la subjetividad política, no se plantea en el sentido recortado del psicoanálisis freudiano y lacaniano, o sea, como carencia que implica un movimiento hacia un objeto que lo satisface, sino en el sentido de creación; no es un deseo cerrado que se extingue cuando se alcanza el objeto. Se plantea como **despliegue**, como posibilidad de crear conjuntos de relaciones e interconexiones que se van fusionando en un devenir que no empieza ni finaliza y que crea imágenes portadoras de transformación sobre aquello que se desea. En este sentido desear implica una postura política afirmativa, una política del deseo que potencia la capacidad de acción histórica de las mujeres.

2.1 LOS LÍMITES DEL GÉNERO

Una vez establecida la primera parte de la problemática de investigación referida a las perspectivas del feminismo, al momento que vive esta perspectiva teórica y política en Colombia y a la necesidad de implementar propuestas investigativas que visibilicen las prácticas subjetivantes de las mujeres, y los modos de subjetivación de la cultura, es necesario hacer entrar más claramente la categoría de género en la discusión del problema, tomando en cuenta que ha sido central en los actuales desarrollos de la teoría feminista.

La categoría género surge en el panorama de las ciencias sociales a partir de algunas feministas anglosajonas –entre ellas, la más destacada, Gayle Rubin- a finales de los años sesenta y principios de los setent, para diferenciarla de categorías biológicas y otorgarle una connotación social y cultural. Según Silvia Tubert (2003), esta categoría fue inicialmente adoptada para analizar cualquiera de las disciplinas humanas, en tanto que introducía una categoría de sujeto

sexuado que se posicionaba frente a intencionalidades e interlocutores inscritos en los textos. En esta dirección, se comienza a avanzar hacia los llamados estudios críticos de género que intentaron reemplazar al feminismo, y se fundamentaron en la discusión respecto del determinismo biológico, donde se asumía que el encargo biológico de la mujer, tiene un carácter opcional y los roles de género un significado cultural, no esencial.

El discurso de género que surge como oposición al biologismo, plantea que la cultura presenta a los sujetos formas simbólicas que llevan a la fabricación del individuo social - que es una institución distinta en cada sociedad – y, además, es el lugar para la imputación y la atribución de las normas sociales. El primer referente de identidad en el ser humano es el género que ocasiona una asignación de características femeninas o masculinas, en cada niña o niño, con sus respectivas actividades, lenguajes, espacios, que configuran la simbolización cultural de la diferencia sexual. Desde este lugar del género la persona ocupa un lugar, una forma de autorepresentarse, de acuerdo con un modelo ofrecido desde la cultura, ingresando en un sistema simbólico donde habitan las normas, las relaciones económicas, el lenguaje, el arte, las religiones, la tradición, la ciencia. Sin embargo, este ingreso a la cultura no ocurre en forma idéntica; niños y niñas reciben de su familia un código cultural diferenciado en cuanto a capacidades, sentimientos, y relación con su cuerpo.

Sin embargo, esta postura constituida en la diferencia sexo/género y referida a un individuo social sujetado a una cultura, desvanece el cuerpo y disuelve la dimensión de la subjetividad, puesto que no hay sujeto reflexivo. El género así visto, se convierte en un cerco, se configura como cierre de sentido que limita la vida a espacios considerados culturalmente como femeninos o masculinos. En la década del noventa, este sistema sexo/género, se convierte en preocupación central de algunas feministas de la tradición anglosajona -con clara influencia en la academia y en la política feminista latinoamericana- quienes comienzan a teorizar

sobre las dificultades de ésta categoría, que puede convertirse en un cerco a lo subjetivo. En esta dirección, introducen un elemento deconstructivo de ella que no implica simplemente un accionar teórico, sino la reelaboración de los estratos de la identidad, de cara a una acción política.

Joan Scott (2003), teórica que inicia la discusión en contra de la oposición binaria masculino/femenino y a favor de la deconstrucción del género, visibiliza la articulación de este discurso con el poder, a partir de su manifestación en cuatro campos: símbolos que evocan lo masculino y lo femenino; conceptos normativos que significan en forma diferente hombre y mujer; representaciones que circulan en las instituciones sociales; identidades sociales y subjetivas. Establece entonces que el género estructura las percepciones y la organización concreta y simbólica de la sociedad, las cuales al ser diferenciales e inequitativas (hombre-mujer) se constituyen en espacio primario de poder.

Sin embargo, en posteriores discusiones que surgen de los planteamientos iniciales de Scott, se amplían los puntos de vista referidos a la inadecuación del uso del género (Tubert:2003), incluyéndose problematizaciones sobre la oposición binaria sexo/género que incluye la naturalización del cuerpo, la oposición masculino/femenino, la ontologización del género como categoría transcultural y esencial de la historia, la disolución de la diferencia sexual en una categoría sociológica y la invisibilización del inconsciente.

Para las teóricas del género, la realidad social se entiende en clave de género, en tanto que la representación del falo atraviesa las significaciones sociales, produciendo la diferenciación histórica de los sexos. Sin embargo, este tratamiento sociológico es interrogado por teóricas que incursionan en el psicoanálisis, mostrando que existen efectos inconscientes de lo simbólico en el cuerpo que reflejan la profunda articulación entre lo psíquico y lo socio-cultural, de tal manera que se hace muy difícil hablar de una dualidad sexo/género anclada en una vieja

dicotomía –cuerpo/cultura- en tanto que el cuerpo no se entiende como un organismo, sino como un espacio de transversalizaciones y encuentros de múltiples planos simbólicos y psíquicos.

Estas perspectivas se apoyan en el psicoanálisis¹⁵, planteando que existe una dimensión psíquica de la subjetividad que no es consciente y voluntaria y que, además, no puede ser reducida a la cultura o a lo social. Esta estratificación psíquica introyecta al Otro del superyo y al otro del deseo, para devenir inconsciente y emerger como discurso. En el inconsciente existe un discurso que aunque no es voluntario, se expresa y se experimenta; por esta razón, el sentido que constituyen los sujetos viene dado no solamente por la dimensión simbólica de la cultura (que articula arbitrariamente significante y significado), sino también por el lenguaje del inconsciente atravesado por metáforas y metonimias (Lamas, 2003).

El proceso de entrada a la cultura se realiza a través del cuerpo y es allí, precisamente, donde esta la raíz de la inequidad; los discursos y las prácticas simbólicas de género simplemente confirman lo que ya existe en la dimensión psíquica subjetiva, la cual está constituida no en el género, sino en la diferencia sexual, anterior al género y vivida a través de la experiencia de alteridad.

Desde una orilla discursiva, Butler quién incursiona en el psicoanálisis y en Foucault, presenta también cuestionamientos al género. Para ella el género se produce discursivamente y tiene un efecto performativo¹⁶. El género, como iteración, apunta al cuerpo, o superficie en la cual se inscribe lo instituido (exclusión de la homosexualidad e instauración de lo masculino como significante

¹⁵ Entre ellas, Jessica Benjamin, Nancy Chodorow, Jane Flax, entre otras.

¹⁶ Este concepto es elaborado por J. Butler, en referencia a formas de poder que constituyen identidades esenciales de género y sexo, a partir de la reiteración ritualizada de formas de comportamiento.

universal que oculta lo femenino), de tal manera que las personas no actúan de acuerdo con su identidad de género, como se plantearía desde una mirada esencialista, sino desde el repudio de la homosexualidad y desde la profunda asimetría entre los sexos.

El género no se deriva de una condición biológica, sino de modos de subjetivación que tiene una existencia contingente y es precisamente el reconocimiento de esta contingencia, lo que permite reclamar para las mujeres un lugar de agente ético, como sitio del poder social y político. En este sentido, el “efecto del género”, responde a una temporalidad social del sujeto y surge como performance o proceso de iteración “que implica una *repetición* y al mismo tiempo una *reexperimentación*, como conjunto de significados ya establecidos socialmente que responde a una temporalidad social y como forma mundana y ritualizada de legitimarlos” (Butler, 2001).

El concepto de performatividad, elaborado por Butler, va en una dirección distinta a la trazada por los feminismos que rescatan elementos psicoanalíticos en la constitución del deseo subjetivo; sus esfuerzos se orientan a elaborar una postura política donde se recoge el concepto contingente de género que le da a lo excluido socialmente (en este caso a lo homosexual) un estatuto de subversión. A pesar del énfasis de esta autora en la homosexualidad, su discurso político es bien destacable, en tanto que recoge elementos referidos a la exclusión en general y a la producción de discursos inversos que exigen el reconocimiento, a partir del retorno de aquello que se había invisibilizado, como lo pervertido, lo aberrante y lo invertido. Lo que está invisibilizado en la dimensión de lo simbólico y que surge como retorno de lo excluido, tiene una clara significación política, estableciéndose que es precisamente en la trasgresión donde reside la posibilidad de creación de una subjetividad política, en tanto que el espacio de lo subjetivo no se corresponde únicamente con la creación, sino también con la falta, con la exclusión y las prácticas políticas que surgen de ella.

Ahora, es precisamente en este modelo de “discurso¹⁷ inverso”, donde se encuentra el origen de la actual política identitaria referida a minorías sexuales, en tanto que su intención cardinal es la “visibilización del otro” como concepto político que articula ausencia y retorno de lo reprimido. Se busca visibilizar una alteridad difuminada, en tanto que se le ve como el opuesto ajeno al sujeto. El otro –que no se percibe como sujeto- se configura como el extranjero indeseable o el enemigo. Sin embargo, la invisibilidad del otro en la trama simbólica significa algo, en tanto que es precisamente desde el vacío, la no-presencia y lo no-representado que el otro interroga un sistema simbólico y se afirma desde su exclusión.

La exclusión se entiende en un sentido político que se reformula desde lo ético: la exclusión se da en un complejo movimiento de existencia/ausencia; no es simplemente reproducción interminable de la estructura dominante/dominado. Se refiere más bien a que el otro, desde su misma existencia, desde su propia determinación no puede desaparecer. Es posible destruirlo, esclavizarlo, asesinarlo, atraparlo en categorías racionales con pretensión de universalidad, pero es imposible desvanecerlo, llevarlo a un punto cero de vacío de significado. La ausencia del otro remite a la diferencia, al alejamiento del otro y a su ubicación siempre diferenciante que se resiste a la unidad y la asimilación.

Por los resquicios de lo simbólico establecido, va brotando el discurso de las subjetividades “otras”; el discurso reprimido del otro que se corresponde con lo no-dicho, lo indecible, donde emerge el “rostro del otro” (Levinas: 1993) que revela la diferencia y la asimetría constitutiva de las relaciones humanas. El sentido ético en la política se clausura cuando se niega la alteridad; cuando hay unidad, uniformidad y cierre que impide la transitividad y el flujo de posturas de sujetos.

¹⁷ Se recoge el concepto de discurso en el sentido foucaultiano, o sea como práctica situada históricamente que produce relaciones de poder.

La teoría performance de Butler, aunque fue bien recibida en cuanto a la posibilidad de deconstruir el género en tanto ficción reguladora, tuvo bastantes críticas al considerar el sexo como una construcción cultural igual que el género, en tanto que negaba la dimensión psíquica inconsciente planteada por las psicoanalistas feministas. El sexo, para esta autora, es construido a partir de discursos y prácticas sociales –no es una esencia que existe desarticulada de lo cultural- de tal forma que el género no es la interpretación cultural del sexo, sino que es una categoría del género (Butler, 2001). Sin embargo, en la intención de las autoras feministas no estaba el postular un naturalismo de sexo, sino reconocer la dimensión inconsciente subjetiva que da origen al deseo, la creación y los múltiples devenires, como se verá más adelante.

También surgieron críticas respecto de su postura política voluntarista, muy unida a la negación de lo inconsciente del sexo, en tanto que tiene el riesgo de convertir posicionamientos éticos y políticos de sujeto, en simples actuaciones estéticas y lúdicas, además de pasar por alto la dimensión inconsciente del poder y la creación. Si la deconstrucción del género implica la posibilidad de adoptar cualquier rol sexual o de género puesto que todos son performances, quiere decir esto que se está fundando una perspectiva donde no solo el género es intercambiable, sino también el posicionamiento del deseo; se puede transitar por todos los roles de género posibles y por todas las identidades sexuales, sin que dejen huella en lo subjetivo, puesto que solo son actuaciones y juegos.

Aunque no deja de ser sugerente esta postura, son realmente muy acertados los cuestionamientos a ella desde orillas psicoanalíticas y culturalistas, en tanto que evoca una contrapráctica de lo femenino que no es accesible a todas las mujeres, mucho más sí se lleva esta reflexión a países latinoamericanos donde el poder y la autonomía ganada por las mujeres todavía es bien discutible, en tanto que la posibilidad de intercambiar identidades y de posicionarse como sujeto, pasa por el

agenciamiento (que engloba su dimensión inconsciente) y también por la transformación de sus circunstancias históricas sociales.

Braidotti va más lejos al afirmar que aunque Butler recoge una teoría sobre el deseo, se refiere más a un deseo repetitivo que niega las posibilidades creadoras en la constitución de la subjetividad y que además esquivo el inconsciente. Esta postura política afirmada por Butler, se constituye desde la “melancolía de ocupar un lugar marginal dentro del simbólico falocéntrico” situación que trasciende lo puramente personal, para ubicarse en una postura política centrada en un objeto de deseo socialmente irrepresentable y privado de reconocimiento” (Braidotti: 2005 p. 74). El análisis de Braidotti está en relación con la conceptualización del deseo y el inconsciente, cercana al planteamiento deleuziano, y asumida por el feminismo de la diferencia.

Para el psicoanálisis del siglo XIX e inicios del XX, el deseo se presentaba como perverso y polimorfo (anclado en las zonas erógenas), y el inconsciente como el lugar de la reestructuración y de la reducción, afirmación que se traduce en la famosa frase de Freud: “Donde está el ello, debe estar el yo”. Se descubre entonces, un deseo cerrado, sin conexiones, sin agenciamientos y sin poder, puesto al servicio de las carencias surgidas en la infancia temprana en relación con las zonas erógenas. El psicoanálisis lacaniano por su parte (década del sesenta), presenta un análisis donde la Ley simbólica del padre, obliga a la criatura a separarse de su objeto de deseo inicial y a renunciar a su expectativa de fundirse en él, situación que entraña un sentimiento de duelo y melancolía que al replegarse en la psique se convierte en anclaje de una pérdida constitutiva de la subjetividad.

En referencia a esta orientación del deseo, el sujeto del pensamiento lacaniano y del feminismo psicoanalítico de la década del noventa, surge dentro de un profundo pesimismo; está bloqueado, como dice Deleuze, desde un “doble

atolladero”: el registro materno y el registro paterno, lo imaginario y lo simbólico, configurándose un deseo sin salida, un cierre de sentido que inmoviliza al sujeto. La subjetividad queda aprisionada en la carencia, constituyéndose una perspectiva desesperanzadora de un sujeto que lucha contra la herida narcisista o contra la dolorosa condición de lo humano enmarcada en una pérdida que jamás puede ser saldada.

En la dimensión psíquica, según planteamientos que surgen de Lacan y son apropiados y resignificados por autores provenientes del deconstruccionismo de inspiración psicoanalítica, entre ellos Zizek y Kristeva, se asocia el deseo a aquello (la fantasía, lo abyecto) que no puede ser integrado de ningún modo a la dimensión simbólica, en tanto que representa una deficiencia estructurante e ineludible del sujeto. Al sujeto solo le queda la posibilidad de un goce de significados, provenientes de productos culturales que dan la ilusión de autonomía y manejo del sí mismo. Estas concepciones de subjetividad, evidentemente excluyen la dimensión de lo político -que sí esta clara en otras tendencias psicoanalíticas que enfatizan en el placer y en la dimensión creadora- en tanto que se referencia una subjetividad constituida en el vacío, en la carencia y en el dolor, que solo apela a la posibilidad de la repetición, del transitar en círculos sin avanzar a ningún lado y que finalmente expresa la evanescencia o la muerte del sujeto.

Sí se acepta junto con estas opiniones de Zizek que la carencia ontológica es la única visión del sujeto y que, además, solo lo que está significado en lo simbólico tiene existencia, se da un considerable retroceso en el feminismo, en tanto que se vuelve a la invisibilidad y especularidad de las construcciones de Mujer (en tanto que la Mujer no es representada en lo simbólico), y a la pasión negativa como única alternativa del deseo, abstracciones que evidentemente van a afectar los modos de subjetivación y los posicionamientos políticos de las mujeres de carne y hueso.

La concepción de deseo en el feminismo de la diferencia, está referido a un deseo poder, un deseo potenciador que resquebraja instituidos y despliega devenires, desde un inconsciente creador que jamás se va a plegar a la dimensión racional consciente. La tensión, como plantea Castoriadis, se da entre la psique y lo social, en tanto que la psique es el campo del vivir creador y de la subversión de lo instituido y no simplemente el lugar de la carencia.

El poder social que actúa a través de normas, configura la psique pero sin determinarla, en tanto que siempre va existir una dimensión de deseo y creación en el sujeto que está anclado en el cuerpo y en la expresión de los afectos (la tristeza, la alegría, la vergüenza, la depresión, la paranoia). El deseo cobra forma en el cuerpo y este es configurado desde mecanismos de poder presentes en los modos de subjetivación de la cultura, de tal manera que cualquier expresión del deseo y el afecto se estructura en relación con una norma social para su “fortificación, anulación o perversión”. No existen normas sociales y normas del inconsciente, lo que existe son formas subjetivas de vivir la norma social.

Sin embargo, el plantear esta dimensión de creación y deseo en el sujeto, no implica que no existan restricciones dadas desde el repudio y la exclusión, la reiteración de coacciones, las amenazas de ostracismo, prohibiciones que en el caso de las mujeres generan prácticas sociales y acuerdos sexuales sancionados o fomentados. El sexo y el género se convierten entonces en lugares simbólicos que se adoptan a partir de relaciones de poder, configurándose la psique y el deseo a partir de restricciones que se experimentan como fijas. El sexo y el género marcan simbólicamente al cuerpo de las mujeres, convirtiéndose esta marca en condición necesaria para que el cuerpo pueda significar (Butler, 2002), para que sea inteligible al interior de una cultura particular. Esto ocurre, solo en la medida que se acate la norma y que se asuma la identificación dictada desde la dimensión de lo simbólico. Sin embargo, siempre existirá un cierto fracaso para asumir totalmente esta posición, en tanto que siempre puede surgir una

aproximación subversiva a la identidad sexual y a la sexualidad que hace emerge un deseo de potencia –no de carencia o negación- que da lugar al sujeto feminista.

Finalmente, dentro de este planteamiento de problema, es importante anotar que lo que se busca es dar cuenta de este sujeto feminista –estratificado, complejo y contradictorio- que deviene al interior de un proyecto político, tejido en las pasiones y los valores, y no solo en las intenciones claras, voluntarias y racionales. El proceso feminista se constituye en el “devenir mujer” propuesto por Deleuze, donde se afirma no solo la reflexividad respecto de ideas racionales de libertad y justicia, sino también un sustrato de deseo que consolida la acción política, y es precisamente este despliegue de sensibilidad, lo que permite las transformaciones sociales, políticas y epistemológicas.

Este sujeto del que se está hablando es un sujeto encarnado (afecto, memoria y deseo), constituido desde el poder y atravesado por relaciones sociales. Es un sujeto que surge de un pensamiento antiedípico (Deleuze y Guattari, 1985)¹⁸, que no ve en lo femenino una ausencia simbólica, sino un devenir, y en el falo una estructura de cierre del pensamiento, de la vida y de la experiencia. Se nutre del

¹⁸ Este texto (el antiedipo) retoma una crítica al Edipo psicoanalítico, vinculado únicamente con la libido y con las catexis de familia que dejan por fuera el ámbito de lo social histórico. Deleuze presenta el Edipo como una instancia represora y no como una formación del inconsciente; en este sentido plantea que es una estructura socio-cultural que está presente en todas las sociedades capitalistas y que se transmite generacionalmente. Por esta razón no es posible reducir la sexualidad al Edipo y a la castración, porque se le encajona en una “novela familiar”, neurotizándola y quitándole su dimensión de “delirio”, de creación. Deleuze dice que aunque Freud descubre el deseo como libido, le quita su núcleo de producción, en tanto que lo enajena en la estructura de familia, con lo cual desfigura las posibilidades del deseo, el inconsciente y la psique humana.

nomadismo deleuziano que aspira a metamorfosear valores negativos atribuidos a lo femenino en posturas afirmativas, a través de la reformulación de la subjetividad como un proceso múltiple y discontinuo, sostenido a través de intercambios y devenires sobre los cuales avanzan los sujetos, en búsqueda de márgenes y desterritorializaciones que superen los límites falocéntricos y logocéntricos.

2.2 PREGUNTAS ORIENTADORAS

Con base en los anteriores planteamientos surgen las siguientes preguntas orientadoras en esta investigación:

¿Cuáles son las experiencias que llevan a las mujeres a constituir su identidad sexual a través de modos de subjetivación fundamentados en el adiestramiento, la disciplina y la corrección?

¿Cómo construyen las mujeres prácticas de autoconstitución de su subjetividad y de desterritorialización, al interior de redes de significación social, instituidas en la marginalidad de lo femenino?

¿La constitución de subjetividad política en mujeres está atravesada por procesos de metamorfosis ligados a la deconstrucción identitaria y a los posicionamientos éticos?

Las preguntas implican la existencia de mujeres en nuestra cultura que aunque encarnan modos de subjetivación marginales, han logrado desidentificarse de los lugares simbólicos asignados desde el sexo, restableciendo prácticas de poder, reflejadas en una subjetividad que no se corresponden con la falta y la represión, sino fundamentalmente con el deseo como potencia y creación.

2.3 OBJETIVOS

2.3.1 Objetivo general. Presentar una perspectiva teórica sobre las prácticas de autoconstitución subjetiva de mujeres que han incursionado en territorios de poder en Colombia, delineados desde los partidos políticos, la academia, la iglesia y el periodismo, a partir de la indagación sobre sus particulares modos de subjetivación y sus prácticas desterritorializantes.

2.3.3 Objetivos específicos

- Establecer historias, memorias y tonalidades afectivas ligadas a los devenires subjetivos y a las rupturas identitarias.
- Visibilizar el sentido atribuido a la política y al poder en relación con las trayectorias asumidas en las zonas de intersección entre lo público y lo privado.
- Comprender la construcción de sentido que se realiza a partir de los imaginarios de Mujer que circulan en la dimensión de lo simbólico cultural.
- Indagar alrededor de ámbitos y experiencias de desterritorialización surgidos en diferentes momentos vitales.
- Reconocer prácticas autosubjetivantes de mujeres, en la cuales se entrecruzan el deseo, el agenciamiento y los propósitos intencionales de la acción política.

4. BASES METODOLÓGICAS Y TEÓRICAS

3.1 ENFOQUE METODOLÓGICO

La producción de conocimiento social atiende en este momento a nuevas problemáticas y campos de investigación que no surgen desde el centro de las instituciones, sino desde sus márgenes, constituyéndose éste como el lugar para

las lecturas alternativas de lo social, la visibilización de nuevos objetos de conocimiento y la construcción de una nueva forma de entender los sujetos y la política; en general se podría decir que está emergiendo una nueva forma de hacer investigación que recoge el carácter instituyente de lo marginal en su dimensión epistemológica, ética.

Se trata de plantear una forma de hacer investigación cualitativa orientada a nombrar relaciones, prácticas, sujetos, colectividades e identidades invisibles en la dimensión instituida de lo social, reconociendo su carácter perturbador dentro del orden político tradicional. En este sentido es una investigación social, de carácter cualitativo que le da un lugar central a la subjetividad política, como campo para la producción de sentido y como lugar desde el cual se aborda la acción social y simbólica.

Ahora, investigar sobre subjetividades y prácticas identitarias, remite necesariamente a un límite de la ciencia social moderna, con su énfasis en lo racional, lo intelectual y lo consciente, en tanto que hace emerger nuevos campos de estudio contruidos desde tradiciones teóricas alternativas, relacionadas con el imaginario social instituyente, el inconsciente, el devenir, entre otros, surgiendo desde allí objetos de investigación desdibujados por la investigación científica, como son los afectos y el deseo. Entrar en estos campos y objetos de estudio implica abordar la dimensión instituyente de la sociedad, la cual, en el sentido de Castoriadis, involucra una instancia de creación que se abre a lo posible, lo inédito, lo diferente; no es simplemente designar prácticas, sujetos y colectividades ya existentes.

Coherente con lo anterior, es necesario reconocer en los actuales procesos de rupturas identitarias, un lugar privilegiado para el estudio de la subjetividad política, en tanto que visibiliza componentes de agenciamiento y deseo, ligados a la aparición del acontecimiento inédito. Avanzar hacia la comprensión de las

subjetividades implícitas en los actuales procesos políticos y movimientos sociales, involucra situarse en una definición de las subjetividades como proyecto, o sea, como proceso permanente que garantiza la deconstrucción de acuerdos sociosimbólicos referidos a la definición de identidades colectivas particulares y a la producción de sujetos¹⁹. Esta autoconstitución de subjetividad no está dada, como dice Touraine, de cara a un “figura del Sujeto definido como servidor de Dios, la Razón o la Historia: tanto desconfiamos, luego de un siglo de totalitarismo y autoritarismo, de las religiones sociales y las movilizaciones políticas. Incluso abandonamos la idea de Yo, porque descubrimos que su unidad no era más que la proyección en el individuo de la unidad y la autoridad del sistema social, del Príncipe transformado en Padre interiorizado en la forma de normas morales” (Touraine, 2001, p.61).

Ahora, este sujeto del que habla Touraine, más que una entidad trascendente, es búsqueda, traslación, y ante todo, reivindicación de su derecho “a la existencia individual”. Este sujeto se manifiesta en el individuo, pero no el individuo socializado, sino aquel que ha generado sobre sí mismo un proceso de subjetivación. “*El Sujeto es el deseo de un individuo de ser actor. La subjetivación es el deseo de individuación*, y ese proceso sólo puede desarrollarse si existe una interfaz suficiente entre el mundo de la instrumentalidad y el de la individualidad” (Touraine, 2001, p.66). Más atrás, sin embargo, este autor plantea: “lo que hoy amenaza más directamente al Sujeto es esta sociedad de masas en la que el individuo escapa de toda referencia a sí mismo, donde es un ser de deseo que rompe con todo principio de realidad, a la búsqueda de una liberación pulsional o, dicho de otra manera, impersonal” (Touraine, 2001, p.62). Es claro que al igual

¹⁹ En la definición de A. Touraine y también en la de C. Castoriadis, se diferencia el sujeto del individuo. Cuando un individuo deja emerger su deseo de ser, se convierte en sujeto. El deseo de ser alude entonces a la experiencia de sentido que le otorga un individuo a su historia personal, el cual, dice Touraine, debe surgir de dos afirmaciones: de los individuos contra las comunidades y de los individuos contra el mercado.

que Castoriadis y Deleuze, está presentando un concepto de deseo diferenciado, en tanto se refiere al individuo socializado o al individuo subjetivado; en este último caso se enuncia un deseo-poder y no el deseo enmascarado en una “sociedad de consumo que nos manipula o en la búsqueda de un placer que nos encierra en nuestras pasiones como lo estaba en el pasado por la sumisión a la ley de Dios o de la sociedad” (Touraine, 2001, p.63). Este deseo poder (Castoriadis, Deleuze, Touraine) o deseo de ser, de devenir, en el caso de Deleuze, marca una relación ética y estética, con el otro y con el sí mismo. No es excluir al otro, o convertirlo en objeto de placer, como plantea Touraine, sino, un deseo que trasciende lo puramente sensorial, o los códigos culturales, para darle al sujeto la *fuerza afectiva* que implica su subjetivación.

Lo que se va perfilando en este discurso, es la imperiosa necesidad actual de hacer rupturas de códigos culturales que manifiesten las nuevas tendencias del saber social, en relación con los modos de subjetivación contemporáneos y las prácticas autosubjetivantes. La crisis de los referentes universales de identidad (nación, clase, género, sexo) le ha dejado al individuo la difícil tarea de subjetivarse en referencia a un sistema complejo y cambiante; esto hace que sea necesario volver a las narrativas de los sujetos individuales, como fuente de nuevas categorizaciones, aún más, en un momento donde se busca una pretendida homogenización a partir de los medios de comunicación masivos. La investigación de margen surge entonces, como una forma subvertidora de un orden que aspira a la masificación de identidades o a la universalización del sujeto.

Investigar a partir del rescate de narrativas y racionalidades distintas a la analítica -o lógica conjuntista identitaria, en el lenguaje de Castoriadis- relacionadas con prácticas subjetivantes feministas, es un compromiso epistemológico y político; no se trata simplemente de nombrar estas narrativas en su existencia singular, simbólica y cotidiana, sino interrogarlas en su relación con la dominación y la

exclusión, adquiriendo de esta manera un estatuto político y emancipatorio claro, en tanto que se afirman identidades y subjetividades relacionadas con las múltiples formas de ser mujer, con el poder y la política.

Se trata de no perder de vista la relación saber/poder que condenó a la mujer a la ausencia en los discursos teóricos y prácticos de la modernidad; se le ocultó en el genérico Hombre que ambiguamente pretendía hablar del ser humano. El sujeto de la representación en la modernidad, es masculino, de tal manera que la mujer es exiliada al campo de lo irrepresentable; deja ser sujeto de representación, o también se convierte en objeto asociado con lo sublime, con la naturaleza, o con lo oscuro.

El reto feminista en el campo investigativo, se orienta a nombrar prácticas subjetivantes de margen que den cuenta, aún desde este lugar de lo minoritario, de la presencia de la mujer en la historia y en el ejercicio de la deliberación, la reflexión y la crítica. En general se podría plantear que el reto investigativo de las actuales teorías feministas, es visibilizar nuevas zonas de sentido, ubicadas en los márgenes y los intersticios de la dimensión instituida de la sociedad.

Esta configuración de nuevas zonas de sentido, se orienta hacia la aparición de teorías y modelos de pensamiento cada vez más complejos, para lo cual la inserción de lo singular, lo extraño, lo divergente, cobra un lugar preponderante dentro de un proceso particularmente creador. Ahora, es precisamente este énfasis en el descubrimiento y la innovación lo que caracteriza la dimensión cualitativa de la investigación, la cual le da un lugar central a la subjetividad como aparece en autores de la talla de Castoriadis y Deleuze, quienes se acercan a una concepción investigativa que descubre nuevas zonas de sentido al interior de espacios dialógicos que no aspiran a certezas absolutas que encierran la realidad en teorías preestablecidas, con pretensión de universalidad. “La teoría aparece no como un esquema general dentro del cual tiene que ser ubicada toda la

información encontrada, sino como un telón de fondo en el cual se produce el complejo diálogo con lo real, diálogo desde el cual nuevas zonas de lo real entran en el espacio de inteligibilidad la teoría y otras zonas son elementos de ruptura y avance de la propia teoría” (González Rey, 2002, p.240).

El énfasis en los espacios dialógicos en la investigación cualitativa remite al interés de las ciencias sociales por dotar de un cuerpo a los actores sociales y finalmente expresar el matiz privativo de la subjetividad contemporánea, en tanto que son precisamente los posicionamientos de sujeto, implícitos en las biografías, entrevistas en profundidad, relatos de vida, los que permiten delinear los nuevos territorios y trayectorias individuales y colectivas. El papel de la entrevista, no se agota instrumentalmente; no es un punto de llegada que da razón de un esquema teórico previamente planteado como modelo, y, tampoco se asume como la mirada voyeurística sobre el mundo privado de un entrevistado. Es, por el contrario, punto de partida de una investigación sobre el espesor de lo social, donde la teoría, es el referente de una lectura sobre los fenómenos subjetivos de la época.

Se propone un enfoque cualitativo, el cual, según González Rey (1997), no surge –a la manera positivista - de una aplicación directa de instrumentos de orden cualitativo, sino de un complejo proceso teórico constructivo interpretativo que surge al interior de una relación intersubjetiva entre el investigador y el entrevistado. Al respecto comenta este autor: “El proceso de construcción de conocimiento sobre este objeto tiene un carácter constructivo interpretativo pues la forma indirecta y compleja en que aparecen los indicadores de la subjetividad a través de las diversas formas de expresión de sujeto, solo son posibles de visualizar en la medida en que son ubicadas dentro de espacios teóricos contruidos hipotéticamente a través de los proceso de interpretación y construcción del investigador. Este principio reivindica con fuerza el lugar activo del investigador y define el proceso de construcción de conocimiento como

proceso esencialmente teórico, rompiendo con toda forma de correspondencia biunívoca entre lo empírico y lo teórico, razón por la cual siempre me refiero en mis trabajos a lo empírico como *momento* entendiéndolo como momento de un proceso más completo y general de naturaleza teórica” (González Rey, 2002).

Se podría decir que la intención en la producción de conocimiento desde los márgenes planteada en esta investigación, se orienta fundamentalmente a la constitución de nuevas zonas de sentido, como espacios que se van develando en la medida que se avanza en un proceso teórico. En esta perspectiva se recogen algunos principios generales de la “epistemología cualitativa” elaborados por González Rey (2002) en referencia a sus investigaciones sobre subjetividad:

- La subjetividad no es accesible en forma directa al investigador y tampoco puede ser generalizada, en tanto que representa la experiencia y acontecimientos de sujetos y colectividades que conciernen a diversos sistemas de sentidos que expresan distintos devenires que se constituyen en los contextos en los cuales se producen. El investigador no llega desde estructuras teóricas preestablecidas; debe transitar por la experiencia del sujeto – social o individual – visibilizando de esta manera zonas de experiencia y elementos de sentido comprometidos en el fenómeno estudiado.
- La construcción de conocimiento referida a las experiencias de los sujetos tiene un carácter constructivo interpretativo que reivindica el momento creador del proceso investigativo y el papel activo del investigador en la formulación de teorías. Pensar, como eje central de la investigación cualitativa, es un proceso innovador que permite construir teorías hipotéticas en las cuales son significadas las experiencias de los sujetos. En este sentido no hay correspondencia absoluta entre la experiencia empírica y los marcos teóricos universales; se da por el contrario una construcción permanente de modelos de pensamiento y categorías teóricas que recogen los espacios de cotidianidad que no han sido documentados

por la teoría oficial y que le dan inteligibilidad a la singularidad y transitoriedad del fenómeno estudiado.

- La investigación cualitativa se construye en un espacio de diálogo con el otro sujeto investigado; es una relación entre sujetos que se constituyen como interlocutores válidos y donde evidentemente no existe la neutralidad. El fenómeno investigado se construye teóricamente en el diálogo con los actores de la investigación, en un proceso permanente de formulación de hipótesis que descubren aspectos nuevos de la problemática; en este sentido, no se puede hablar linealmente de un primer momento de intervención en la comunidad y posteriormente un momento de teorización, sino de un proceso red que se entreteje sobre experiencias, hipótesis, aparición de zonas de sentido y creación de categorías teóricas.

- El valor de lo singular, enunciado en el punto anterior, no está referido evidentemente a una posibilidad de encasillar y extender descripciones encontradas a poblaciones amplias, tomando en cuenta que el objetivo de esta forma de investigación es la elaboración de sentido y no la generalización. Su importancia está dada en relación con la posibilidad de enriquecer una teoría, en tanto que dota al investigador de una información diferenciada, la cual adquiere un sentido dentro de una teoría que está siendo elaborada por el investigador antes del encuentro con lo singular.

3.1.1 Metodología de la investigación. Asumir una investigación de orden cualitativo que enfatiza en una dimensión conversacional expresada en *entrevistas en profundidad*, implica postular un punto de vista no disociativo entre lo público y lo privado, donde la entrevista en profundidad se constituye como espacio intermedio, a veces como mediación entre público y privado, otras, como indecidibilidad (Arfuch: 2002) que da cuenta del tránsito del yo al nosotros y de la articulación entre lo individual y lo social que emerge en cualquier

conceptualización sobre subjetividad. No hay oposición público/privado en el sentido de un sujeto que se resiste a los dictados prohibitivos de la sociedad, a partir de un lugar esencial donde reside lo privado, y tampoco uniformidad de individuos que exhiben personalidades comunes a través del abuso performativo de la maquinaria mediática; se trata más bien de plantear zonas de intersección entre lo público y lo privado que avanzan en múltiples direcciones.

Esta encrucijada que marca la imprecisión constitutiva de lo público y lo privado, desplaza el interés desde sus límites, hacia la constitución de sentido en sus modos cambiantes de expresión, en sus diferencias, mutaciones y nuevas formas de resistencia. “(...) un enfoque *no disociativo*, tanto de lo público/privado como de lo individual/social, supone una pluralidad compatible con la concepción bajtiniana de la interdiscursividad, donde lo que reside en un registro está dialógicamente articulado al otro, sin que pueda definirse, en rigor de verdad, *un principio*. Así, quizá la escalada de íntimo/privado que pone en juego una audiencia global, pueda leerse también como *respuesta* a los desencantos de la política, al desamparo de la escena pública, a los fracasos del ideal de igualdad, a la monotonía de las vidas *reales* ofrecidas a la oportunidad” (Arfuch, 2002, p. 78).

La creación, elemento central en una investigación cualitativa, emerge también en la entrevista, en tanto ésta no solo es emergencia de un modelo, sino además irrupción de errancias, tangencializaciones, desdoblamientos y perturbaciones que afianzan el juego de las diferencias y revalorizan el concepto de “minoría” deleuziana. El devenir minoría que surge en la entrevista, traza líneas de fuga respecto de lo molar instituido, expresando un devenir y unas condiciones de existencia colectivas opacadas que tiene la marca de lo inédito. Se habla de colectivo, en tanto que la voz autobiográfica del entrevistado no da cuenta de un yo esencial y de una experiencia elaborada en solitario; refleja una pluralidad de voces que han dejado su huella a través del tiempo y que reflejan la multiplicidad y la condensación de diversos registros donde se intersectan lo individual, lo social,

lo público, lo privado, la racional, lo pasional y que da cuenta finalmente del descentramiento constitutivo del sujeto enunciador.

La dialogicidad que se pone en juego en la entrevista biográfica, enfatiza no en una primacía del enunciador, como relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia experiencia, poniendo el acento en su vida individual, en particular, en la historia de su personalidad (Lejeune, 1994) sino la puesta en escena de un enunciador que hace jugar voces *otras* que dan cuenta de la intertextualidad y el entrelazamiento de significaciones. Sin embargo, es claro que esto no implica un vacío del sujeto en tanto que es esta instancia la responsable de la particular combinatoria de esta coral, estableciendo por mediación del deseo una postura de sujeto que es instituyente en el sentido de lo inédito y creador.

Ahora, es precisamente esta postura de sujeto que involucra necesariamente una postura política situada, la que permite que emerja una interioridad, una presencia que se hace responsable de lo que dice y que actualiza lo original y lo irrepetible; dimensión de creación en la entrevista, en tanto que es en la multiplicidad de narrativas donde surge la posibilidad de reconfiguración de las significaciones sobre mujer y comprender los devenires de la subjetividad. Las narraciones sobre la propia vida no hacen relación a un recuento de causalidades que surgen ordenadamente en tiempos y espacios; está más relacionada con el abigarrado imaginario social contemporáneo, definido por Bajtín como “fabulismo de la vida” que esconde una formidable fuente de creación.

Las narraciones surgidas en esta investigación, constituyen una construcción dialógica, polifónica, continúa entre hombres y mujeres, entre las mujeres mismas y también en el diálogo situado del sujeto enunciador como testigo de su yo. Este diálogo que se presenta cargado de significaciones culturales múltiples sobre el devenir de la subjetividad de las mujeres y sobre el sentido que cada una de ellas le da a estas significaciones, es la fuente que contradice la homogeneidad

asignada a la identidad de las mujeres y a la ausencia de deseo y agenciamiento. Las figuras de *carnaval* en Bajtín (1990) o de *devenir minoría, devenir-femme* de Deleuze (2002), son las que emergen con mucha fuerza en estas entrevistas a mujeres, en tanto que es en lo marginal o en lo carnavalesco femenino, donde reside la riqueza de lo diferente, de lo heterogéneo. El carnaval bajtiniano, como lugar de lo excéntrico, es la respuesta festiva, vital y transgresora que emerge desde los márgenes y que devela además las maneras como las mujeres han constituido su subjetividad y las posturas políticas encargadas de generar fisuras y rupturas en las dimensiones éticas y estéticas del entramado institucional.

3.1.2 Población. Se realizó un trabajo investigativo con siete mujeres colombianas que mantienen un perfil de poder en instituciones de carácter político, académico, eclesiástico y periodístico y que son visibles en el panorama nacional o regional. Sus edades están comprendidas entre los 40 y los 56 años. Todas tienen estudios superiores; dos de ellas maestría y tres doctorado. Dos de ellas están separadas, dos son solteras, dos mantienen vínculo de pareja estable.

Adela: 56 años. Separada. Dos hijos. Bióloga. Doctora en Educación. Actualmente es Directora de un programa de Doctorado en Educación.

Esperanza: 53 años. Casada. Dos hijos. Lingüista. Doctora en Ciencias Sociales. Actualmente Directora de un programa de Maestría en Educación. Fue vicerrectora de una universidad pública.

Gina: Soltera. 34 años. Sin hijos. Abogada, Magíster en gestión de las Ciudades del siglo XXI. Actualmente Senadora de la República. Integrante de la Comisión Primera. Fue Representante a la Cámara por Bogotá y columnista invitada de varios periódicos.

Gloria: 47 años. Soltera. Sin hijos. Trabajadora Social. Actualmente está dedicada al trabajo comunitario, la gestión pública y la defensora de derechos humanos. Activista Política. Fue Alcaldesa y destacada como Alcaldesa de la Paz por la

Unesco. Candidata al Senado de la república. Veinticinco años de trabajo dedicado a las comunidades.

Maria Ángela: 51 años. Separada. Dos hijos. Teóloga. Magíster en Literatura. Actualmente dirige un programa de Teología.

Maria Isabel: 53 años. Separada. Dos hijos. Abogada. Actualmente es columnista de la revista Semana. Fue Directora de las páginas editoriales y del suplemento dominical de El Siglo. Crítica de cine en El Tiempo. Trabajó en Caracol Radio. Directora de noticiero de televisión. Ex Representante a la Cámara por Bogotá.

Patricia: 45 años. Casada. Sin hijos. Abogada. Doctora en Derecho. Actualmente es directora de un programa de maestría y columnista en varios periódicos. Ex Concejal. Activista política a favor de las minorías.

Se recogieron sus experiencias de devenir-sujeto-político, configuradas a partir de prácticas desterritorializantes, en una intención investigativa que no está orientada hacia la reconstrucción de los orígenes de la desesperanza femenina, sino a la visibilización de vivencias y acontecimientos que reflejan agenciamientos de mujeres, para hacerlas circular en una perspectiva de futuro esperanzador y no en un pasado oscuro, polémico, ligado a significaciones des-subjetivizadas de mujer.

3.1.3 Procedimiento. Elaboración inicial de unidades de sentido. (González Rey: 1997) Se trata de dar cuenta del objeto de estudio de la investigación (modos de subjetivación y procesos de desterritorialización) a través de narrativas personales que enfatizan en el surgimiento de *acontecimientos* y en las *diferencias* expresadas en las maneras de sentir y actuar.

Con este objetivo se establecieron unas *unidades de sentido* inicial que permitieron el ordenamiento teórico de las expresiones de los sujetos:

- Historias, memorias y tonalidades afectivas ligadas a los devenires subjetivos y a las rupturas identitarias.

- Sentido atribuido a la política y al poder en relación con las trayectorias asumidas en las zonas de intersección entre lo público y lo privado.
- Construcción de sentido sobre los imaginarios de Mujer que circulan en la dimensión de lo simbólico cultural.
- Ámbitos y experiencias de desterritorialización surgidos en diferentes momentos vitales.

Realización de Entrevistas en Profundidad: Tomando en cuenta que lo que está en juego en esta investigación, es el proceso de constitución de nuevas tramas de sentido referidas a los devenires subjetivos de mujeres, es importante resaltar el punto de vista innovador de la entrevista en profundidad, como condición indispensable para “atrapar” una subjetividad que se expresa a través del deseo y la carga de afecto, en un proceso que muestra caminos y movimientos, líneas que se mueven al mismo tiempo, cada una portadora de posibilidades e imposibilidades.

Se trata de captar en la conversación el acontecimiento contenido en la experiencia del sujeto que muestra la forma de constitución creadora de la subjetividad en su singularidad y no desde generalizaciones y significados fijos y comunes, valorando la particularidad de los acontecimientos sobre la generalidad de cualquier concepto, para llegar al sentido que le dan los sujetos a las experiencias vividas.

En este sentido, es importante detectar en el acontecimiento, las líneas de ruptura que irrumpen y destruyen el equilibrio cotidiano, produciendo fisuras por las cuales emergen nuevas formas de subjetivación -siempre en tránsito- que transforman las posturas de sujeto. Es una perspectiva metodológica que a partir del diálogo intenta captar no imágenes inmóviles, congeladas en el tiempo, sino la tensión entre formas estables y movimientos desorganizadores que permita captar el

deseo que siempre será fugaz. Lo que interesa entonces es la narración, no como reproducción de la realidad, sino en su potencia dinámica, en su capacidad para contener el deseo, así sea fugazmente.

En una referencia un poco más instrumental, respecto de la pertinencia de la entrevista como construcción fragmentaria de historias de vida, Arfuch (2002) dice que ésta permite escenificar la oralidad de la narración y hacer visible la atribución de la palabra, en tanto que la voz es el lugar más claro para la expresión del sujeto y la inmediatez de su experiencia. Este aspecto protagónico del entrevistado, articulado a la relación de intersubjetividad que se desarrolla en relación con el entrevistador que asiste como testigo del yo del otro, permite que surja un espacio posible de revelación, pero que es también una apertura a lo imprevisible.

La entrevista (Arfuch: 2002) como apertura a la otredad, debe reflejar en su forma conversacional, una ética y una lógica de incursión en el mundo privado que tiene:

- Un componente de localización que se expresa en lo cronológico (antes/después), lo espacial (donde) y en el devenir como movilidad comprensible solo al interior de una narrativa.
- Un componente de corrección y corroboración que permite aclarar acontecimientos significativos de cara a objetivos planteados en la investigación
- Un componente plural compartido que muestra las huellas del yo en múltiples experiencias colectivas y las resonancias de los otros en el yo, circunstancia que hace imposible definir la “propia historia”, en tanto que la entrevista biográfica se muestra como condensación de muchas historias. Hay una pluralidad de voces imbricadas en el relato que personifican la memoria colectiva y que aparecen representadas en aquellas otras voces que habitan en la voz del entrevistado que asume como propias en tanto les imprime un sello de deseo y afectividad.
- Un componente de actualidad entre un yo y un tú que puede hacer emerger una pluralidad de historias posibles de una vida – sentidos, identidades-

encarnadas en un personaje a lo largo del tiempo. Al respecto dice Arfuch (2002, p.139): “La vida, como unidad inteligible, no es algo dado, existente por fuera del relato, sino que se configura de acuerdo al género discursivo/narrativo en cuestión, y en el marco de una situación y una esfera determinada de la comunicación”. Este componente está relacionado con el concepto de “identidad narrativa” que recoge la posibilidad de narrarnos de formas múltiples y disímiles y en referencia a una subjetividad nómada, en tránsito, fluctuante entre lo mismo y lo otro. En esta dirección jamás se podrá hablar de entrevistas conclusivas; siempre quedará algo sin narrar.

- Un componente conversacional, en tanto que la entrevista no se asume como enumeración de eventos en respuesta a un frío interrogatorio cerrado, sino como diálogo abierto e impredecible, donde el otro (entrevistador) alienta con su actitud participante y con sus comentarios, la exposición de la propia vida.

Durante el curso de la entrevista en profundidad y a partir de un proceso de encuentro, se fue develando el sentido de la acción política, en cada entrevistada. El sentido no se orientó a encasillar las expresiones de las mujeres en lugares establecidos desde las teorías, puesto que en este caso, el proceso investigativo se presentaría como irrelevante, en tanto que la teoría no sería un “fondo”, sino un fundamento. El papel de la teoría – que es central en la investigación – es hacer surgir acontecimientos que se mueven en lo virtual, con lo cual se fortalece un pensamiento vivo o una nueva forma de pensar que constituye nuevos conceptos. En este sentido la construcción de sentido durante la realización de las entrevistas implicó:

- Dotar de inteligibilidad y congruencia a las expresiones de cada uno de los sujetos a partir de la potencia interpretativa de los enfoques teóricos que iluminan la investigación (Castoriadis, Deleuze, Braidotti, Butler, Foucault) y de cara a las unidades de sentido iniciales.

- Complejizar las unidades de sentido iniciales, a partir de las expresiones de los sujetos; este material se reconoce como la expresión de devenires que dan cuenta de prácticas de subjetivación y territorialidades particulares, en las cuales se pueden reconocer ciertas mujeres en Colombia.
- Elaboración de nuevas atribuciones de sentido ligadas a modos de subjetivación en mujeres colombianas. Estas construcciones teóricas, conclusivas de la investigación no surgieron directamente de ella, sino de la fuerza creadora del pensar de la investigadora, proceso en el cual, tanto los sistemas teóricos como el proceso directo de investigación, solo sirven “de telón de fondo” (González Rey, 2002).

Se intentó dar cuenta, entonces, del concepto de pensar de Deleuze (2001), el cual es contrario a una profunda interiorización o a la réplica de modelos teóricos existentes; se presenta más como capacidad de establecer conexiones discursivas entre posturas de sujetos que actualizan un interjuego complejo entre fuerzas sociales y simbólicas que se sostienen no en el contenido proposicional de la idea, sino en la fuerza afectiva, circunstancia que confiere *resonancia e intensidad* (validez) a lo expresado. Se trazaron en esta medida (capítulo cuatro de este informe), *líneas de devenires* que representan diagramas de pensamiento donde se recrean las diferencias y se postula un sentido de minoría que hace emerger nuevas concepciones afirmativas sobre la subjetividad de la mujer, sobre lo humano y sobre la alteridad.

Esto implica asumir, como plantea Rosi Braidotti (2005), una relación creativa no edipizada con las teorías. Esto tanto para los textos de Deleuze, como para la misma teoría feminista, en tanto que la investigación no debe cerrarse en la asimilación histórica a la voz del maestro o la maestra; se trata de hacerle justicia a una teoría sin caer en el mimetismo o en un esquema de fijación casi religiosa a unos postulados teóricos, como se da en algunos seguidores del psicoanálisis “ortodoxo”. Con esta intención, Braidotti se pregunta en referencia a Deleuze:

“¿Cómo hacer justicia a nuestra admiración por su obra sin colocarnos en el lugar, sumamente edípico, de una orfandad filosófica? Ninguna postura podría ser más adeleuziana, dado que Deleuze criticó la institución de la filosofía por ser una máquina monumental e intimidatoria que hace que nos sintamos inadecuados o inadecuadas. Deleuze se enfrentó teóricamente a esta cuestión y no dejó de atacar sistemáticamente el hecho de que la filosofía promueve sentimientos negativos, de resentimiento y edipizados. Frente a este triunfo necrófilo del Hombre blanco muerto, él opuso una visión y una práctica de la filosofía que enfatiza la fuerza potencializadora de las pasiones afirmativas”. (Braidotti, 2005, p. 88).

3.2 ENFOQUE TEÓRICO

3.2.1 Los inicios del feminismo de la diferencia sexual. El objetivo de este capítulo es trazar un itinerario teórico de la categoría de subjetividad y de los procesos políticos surgidos a partir de los movimientos feministas de la diferencia. No se trata entonces de dar cuenta del feminismo total en sus diversos proyectos políticos y sus alcances teóricos, sino de recoger el debate entre el feminismo occidental de los años setenta y el actual feminismo postestructuralista que introduce la visibilización y constitución de la diferencia en la discusión feminista.

Desde la década del setenta se empiezan a generar cambios paradigmáticos articulados al surgimiento de nuevas propuestas de orden político, filosófico y metodológico, relacionadas con el poder y la transformación de circunstancias sociosimbólicas; se incursiona en las experiencias de los movimientos poscolonialistas y de los movimientos a favor de la igualdad racial y sexual y, además, en los planteamientos provenientes del psicoanálisis, el

postestructuralismo y el deconstruccionismo²⁰ que evidentemente se reflejaron en posturas profundamente progresistas. En este sentido, no se trata simplemente de ampliar conceptos provenientes de teorías fuertes ya existentes –feminismo marxista, feminismo liberal, feminismo psicoanalítico, entre otros- y tampoco de producir teorías puras situadas más allá del pensamiento filosófico existente; se trata de deconstruir en él, supuestos latentes relacionados con esencialismos de Mujer y Hombre, universalismos teóricos (identificación de una categoría de seres humanos con lo universal), androcentrismos (monopolio de sentido y poder referido a los hombres) y dicotomías de género y sexo, incursionando además en filosofías de margen, como son las de Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze.

El feminismo de la diferencia sexual ha concentrado su mirada en la constitución de subjetividad, anclada a procesos referidos al poder y el cuerpo. Esto da cuenta del tránsito entre las demandas socio-políticas de las feministas radicales de los años sesenta y el setenta y las búsquedas de las feministas postestructuralistas de la diferencia, orientadas a interrogar las dificultades inherentes a este proyecto, o sea, a la visibilización de la subjetividad y el problema del poder, el cuerpo y la diferencia. En esta dirección se va configurando un feminismo que reconoce la importancia de construir una genealogía teórica que rescate el acumulado intelectual proveniente de posturas filosóficas progresistas para la construcción de un discurso científico que avance más allá de la protesta, el pesimismo y la ira, constituyéndose como movimiento teórico y político.

La referencia política al poder y al cuerpo involucra la dimensión de subjetividad como agenciamiento, o sea, el goce desde una posición de poder simbólico -

²⁰ La utilización del deconstruccionismo en esta investigación no está totalmente asociada a Derrida, sino que da cuenta del trabajo realizado por autoras feministas alrededor de los sesgos androcéntricos encontrados en teorías dominantes como son el psicoanálisis, el marxismo, el liberalismo, el existencialismo. Se demuestra que no son discursos neutros en materia de sexo y demás que no poseen ningún tipo de verdad sobre la mujer.

definido desde la concepción foucaultiana, como el gobierno de uno mismo, el manejo del patrimonio propio y la participación en la administración de la ciudad- que le permite a la mujer realizar una lectura sobre su postura de sujeto, con referencia a las implicaciones políticas y culturales de una sociedad patriarcal a la cual está interconectada. La diferencia a la cual se aspira no surge en el aislamiento o la separación del sistema social simbólico (como fue el planteamiento de las feministas radicales); surge del fortalecimiento teórico de movimientos sociales polifónicos que permiten establecer nuevos vínculos y alianzas orientados a la deconstrucción de significaciones y representaciones ligadas al imaginario de mujer. Apelando al pensamiento de Castoriadis (1983), se podría decir que existen unas significaciones de mujer que forman un encadenamiento dentro del tejido social y que conforman una especie de molde preconstituido dentro del cual se produce la dimensión institucional de mujer; sin embargo, al interior de este tejido es posible incitar la aparición de intersticios y grietas por los cuales circulan nuevos imaginarios de mujer que dan lugar a la explosión de dicho molde y a la transformación de las instituciones.

En este entramado de creación histórico-social (o magma de significaciones, Castoriadis, 1983) surgen las nuevas significaciones imaginarias de mujer. Esta es una dimensión en la cual se articulan lo teórico, lo cultural y lo político, generándose una dinámica de agitación de lo instituido que se encarga de socavar las convenciones, cuestionar necesidades creadas y proponer otras creaciones. En este sentido, los sistemas teóricos y los movimientos políticos feministas van creando grietas que resquebrajan las significaciones tradicionales de mujer, vertiendo una lava que cubre lo instituido y consolida nuevas significaciones que pueden ser nuevamente atacadas por otros fluidos subterráneos.

Por esta razón no es posible hablar de una cultura feminista que avanza inexorablemente hacia la trascendencia de la mujer; es más bien un devenir que

avanza de espaldas a un futuro que no controla o predice y que se caracteriza por la búsqueda en el presente de figuraciones alternativas a la subjetividad contemporánea. Esto da lugar a una constante coexistencia entre lo instituido y lo instituyente; con esto se demuestra que no hay lugar para el planteamiento que se hacía en los años sesenta sobre la liberación femenina entendida como un gran momento de revolución orientado a la transformación absoluta de las condiciones de desigualdad y exclusión del sujeto mujer. Una revolución que, como una gran explosión, permitiría arrasar con toda la sociedad patriarcal, apareciendo una nueva época fundamentada en la igualdad y la solidaridad. Por el contrario, lo que se da en estos movimientos sociales es un juego de avances y retrocesos (en los cuales coexisten lo instituido y lo instituyente) caracterizado por un conflicto de interpretaciones y de significados que marcan el sentido de lo histórico-social.

El concepto de género aparece en las Ciencias Sociales, cuando John Money (1955) propuso el término “papel de género” (gender role) para describir un conjunto de conductas atribuidas a hombres y mujeres²¹. Más adelante, Robert Stoller (1968) realizó una serie de investigaciones con niños y niñas que habían sido socializados con pautas que no concordaban con su sexo fisiológico, encontrando una clara diferenciación entre sexo y género. A partir de estas investigaciones se empieza a avanzar en una teorización que designa el sexo como hecho biológico presente en la especie humana y al género como los significados atribuidos por cada cultura a hombres y mujeres y a las representaciones de masculinidad y feminidad. Este primer punto de vista, aunque era bastante descriptivo, permitió entonces entender el género, como comportamientos, formas de pensar y de sentir, diferentes en hombres y mujeres,

²¹ Este concepto tiene un predominio anglosajón, ya que la palabra inglesa *gender* tiene una acepción única, referida al sexo. En otras lenguas como el francés y el español, el concepto de género tiene una significación polisémica que puede darse a equívocos, en tanto que se refiere a una clasificación general de algo; género humano, lo genérico, etc.

y fundamentados en construcciones sociales y subjetivas que hacen posible la aparición de masculinidades y feminidades.

Lo anterior muestra cómo el concepto de género no fue originalmente feminista sino derivado de la investigación psicológica y biológica; sin embargo, las posteriores apropiaciones que se hicieron desde el feminismo permitieron agregarle una mayor complejidad. La historia del género en el feminismo se inicia con Simone de Beauvoir (1999) cuando afirma en su libro “El segundo sexo” que no se nace mujer, sino que se llega a serlo; con este comentario la autora establecía una clara diferenciación entre sexo natural y roles de género contruidos en correspondencia con la historia, la cultura y las tradiciones.

Las preocupaciones de Beauvoir se centraban en una crítica al determinismo biológico que le atribuía una inferioridad natural a la mujer y le confería al hombre un lugar privilegiado, en tanto modelo universal. En esta postura de género se trasciende el naturalismo y se plantea la existencia de una dinámica relacional en la constitución de la identidad femenina. Se llega a ser mujer solo en relación **con el Otro** (como el otro género) **y en el Otro** (como sistema simbólico en el cual la mujer toma un lugar desde su feminidad). Aparecen en este planteamiento dos elementos centrales: la *Mujer*, como significación social, fortalecida desde los saberes, los poderes, los mitos y la literatura y la *mujer*, como sujeto histórico que construye su identidad en un proceso de develamiento del imaginario de Mujer localizado en un sistema simbólico androcéntrico y de agenciamientos referidos a su condición subjetiva. Esta tensión entre los imaginarios de Mujer, contruidos por una sociedad falocéntrica y las experiencias reales de las mujeres, adquirirá más adelante una gran importancia en el debate postestructuralista sobre las perspectivas feministas de la “diferencia”.

El proceso de construcción de identidad, en la perspectiva de Beauvoir, se ajusta a criterios de racionalidad enmarcados en un feminismo ilustrado, heredero de

doctrinas liberales que suponen que sólo a partir de la razón se pueden abordar y transformar situaciones de orden moral, político y subjetivo e, igualmente, se revela la presencia de una estructura dualista, desde la cual se formula una tajante separación entre mente y cuerpo. En este sentido, la trascendencia de la mujer debía pasar por un proceso de negación de su dimensión natural y de una reivindicación de la razón; el cuerpo ligado a la sexualidad y la maternidad se transcendía en tanto hacía parte de la facticidad de la vida de las mujeres.

Estos conceptos y estas distinciones intelectuales formuladas por Beauvoir, aunque sólo resolvían la emancipación de la mujer en el plano teórico, tuvieron una amplia resonancia, en tanto prepararon el camino de las mujeres para la segunda ola del movimiento feminista. Este fue un amplio movimiento de mujeres que tuvo su momento más representativo en la década del sesenta y que fue denominado por los medios como “movimiento de liberación femenina”. Este inicio de la segunda ola del feminismo o la búsqueda de la igualdad, tuvo situaciones bien significativas dentro de las actuales luchas feministas:

- Se formula un vínculo común entre todas las mujeres en tanto construidas como “segundo sexo”, partir de la imagen de un otro privilegiado o sujeto masculino que irradia un modelo universal de normalidad y normatividad.
- Se cuestionan los vínculos universales de opresión y dominio de las mujeres, sujetas primero a la autoridad de un padre y más adelante a la del marido. En este sentido, se politiza el concepto de lo privado al declarar que “lo personal es político” problematizando las claves del patriarcado, o sea, el poder del padre y el esposo, la institución familiar (como lugar donde se reproducen los juegos de poder ligados al género) y la economía política ligada a la heterosexualidad.
- El Otro de la mujer dejó de ser necesariamente el otro sexo, en tanto se reconocieron diferencias en las otras mujeres, asumiéndose como interlocutoras válidas en un debate que tomaba la opresión femenina, en sus múltiples manifestaciones, como núcleo central. En este sentido comienza a aparecer una

intelectualidad femenina ligada a múltiples perspectivas teóricas de corte político, filosófico, económico, antropológico y social.

Rosi Braidotti (2000), italiana, representante del feminismo de la diferencia sexual, se refiere a los nuevos imaginarios de mujer que comienzan a surgir a partir del feminismo de la segunda ola, en los años sesenta, enfatizando en el componente altamente emotivo que caracterizó este movimiento en sus primeras manifestaciones. Las mujeres que encarnaron esta revolución social, reaccionaron después de siglos de opresión, de la misma manera que actúa cualquier comunidad recientemente descolonizada: una ira saludable (brigadas de quemadoras de sostenes, rechazo a la maternidad, a los hombres, a lo femenino, etc.) acompañada de una sensación de impotencia que las llevó, paradójicamente, a querer identificarse con aquellos símbolos de poder y masculinidad, representados en el trabajo, los bienes materiales, el dinero, los cuales les permitirían la superación de antiguos imaginarios sobre la inferioridad natural de la mujer.

Este movimiento, aunque en su momento fue altamente caricaturizado, reviste una gran importancia para posteriores desarrollos del feminismo. Se inicia como una demanda profundamente emotiva que se hace desde un lugar subordinado y se dirige hacia quién detenta el poder. La demanda es el requerimiento que se le hace a una sociedad profundamente patriarcal para que, mediante mecanismos basados en la “buena voluntad”, acceda a una mayor circulación del poder hacia las mujeres; pero además, es deseo de reconocimiento simbólico, identificado en un primer momento con el dinero y los bienes materiales. Serían necesarios muchos años más para que las mujeres comprendieran que, aunque el dinero y en general la categoría económica, es muy importante en el sistema social occidental, éste se estructura también en la dimensión simbólica cultural; igualmente, para que reconocieran la importancia del poder de lo político en la visibilización y la inclusión de las identidades femeninas.

3.2.2 La crisis del género y su ruptura con la perspectiva diferencia sexual.

Entre el primer momento del feminismo caracterizado como “feminismo de la igualdad” que hacía una clara diferenciación entre sexo biológico y construcciones culturales de género y las elaboraciones de los años ochenta y noventa del siglo XX, median una serie de discusiones teóricas referidas a la recuperación de la “diferencia”, la deconstrucción del significante “Mujer”, la crisis del género como categoría teórica, la creación de una subjetividad posgénero y pos-mujer y la visión del devenir y la metamorfosis de mujer.

Durante la década de los ochenta se inicia un movimiento teórico en París, orientado a la reformulación del materialismo de género iniciado por Beauvoir, que pone en escena un debate entre el esencialismo estratégico de la diferencia sexual y el neomaterialismo de género. El punto de debate se situaba en la desconfirmación de la diferencia sexual como elemento esencialista, en tanto que autoras como Hélene Cixous y Lucy Irigaray, enfatizaban en la necesidad de destacar lo específicamente femenino. Respecto de esto, Monique Wittig considera que, por el contrario, se debe liberar a la mujer del significante epistemológico y político “Mujer” que la ha oprimido, cambiándolo por el de “lesbiana”, como sujeto de poder; ella no es mujer y como tal sujeto de dominación, en tanto que no ha experimentado la identificación a través del falo.

Aunque las dos posiciones aspiran a una deconstrucción de lo femenino instituido y a la constitución de un sujeto legítimo de enunciación, terminan produciendo posturas extremas y opuestas, representadas en el caso de Wittig, en un universalismo lesbiano, más allá del género, que se traduce en rechazo a lo femenino y lo heterosexual como condición de poder. Y en el caso de Irigaray en un énfasis en la trascendencia de la sexualidad femenina, ligada a la materialidad corporal que señala el lugar de lo simbólico alternativo. Estas teorías están arraigadas en el pensamiento de mujeres psicoanalistas críticas de las posturas falocéntricas freudianas, como son Melanie Klein y Karen Horney, quienes

mostraron la importancia de los estadios pre-edípicos o maternos, en la constitución de las subjetividades femeninas.

Se trata entonces, según L. Irigaray y H. Cixous, de dimensionar el poder de la madre en la estructuración del sujeto y en la constitución del deseo humano, estableciendo la homosexualidad femenina, como un momento necesario en el desarrollo de la identidad sexual, surgiendo en ambas autoras una celebración y magnificación de la condición femenina que avanza hacia un nuevo orden simbólico. Sin embargo para ellas, aunque el momento homosexual es necesario en cuanto a la valoración y el reconocimiento de lo maternal-femenino, no se constituye como en el caso de Wittig, en una identidad separada y mucho menos en una subjetividad política.

Estas dos posturas -acumuladas y reformuladas- son las que aparecen en el escenario del actual feminismo de la diferencia sexual, de las teorías lesbianas y de los movimientos queer, como se verá más adelante en este capítulo. En la tendencia feminista estadounidense, está el sello de Wittig, quien al abandonar el colectivo Questions Féministes en París, viaja a California e inicia un enriquecedor diálogo con autoras representativas de la postura pos-género, como son J. Butler y T. De Lauretis. Es así como Butler, inspirada en este discurso deconstructivo de Wittig, establece el género como una actividad performativa que reproduce el sexo y se orienta a la negación de la homosexualidad; en este sentido, plantea ella, es necesario “estallar” la categoría de género y mujer, de tal manera que puedan proliferar todos los géneros posibles.

Sin embargo, aunque Butler se inspira en Wittig, marcha mucho más adelante de ella, en tanto que plantea la multiplicación de sexos y géneros, como punto de deconstrucción del significante mujer y no solo de la figura de la lesbiana. El poder y la política feminista deben avanzar, según esta autora, hacia la impugnación de las formas de regulación de la sexualidad en la cultura, marcadas

por lo heterocéntrico y la forma de lograrlo es a través de la “repetición paródica”, donde se escenifica la subversión del género.

La crítica a Butler, como se planteaba más atrás, proviene de la orilla del feminismo de la diferencia sexual que considera ingenuo pensar que con una simple “mascarada” que evidencie la ambigüedad y la multiplicidad del género, se pueda transformar la sexualidad y las prácticas sexuales normativas, lo cual según Braidotti, está más en el terreno de las “metamorfosis” o profundas transformaciones que las mujeres emprenden sobre ellas mismas. Esta discusión se abordará nuevamente, más adelante.

Antes de iniciar un recorrido por las perspectivas ligadas a la categoría de género, es importante establecer algunos conceptos asociados a ella:

Asignación de género: Al nacer, al sujeto humano se le asigna un género con base en la relación imaginaria que establecen los padres con la apariencia externa de los genitales de niños y niñas. Esta relación imaginaria puede estar o no en concordancia con los símbolos de la cultura asignados a las características de mujer: femenina, hombre: masculino, puesto que lo que se proyecta aquí es la relación fantasmagórica de los padres con sus proyecciones internas de masculinidad y feminidad y con sus deseos inconscientes respecto de “tener” un hijo o una hija.

En este sentido, el cuerpo, como primer referente de género, no es asumido desde su naturaleza biológica en estos vínculos primarios. Por el contrario, se le da una simbolización cultural de la diferencia sexual, articulada en la dimensión inconsciente materna y paterna.

Identidad de género: Esta identidad, hace parte de la identidad sexual, y se consolida antes del tercer año. Surge de la conciencia que tiene el niño y la niña

sobre su diferencia sexual que “puede” estar ligada a la esquematización cultural de géneros en referencia a las características culturales de masculinidad y feminidad. Por otro lado, puede no darse esta identidad, de cara a los roles esquematizados de género y reproducidos en la cultura, en tanto que la diferencia se constituye en relación con otros y que no están necesariamente insertos en estereotipos masculinos o femeninos. Para comprender la complejidad de esta identidad, ligada a la diferencia sexual, es necesario entender que surge mediada por la interacción intersubjetiva del niño y la niña con los padres y por el sentido que se construye allí, respecto de lo masculino y lo femenino. Tanto los padres como las madres, tienen la posibilidad de convertirse en figuras de separación y agencia, de tal manera que la interpretación que se hace desde algunos saberes, entre ellos el psicoanálisis, donde se identifica la madre con el apego y el padre con el poder, son sólo características de esta cultura y como tal, contingentes. No son condiciones naturales.

Por esta razón, lo que buscan niños y niñas durante esta etapa de deambulación, que marca la identidad de género (o de diferencia sexual), es la búsqueda de las diferencias y las semejanzas (que pueden estar en relación con comportamientos femeninos y masculinos) sin que este proceso de disyunción y al mismo tiempo de fusión, ponga en peligro su subjetividad. La desidentificación de género, puede ser un proceso que facilite la constitución de una subjetividad que es múltiple – y no dicotómica- en sus expresiones sexuales. A la diferencia sexual se llega a través de un amor identificatorio con el Ideal del Padre y la Madre que se concretiza en una relación erótica muy especial con estos progenitores representantes de la alteridad que lleva al niño y a la niña, a verse a sí mismos como objeto de deseo, a crear una identidad que no es necesariamente masculina o femenina. En la diferencia sexual convive la valentía y el poder de una madre, con los miedos y temores de un padre, sin que esto marque necesariamente procesos de “confusión sexual”, o patologías, como se planteaba en algunas lecturas psicológicas.

Esta diferenciación sexual, a partir de ambos progenitores, le permite al individuo no crecer confundido con su identidad genérica, o con miedos adscritos a lo femenino o con envidia de lo masculino, sino flexible en la expresión de su diferencia. Esto implica que en la mente del sujeto puede coexistir la representación de sí mismo con su género, con el género opuesto, con los dos géneros o incluso con una representación de sí mismo sin género.

Ahora, para que esto se presente, es necesario presuponer la existencia de subjetividades maternas y paternas con capacidad para establecer procesos de diferenciación en sus hijos y para construir vínculos de identificación (deseo de ser como papá y como mamá), en tanto representan un mundo que va más allá de la relación de fusión y dependencia inicial. Implica en general suponer la existencia de un sujeto parental, mujer u hombre, que se presenta a sí mismo como sujeto de deseo. En el plano de lo teórico, implica una lectura deconstructiva sobre fundamentos psicoanalíticos centrados en el tabú de la agencia sexual materna, el modo defensivo de separación que utiliza al padre para hacer retroceder a la madre, la idealización del padre en el amor identificatorio, y la confirmación de la dependencia y la independencia como polos excluyentes y no como tensión unificada, aspectos que contribuyen a la desvalorización de la feminidad y de lo materno (Benjamín, 1996).

La representación cultural del género

Se representa en normas, valores, mitos, e imaginarios de la cultura, los cuales generan una expectativa de comportamiento para el hombre y la mujer.

Diferencia Sexual

Tiene que ver con el posicionamiento del deseo, a través de múltiples desplazamientos inconscientes del sujeto sobre elecciones de objeto sucesivas,

impuestos al sujeto tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por prescripciones sociales de un orden cultural, o sea, por la ley social. De tal manera, que así existan desde la cultura unas ciertas expectativas de comportamiento sexual referidas al género, las personas “desean” con independencia de la identidad del género, actualizando prácticas sexuales que no pasan necesariamente por la voluntad, la conciencia y los dictámenes culturales.

Durante la década de los setenta en la literatura anglosajona aparece el concepto de género con la publicación por parte de Richard Stoller del libro *Sex and gender* (1968), donde se establece la dicotomía sexo biológico/género cultural que presupone un marco epistemológico asentado en la oposición naturaleza/cultura. Se dice, entonces, que la materialidad de los sexos es solamente el soporte de identificaciones individuales y colectivas de hombres y mujeres, de tal manera que el término “gender”, podía representar esta diferencia de los sexos sin caer en el biologismo.

Se instaura, entonces, un nuevo acontecimiento de orden filosófico y epistemológico, fundado en el género e impulsado desde el pensamiento feminista norteamericano, en tanto que la lengua inglesa no posee un vocablo referido a la diferencia de los sexos. En esta lengua, la palabra *sex*, siempre está referida a lo biológico y lo físico, mientras que el idioma francés y el español, sí poseen expresiones que nombran el sexo más allá de lo puramente físico, como es la diferencia sexual o la diferencia entre los sexos (en francés *différence sexuelle*) que engloba una elaboración teórica y una perspectiva de ruptura. En esta medida, la traducción del género como expresión que intenta ser trasnacional tuvo sus problemáticas que dan lugar a las actuales posturas y debates que se dan en el feminismo posgénero (con un sello norteamericano) y el feminismo de la diferencia sexual, con más arraigo en Europa.

El género adquiere una gran importancia política en el marco de la Conferencia de Pekín, realizada en 1995 con el patrocinio de la ONU, donde se adopta este concepto como sustituto del de “Derechos de la Mujer”. Se le articula a concepciones de desarrollo, empoderamiento, sobre todo en países tercermundistas, donde adquiere un componente combativo que aspira a la igualdad como horizonte de la acción política. Sin embargo, es claro que este concepto, comienza a invisibilizar la categoría mujer como dispositivo central de reclamaciones políticas e investigaciones sociales y designa un aspecto social que se opone al biológico. El interés central era demostrar que las mujeres no tenían un destino ligado a lo biológico y representado en la maternidad y el confinamiento a lo espacios privados.

Sin embargo, esta discusión que es política en el fondo, escenifica un nuevo debate de carácter epistemológico que se pregunta por la pertinencia de un esquema dicotómico sexo/género, donde el género invisibiliza la complejidad y la historicidad de la sexualidad que ha constituido en diferentes épocas, las formas múltiples de ser hombre o mujer. El género está más centrado en lo identitario, en dar razón en el presente de los significados atribuidos a masculinidades y feminidades, se convierte finalmente en un obstáculo para la comprensión de las diferencias entre las mujeres, entre los hombres y entre aquellas personas que se consideran otra cosa.

Igualmente, el género al oponerse al sexo, termina por invisibilizar el cuerpo en sus posibilidades de deseo y pasión (como se planteará más adelante) y además rehuye el debate sobre la particular forma como cada sociedad y época responde a los hechos biológicos, o sea, a la constitución epocal de los cuerpos y la exclusión de sujetos con base en estas disposiciones donde se intersecta un orden material y cultural.

Se puede decir que la importancia de la categoría de género, fue la visibilización de la construcción socio-cultural de la diferencia en un momento teórico en que el falogocentrismo se ocultaba en la neutralidad de la lengua. Sin embargo, actualmente, a partir de varias propuestas del feminismo, se configura como una categoría problemática a la cual se le ha “eliminado su potencialidad analítica, para reducirla a un mero eufemismo políticamente correcto” (Tubert, 2003, p. 8). Las luchas políticas feministas y los sesgos patriarcales presentes en el pensamiento occidental, no pueden convertirse simplemente en una estrategia de lenguaje incluyente; referirse a niños y niñas, mujeres y hombres, señoras y señores, etc., aparte de mitigar la culpa social y darle la ilusión a algunos de nuestros funcionarios sociales, de estar “haciendo algo por las mujeres”, no contribuye a la transformación de las estructuras sociales y simbólicas promotoras de la dominación patriarcal. El género se ha convertido en objeto de confirmación política y social, sin que interese mucho de qué se trata este asunto; en esta medida, aparece como requisito obligatorio para la aprobación de proyectos e investigaciones sociales, financiadas internacionalmente, aunque el contenido de la propuesta apenas enuncie el tema género. Ahora, es claro que una simple declaración lingüística, que no toca los imaginarios sociales, las subjetividades y los afectos de los sujetos, se convierte en una impostura que de ninguna manera subvierte procesos de orden social y de orden simbólico, encargados de reproducir la inequidad y la violencia contra las mujeres.

Igualmente, y ya en el plano más teórico, el género, al oponerse a la categoría de sexo y sexualidad, termina reproduciendo sesgos dicotómicos que separan tajantemente cuerpo/mente y naturaleza/cultura. El cuerpo no se puede dissociar de la cultura y el lenguaje, como lo muestran muchos de los estudios de orden genético, culturales y antropológicos que actualmente se desarrollan. Además, como se planteará más adelante, el cuerpo es una categoría central en posturas feministas que recogen procesos inconscientes –obviamente anclados en el cuerpo- en la constitución de lo subjetivo, como es el caso de Rosi Braidotti y

Lucy Irigaray. Por su parte Judith Butler, representante de posturas posgénero, establece que no solo el género tiene una construcción socio-cultural, sino también el sexo. La dualidad del sexo, no es un hecho biológico y anatómico exclusivamente; es una confluencia de orden histórico, e intereses políticos y sociales. Para Butler, a partir de su influencia derridiana y distanciándose de Braidotti y Deleuze, el sexo no tiene un momento prediscursivo, sino que desde un principio es producido en las prácticas culturales aunque aparece como lo “social-indecible”. Para Butler, el sexo mismo es producto del género, de los discursos falocéntricos, de tal manera que se trata de deconstruir el género para resolver el problema de la diferencia y la exclusión, evadiendo magistralmente la cuestión del inconsciente. Este argumento le servirá además a esta autora, para fundamentar su pensamiento político en el “retorno de lo excluido”.

En el caso de las intelectuales europeas, representadas en este caso por R. Braidotti, presenta no solo un cuestionamiento de orden gramatical y trasatlántico al concepto, sino que lo muestra como políticamente impreciso. Para ella, el concepto no tiene sentido en las lenguas románicas, en tanto que la distinción sexo/género no se recoge en lo epistemológico y político y si se introduce, en la noción de sexo/sexualidad. El género español, el *genere* italiano y el *genre* francés, no tienen la misma implicación gramatical del *gender* anglosajón que se refiere expresamente al sexo, lo cual presenta dificultades en su traducción gramatical, pero, lo más serio, es que invisibiliza un problema de orden político.

En este sentido, al asumirse el género fuera de los países anglosajones, se deja de lado la cuestión política, acercándose más a un concepto académico, neutral y objetivo, que no señala el tema de la contraposición sexual, al no hablar de las mujeres directamente. Aquí se exceptúan países tercermundistas, donde, como se decía antes, el género ha reemplazado la categoría mujer y en esta medida se le ha dado una connotación profundamente combativa. Joan Scott (2003) es una de las teóricas que más ha contribuido a mediar en este debate de género y en los

abusos del concepto; está de acuerdo en proponer una definición de género que apunta a entenderlo en dos dimensiones: como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y también como forma primaria de las relaciones significantes de poder.

Respecto a la primera definición, Viveros (2000), citando a Scott, señala cuatro dimensiones del género totalmente interrelacionadas:

- Una dimensión simbólica representada en los mitos disponibles en las tradiciones religiosas y los símbolos populares, asociadas a lo masculino y lo femenino.
- Una dimensión normativa que se manifiesta en las interpretaciones de los significados de los símbolos y que se expresa en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas. Estas son representaciones fundamentalistas y categóricas sobre lo que se espera en cuanto al desempeño de roles sociales en hombres y mujeres y al significado de lo masculino y lo femenino.
- Una dimensión institucional encargada de organizar las relaciones sociales entre sexos: la familia, el trabajo segregado por sexos, la administración educativa, la participación política, la instancia militar.
- Una identidad subjetiva que puede estar en oposición con las prescripciones de la sociedad y con las categorías analíticas.

En estas cuatro dimensiones, el género aparece como simbolización cultural de la diferencia sexual que se refleja como conjunto de prácticas, ideas y discursos que conforman significaciones imaginarias culturales y producen efectos en el imaginario de las personas.

Lo anterior, según Scott, expresa la necesidad de abordar el tema de género desde una postura interdisciplinaria que dé cuenta de la dimensión socio-simbólica inscrita en este concepto. Desde la antropología cultural y la sociología, se puede analizar el género como una construcción simbólica colectiva que

involucra el proceso de constitución del orden simbólico en una sociedad que crea las ideas e imágenes de lo que deben ser los hombres y las mujeres. Hombre y mujer son categorías simbólicas que permiten identificar las representaciones e imaginarios que asigna una sociedad concreta al hecho de ser varón o hembra. El dato biológico aparece aquí únicamente como punto de partida para entender los entramados de prácticas, instituciones y significaciones asociados a las imágenes de hombre y mujer.

Desde esta perspectiva social y antropológica se ha afirmado en forma general que el proceso de entrada a la cultura es también el proceso de entrada al lenguaje y al género; sin embargo, en cada cultura se presentarán variaciones referidas a procesos de socialización y formas de vinculación con los significantes de hombre y mujer. En el caso de la cultura occidental la vinculación con los significantes maternos y paternos al interior de estructuras de familia, es un proceso orientado a la afirmación de la identidad de género, a su confirmación como "hombres" o "mujeres" con roles particulares que los acreditan para vivir en sociedad, a la reafirmación de la segregación sexual presente en todos los aspectos materiales y simbólicos de la vida y la división de lo masculino y lo femenino.

Sin embargo, la perspectiva de género, no agota la dimensión de la subjetividad que supone la existencia de procesos inconscientes, o pliegues del sujeto donde habitan significados asociados a las específicas imágenes y símbolos que dan cuenta de la postura de cada sujeto como ser deseante (Tubert, 1999). Esta referencia al deseo que habita en la subjetividad, permite tomar distancia del universalismo en las construcciones de sentido referidas al género; la asignación de género en la cultura, no puede implicar un cierre de sentido, ya que siempre va a existir una posibilidad de creación proveniente de una subjetividad que opera entre el deseo y el poder, a partir de un movimiento que tiene como centro la imaginación y la transformación de lo social instituido. El destino del deseo, que

nunca es totalmente satisfecho, es desplazarse, simbolizarse, sublimarse en la acción y en la interacción humana, en la ciencia y en el arte, con lo cual se configura la naturaleza inseparable e irreductible de la psique y la sociedad (Castoriadis, 1998).

En relación con la segunda definición que da Scott sobre el género, Marta Lamas (Lamas, 2003), plantea que el género como campo primario del poder, implica una organización y un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de toda la vida social. Recogiendo a Bourdieu, en referencia a este enunciado de Lamas, es posible proponer la existencia de una dimensión invisible de las relaciones de dominación o campos primarios del poder, canalizados a través de los procesos de violencia simbólica referidos a los niños y las niñas durante los procesos de socialización primaria y de cara a la constitución de las sucesivas identidades (Bourdieu, 1999).

Para Bourdieu la desigualdad social entre los sexos es una expresión más de la dominación social, que le confiere a la representación de lo masculino una situación de supremacía sobre lo femenino, ejercida a partir de la violencia simbólica. Para este autor, el simple reconocimiento teórico de este determinismo masculino no basta para romperlo, puesto que los dominados interiorizan su situación de sojuzgados y como tal se sujetan inconscientemente a unas estructuras sociales predeterminadas para ellos y alentadas por su propia acción. Esta teoría, que está también presente en el psicoanálisis, plantea que el sujeto, al integrarse al orden y a la ley, olvida y deviene inconsciente toda la violencia simbólica que se ejerció sobre él para llevarlo a asumir una postura de sujeto social acorde con unas expectativas de roles y funciones. El pesimismo de estas teorías, contrasta con las actuales posturas de la diferencia sexual, que recogiendo a Deleuze, reniegan de los cuerpos que son significados e interpretados y, como tal, atrapados en una dimensión simbólica. A este cuerpo

oponen el cuerpo sin órganos, *el vagabundo, el nómada*, que aún en el mismo sitio, se mueve, se desubjetiviza.

A diferencia de este planteamiento, en su texto sobre "La Dominación Masculina", Bourdieu afirma que las identidades masculinas y femeninas se inscriben en las mentes y los cuerpos a través de un orden simbólico que equipara diferencias sexuales con jerarquías sociales. De esta manera, Bourdieu elabora relaciones entre lo social y lo biológico que le permiten acceder a un orden simbólico donde lo masculino-femenino se encuentra en permanente oposición y es expresado en el cuerpo, como dispositivo, que articula al sujeto con su realidad social. Estas particulares formas masculinas o femeninas de relacionarse cada sujeto con los otros, con la realidad temporal e histórica, van configurando una práctica social – lógica y axiológica- que se reproduce indefinidamente. Bourdieu se refiere a esto como la *hexis corporal* o "la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar y, por ello, de sentir y de pensar" (Bourdieu, 1991, p.119).

En este sentido, a partir del género, se puede acceder a una teoría sobre el poder, determinado desde la identidad sexual, "como si el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión sexuales hubiera proporcionado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y de la sumisión social, sus principios fundamentales" (Bourdieu, 1999, p. 122). Estas miradas construccionistas plantean una distancia solo aparente con el esencialismo, en tanto que el determinismo se traslada de la naturaleza a la dimensión socio-simbólica; aunque se plantean cambios históricos, se mantiene las categorías inamovibles de hombre/mujer, masculinidad/feminidad. No surgen de aquí salidas deconstruccionistas que rescaten al cuerpo del dualismo en el cual está inscrito; posturas políticas e intelectuales que se atrevan a disolver las categorías de sexo y género, como la figura del *Cyborg* introducida por Donna Haraway (1991).

El límite de la postura de género está dado por la opacidad del cuerpo, categoría que surge indisolublemente ligada al poder y al actual concepto de subjetividad impulsado en el feminismo de la diferencia sexual que pasa por la deconstrucción de lo identitario. Este cuerpo que no se corresponde totalmente con lo biológico, es una figuración²² (*cuerpo sin órganos, Cyborg, queer, nómada* entre otros) que reflejan la subjetividad de una época y de “lo que es capaz un cuerpo”.

Con base en la discusión anterior se pueden plantear actualmente dos versiones posgénero que tienen sus propios procesos y desplazamientos respecto de la deconstrucción de esta categoría:

Una versión que entiende el género como un libreto que condiciona la representación de roles sociales en mujeres y hombres; sin embargo, tomando en cuenta que es un producto discursivo, tiene la posibilidad de ser intercambiable o actuable, como una parodia, un carnaval. Estas son las actuales posturas posgénero (Butler, 2001, OC1) que señalan el género como una metáfora estética y lúdica, anclada a la voluntad y la opción de los sujetos. Esta metáfora se constituye en la performance, la mimesis, no entendida como sometimiento, sino como posibilidad; es una repetición que actúa en contra de su origen, adquiriendo voluntariamente un poder habilitador, como contradiscurso (por ejemplo el orgullo homosexual). Butler dice que los discursos no solo constituyen el ámbito de lo decible, sino además que ellos mismos delimitan el afuera constitutivo: lo indecible, lo insignificable que introduce lo contradiscursivo. Se inauguran posibilidades de significación que sobrepasan las que se le habían dado al término, en este caso, el género. Sin embargo, dice Butler, esto siempre tiene un

²² Conceptos que por su alto contenido metafórico han generado críticas y confusiones en tanto se les asimila a un criptolenguaje que no es fácilmente abordable. Sin embargo, en la metáfora, es donde está precisamente su fortaleza, en tanto que tienen la capacidad de hacer traslaciones de un discurso racional a un campo de sentido. Desarticulan la naturaleza sedentaria de las palabras, desestabilizando el sentido común y deconstruyendo formas establecidas desde la conciencia.

riesgo: que no se afecten los contextos sociales fuertemente normalizados, esencializados, dicotomizados, donde un homosexual o una mujer, son solo sujetos excluidos, independientemente de la riqueza y estética de sus actuaciones (Butler, 2001, OC 2).

Butler propone entonces una definición del género en términos de *performance* - comunicaciones que producen realidad en tanto emergen en un contexto de autoridad- en reacción al feminismo esencialista de la diferencia sexual y a la perspectiva de género. Se caracteriza la identidad de género como el resultado de la "repetición de invocaciones performativas de la ley heterosexual" (Butler, 2001, OC2). Este concepto es recogido de Derrida quien dice que la efectividad de los actos performativos (o sea su capacidad de construir la realidad/verdad) deriva de la existencia de un contexto previo de autoridad. En este sentido, la performatividad del lenguaje puede entenderse como una tecnología, como un dispositivo de poder social y político.

Judith Butler, Teresa de Lauretis y otras teóricas posgénero, subrayan la existencia de ese contexto previo de autoridad. Desde esta perspectiva, los enunciados de género (es niño o niña) que aparentemente describen una realidad (son constatativos) son claramente actos performativos que imponen y reproducen una convención social, una verdad política. Todo esto conduce a la redefinición de la noción de género, intentando superar la connotación prioritariamente estética del término *performance*. Según Butler, la identidad de género no sería algo sustancial, sino el efecto performativo de una invocación de una serie de convenciones de feminidad y masculinidad.

Aunque Butler le da un lugar central al género, no lo hace para preservarlo sino para deconstruirlo, convirtiendo este proceso en fundamento de la acción política queer. No es posible que una categoría identitaria –mujer o género- puedan convertirse en bandera políticas, puesto que representan procesos de

reproducción de estructuras binarias excluyentes. Aunque Butler sigue a Foucault en el tratamiento discursivo que este autor le da a la sexualidad (y que ella hace extensivo al género), considera que es problemático un argumento que él establece y que es recurrente en toda su obra: el cuerpo es una superficie sobre la cual se imprimen los valores culturales. Con esta afirmación, dice Butler, se está considerando que el cuerpo está ubicado en un orden diferente al de la cultura. Ahora, es precisamente en este punto donde surge la discusión entre esta postura posgénero y las producciones del feminismo de la diferencia, que consideran – como se verá más adelante- que el cuerpo es prediscursivo, o que tiene una materialidad anterior al significado.

Butler considera el cuerpo como una práctica significativa que posee una genealogía; en este sentido, cree que se debe superar el análisis foucaultiano que solo lo concibe recibiendo los efectos de lo exterior, de lo simbólico, vaciado de interioridad y convertido en superficie maleable. Butler piensa que para entender los efectos de la restricción, implícita en la subjetivación, se debe recurrir al psicoanálisis, para lo cual es necesario reconceptualizar lo psíquico y el inconsciente, que no son niveles impenetrables respecto de lo social, sino el lugar donde persiste lo social indecible. El cuerpo, dice, es la frontera que media entre lo externo y las producciones de un núcleo interior ficcional que le permite al sujeto realizar una forma de subjetivizar las normas y las convenciones existentes y es aquí justamente donde se realiza la configuración específica de la dimensión psíquica, la cual es vivida y creada en forma diferente por cada sujeto y con tonalidades afectivas y desiderativas particulares. Esta experiencia psíquica se configura en relación con el otro, de tal manera que, dice Butler, no es posible hablar de una instancia psíquica desvinculada de las condiciones sociales e históricas, aunque posea particularidad.

En Butler, se ve entonces la necesidad de emprender una articulación entre lo psíquico y lo social, a través de procesos de conciencia -como entidad reguladora

de sujeto- que se convierten en trasfondo de su propuesta política. La preocupación de esta ensayista estadounidense es hacia los procesos simbólicos que instauraron la heterosexualidad como ideal de identidad sexuada y a las formas políticas que permiten generar cambios efectivos y sostenibles. Esto hace que su libro “El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad”, publicado en 1990, se convierta en uno de los textos más influyentes de la teoría queer.

El movimiento queer surge del desencanto de la política identitaria gays/lesbianas surgida en las décadas del 60 y el 70, mediante la cual los sujetos afirmaban ostensiblemente su posición homosexual. En esta dirección, surgieron movimientos identitarios que suprimían a los homosexuales de los libros de patología psiquiátrica y les asignaban nuevas formas de nominación cultural (gay/lesbiana); se trascendía del ocultamiento y el disimulo al orgullo y de la pasividad a la resistencia política. Estos movimientos, además de luchar por el reconocimiento político y económico, se encaminaban también a la deconstrucción de símbolos y estereotipos ligados a lo homosexual y arraigados en la dimensión imaginaria, interpretativa y comunicativa de la sociedad. Luchaban contra: a) la dominación cultural, o sea, a ser interpretados a partir de patrones culturales ajenos a los propios y a la circulación de imaginarios hostiles a lo propio; b) el no reconocimiento que conduce a la invisibilización de prácticas culturales asociadas a grupos de margen; c) el irrespeto a la identidad homosexual, menospreciada y estereotipada a partir de los imaginarios sociales que circulan ampliamente los medios masivos (Fraser, 1997).

Sin embargo, esta afirmación colectiva y optimista que aspiraba a la igualdad, a parecerse a la cultura heterosexual blanca y de clase media, entra en crisis, precisamente por olvidar la diferencia y el disenso al interior de la misma comunidad homosexual. En la década del ochenta se descubre la artificialidad de este modelo comunitario que no recogía la clave de clase social, etnia y además

opacaba tendencias no tan “respetables” relacionadas con la bisexualidad, la transexualidad, el sadomasoquismo y las identidades transgéneros, con lo cual se ponía en el centro de la discusión la pertinencia de la llamada política identitaria.

Lo que estaba en juego no era únicamente la afirmación de la diferencia; se reconocía que no es la elección de objeto (preferencia por el mismo sexo o diferente sexo) la que marca el movimiento de la subjetividad (que da origen a las expresiones políticas), sino la expresión polifacética (actividades y placeres) de la propia sexualidad. Influidas también por la problemática del Sida, se van conformando nuevas colectividades, determinadas desde prácticas que se oponían al poder y al saber central y no desde elecciones de objeto esenciales o identidades sexuales. Surge entonces el movimiento queer (sobretudo en Estado Unidos y Gran Bretaña), donde lo que Importan son las prácticas (el devenir) y no las identidades, y, aparece apropiándose de un término (marica, raro) que hasta ese momento se relacionaba con la homofobia y el prejuicio.

Así, con la apropiación de un término originalmente insultante como *queer*, se produce una inversión performativa que subvierte el orden discursivo de la ley heterosexual. El queer es más un verbo que desestabiliza lo identitario sobre el ser sexual; es excéntrico y anormal. El objetivo de la teoría queer es desnaturalizar la elección sexual, para esto recoge propuestas estéticas (camp²³, butch/fem²⁴) que hacen un uso político de la performance, a diferencia del *kitsch*

²³ El término "camp", (afeminado en inglés clásico) se refiere a la teatralización y la demostración pública de la feminidad en la cultura gay (drag queens). Esta práctica, le ha servido a Butler para demostrar el poder subversivo y paródico de la performatividad generizada, al poner de manifiesto lo artificial de las diferencias de género y romper la frontera entre el ámbito de la representación escénica y el espacio público de la reivindicación política.

²⁴ Surge al interior de la cultura vivida en los bares de lesbianas de la década del sesenta. Butch designa a una lesbiana masculina, mientras que femme, sería la lesbiana más femenina. Estos roles están muy ligados a las prácticas lésbica, pero, evidentemente son solo juegos de roles (intercambiables) que desestabilizan los esencialismos de género. Esta imitación de roles

(cursi) donde la parodia y la ironía están ya vaciadas de intencionalidad política. La noción de camp, por tanto, cuestionaría la relación excluyente entre política y arte que ha promovido el discurso de la modernidad, al considerar la representación estética como un mecanismo de producción política.

Los antecedentes de la *performance* se dan en el feminismo americano de los setenta (Yvonne Rainer, Woman House Project, Adrian Piper, Meredith Monk, Martha Rosler), a través de la incorporación de "estéticas camp" y estéticas "butch/fem" (hombruna/femenina) basadas en la estilización de ciertas *performances* de género; la *performance* se utiliza como instrumento político en el activismo "queer" contemporáneo (Spargo, 2006). El término "camp" se comenzó a utilizar a partir de los años 60 a través de imágenes que adquirieron un carácter colectivo y político, encarnado en los *drag queens* y drag king. A estos iconos de ruptura sobre lo masculino y lo femenino, se le oponen estrategias de normalización de la feminidad y la masculinidad como el charro mexicano, el vaquero norteamericano, la mujer sufriendo de las telenovelas.

Hasta el momento, las *performances* de los drag kings no se han convertido en un elemento característico de la cultura de las comunidades homosexuales femeninas, y desde luego están muy lejos de tener la audiencia heterosexual que han alcanzado los espectáculos de drag queens. Esto se explicaría, según Judith Halberstam (1998), por la resistencia cultural a parodiar e ironizar la masculinidad blanca, frente a la noción de la feminidad como mascarada. "Parece que las mujeres existen para burlarse y reírse de ellas, sin embargo no se admite que se haga lo mismo con los hombres". Los drag implican un espectáculo, una puesta en escena, un auditorio, mientras los transgéneros implican un asumir estos tránsitos en la vida cotidiana.

heterosexuales que son intercambiables u opcionales es lo que le da la fuerza política a la estética butch/femme; igualmente, se puede intercambiar por un look andrógino.

Palabras homofóbicas no es necesario cambiarlas por otras que no remitan a un lugar de dominación; se trata de realizar desde la misma palabra, una reterritorialización subversiva que muestre, no lo que está significado en la cultura, sino lo no dicho, el retorno de aquello que invisibiliza el concepto descalificante. La fuerza de lo queer, enunciado por Butler, moviliza una nueva postura política, no fundamentada en las identidades de género y sexo, sino en la fuerza de las subjetividades, en un esfuerzo por desdibujar lo identitario que enfatiza en el derecho a la diferencia, sin recoger la afirmación de la igualdad ética y política de lo subjetivo. El término "raro" o "marica" recogido en lo queer, no está referido solo a homosexuales, sino que cubre una tendencia anti-identidad que agrupa múltiples comportamientos sexuales.

Esta versión posgénero, implica opciones voluntarias y conscientes, que producen transformaciones interiores o metamorfosis en cada mujer (u hombre) que les permite des-identificarse de los lugares asignados. Sin embargo, es claro que esta práctica implica colocarse en ciertas posiciones de poder (intelectual, económico, social, político) que les admite el intercambio de máscaras y jugar con el género como opción política. Son sujetos portadores de un poder que surge de su subjetividad y que han superado la explotación y el dominio elemental; sujetos que se han cultivado éticamente y que reconocen la existencia de una cultura patriarcal y falocéntrica, de tal manera que desde esta postura de poder pueden producir otras representaciones e imágenes de mujer (desde el arte, la literatura, la teoría, la academia, la política, el cine); sin embargo, no es el caso de la mujer colombiana promedio y en general de mujeres que habitan circunstancias tercermundistas relacionadas con la explotación y la invisibilización.

Habría entonces que plantear la existencia de otra postura posgénero, más relacionada con posturas provenientes de España y los países del sur de América, que concibe el género como una red de poder que atraviesa todo lo social. Desde

esta red de poder, desde este magma (instituciones, significaciones, representaciones, concepciones) los sujetos son hablados, movidos y deseados.

Sin embargo, el género aunque es una categoría de poder, no es la única; hay otra que provienen también del patriarcado y se refieren a exclusiones de clase, etnia, religión, sexualidad. El género solo da razón de exclusiones en razón de ser mujer o de ser femenina; por esta razón el feminismo crítico actual que reflexiona sobre las subjetividades de hombres y mujeres, prefiere hablar de patriarcado, como red de poder, encargada de instituir identidades sociales cruzadas por variables de género, sexo, raza, religión y clase.

La red patriarcal surge en concordancia con el sujeto de la modernidad, androcéntrico universalista, a partir del cual se establece una diferencia categorial entre lo que es el sujeto del patriarcado (hombre, blanco, ilustrado, heterosexual y europeo) y lo que no lo es. Desde este orden instituido, se da una asignación de espacios masculinos que están en el centro (los cuales no contienen tampoco a todos los hombres de carne y hueso) y unos espacios femeninos restrictivos que están en los márgenes (algunas mujeres están más en los márgenes que otras). Esta lógica insta una idea de lo masculino y lo femenino en una determinada época, a la se le pueden superponer otras formas de entender lo social y que actúan como resistencias provenientes de procesos colectivos encargadas de cuestionar la estructura patriarcal.

Este último comentario contiene la posibilidad de potenciar las subjetividades como una salida frente al pesimismo de lo simbólico. En un país como Colombia son muy peligrosas posturas frecuentes que hablan de lo innecesario de la lucha feminista, argumentando que existen múltiples políticas públicas en defensa de las mujeres (que no se cumplen) y además plantean la presencia política de “algunas mujeres” en el panorama nacional. La red patriarcal, a pesar de estos casos aislados, continúa existiendo, con mayor fuerza que en países europeos o en

Estados Unidos, con lo cual se hace imperativo buscar aliados en la educación, la política y el arte, a través de procesos colectivos que muestran que la red no es un tejido compacto y deja fisuras por las cuales emergen resistencias.

Según plantea Fraser (1997) se debe empezar por cambiar las gramáticas en cuanto a las exigencias, en tanto que se exige reconocimiento cultural y no solamente igualdad social. Se debe impulsar un cambio en el imaginario político de justicia, ya no basta con la afirmación de clase social y la redistribución de la riqueza; es necesario también el reconocimiento, con lo que se constituye el actual imaginario postsocialista de justicia. Fraser ilustra sobre las “comunidades de valor” que luchan por la defensa de las prácticas subjetivas, para acabar con la “dominación cultural” y ganar reconocimiento. En esta dirección, dice ella que el trabajo contra las injusticias simbólicas, necesariamente debe involucrar la dimensión psíquica de cada individuo, en tanto que el irrespeto, la invisibilización y la dominación, como práctica performativa, termina por afectar estructuras profundas del sujeto que aparecen como resentimiento, odio, autodepreciación, suicidio, entre otras.

En este sentido es necesario recoger propuestas transformativas que se alíen con la dimensión de inconsciente de cada sujeto, entendiendo que es allí donde habita su memoria y su historia; es allí donde se halla la potencia que lo lleva a reconocerse en su afecto, su deseo, constituyendo una subjetividad que se desidentifica de la red patriarcal. Estos procesos están llamados a reflexionar sobre la forma como el patriarcado ha desplazado su poder hacia nuevos campos de deseo, visibilizando las nuevas formas de constitución de los sujetos que ya no son por coerción, sino por consentimiento.

El sujeto patriarcal de la posmodernidad (aunque es claro que en Colombia coexisten estructuras patriarcales modernas y posmodernas) está dado en relación con una metáfora de mujer y hombre que se juega en una estética de lo

idéntico, en la exacerbación de lo blanco (tener o no tener el “rostro correcto”) como camino hacia el éxito y dominio. Aparece un nuevo modo de subjetivación que actúa desde la estructura patriarcal y lleva a la sobre-exposición del cuerpo sexuado. Si el cuerpo falla y deja de emitir los signos acordados, se evidencian problemas de ansiedad y depresión, o los trastornos del esquema corporal, como la bulimia o la anorexia. También hay un desplazamiento de la feminidad hacia el amor y la contención que no riñe con la exaltación de lo sexual. El materialismo de género de los años ochenta y noventa (representado en la chica material de Madonna), es equilibrado por un nuevo icono de maternidad (divas de la televisión y el cine) que reorienta el deseo de las mujeres. La maternidad se exhibe en los cuadernos de modas y las portadas de las revistas, inaugurando un nuevo imaginario de mujer, dispuesto ya no alrededor de la pareja, sino de la mujer y su hijo o hija. Esto va desplazando los imaginarios de lo femenino hacia lo estereotipado de un cuerpo siempre “blanqueado”, al cuidado y al amor, mientras lo masculino se posiciona cada vez más en los espacios de poder. Esta mujer actual que deviene hacia lo mayoritario o lo molar, ya no es un objeto de deseo; ella desea, pero desea lo que le impone el patriarcado. Es un deseo que se extravía en el cuerpo correcto, en la materialidad del género (dinero, prestigio laboral) y, nuevamente, aunque parezca increíble, en la maternidad como ideal de “toda mujer”.

3.2.3 Perspectivas en el feminismo de la diferencia sexual. El feminismo de Beauvoir, reconocido como feminismo de la igualdad, entendía la diferencia de la mujer como algo que está irrepresentado en la sociedad patriarcal, de tal manera que el movimiento político de mujeres estaba llamado a conseguir esta representación. La postura del primer feminismo de la diferencia –un feminismo esencialista- aparece muy claramente en Francia a mediados de la década del setenta y se orienta a superar esta dialéctica presentada por el feminismo de la igualdad; reconoce que la mujer como “lo Otro” está por fuera de un orden falocéntrico, de tal manera que los movimientos feministas debían orientarse, no a

la incorporación de la mujer a un orden masculino, sino a la reconstrucción de su diferencia y a su redefinición en términos positivos.

Ahora, es evidente que hablar del feminismo de la diferencia sexual –el actual y el anterior- implica entrar en un terreno marcado por la diversidad de posturas, enfoques y formas de organización. El feminismo de la diferencia no designa una orientación teórica homogénea; por el contrario, hace visible una propuesta epistemológica, un proyecto político y un lugar de intensa tensión conceptual que no puede ser descartado desde un simple señalamiento peyorativo de esencialista.

En muchos de los análisis que se realizan sobre las propuestas feministas, hay una tendencia a esquematizarlos a partir de sus primeras producciones; este es el caso del feminismo de la liberación, propuesto por Beauvoir, y más adelante, por el primer feminismo de la diferencia. Para evitar esta confusión se retoma el concepto de diferencia sexual como proyecto, propuesto por Rosi Braidotti (2000). Esta autora formula una cartografía que ilustra los diferentes estratos de complejidad, espaciales y temporales, inscritos en el devenir sujeto; de tal manera que, aunque aquí nos vamos a referir a tres diferencias asumidas en este feminismo, éstas no van a tener un sentido secuencial. Más que momentos, son estratos de la diferencia que coexisten, se superponen y tienen la capacidad de hibridarse en un flujo de experiencias y de tiempos. Se presentan como un rizoma o un mapa de múltiples entradas que conecta entre sí lo heterogéneo sin hacer subordinaciones, jerarquías, secuencias o resoluciones dialécticas y que opera siguiendo una lógica flexible y descentrada.

La diferencia ha sido un tema recurrente en la historia del feminismo. Se inicia, como se veía anteriormente, con Beauvoir quien sentó las bases para el feminismo como teoría e identificó la diferencia como alteridad depreciada que se resolvía en una racionalidad igualitaria. Este planteamiento es cuestionado en la década del setenta, por teóricas provenientes del postestructuralismo, quienes en

lugar de resolver la diferencia por la vía del uso igualitario de la razón, proponen un énfasis en la política de la diferencia. El punto central de debate en estas mujeres fue considerar si la asociación histórica diferencia/exclusión/dominación/jerarquía es inevitable, o si, por el contrario, es posible acceder a nuevas comprensiones de la subjetividad femenina a partir de la deconstrucción de este concepto.

En general, lo que surge de esta cartografía de la diferencia sexual, es un proyecto político que permite redefinir la **identidad femenina** y la **subjetividad feminista** en toda su complejidad, esbozando además claves epistemológicas y categorías teóricas fundacionales.

La Primera Diferencia: mujeres y hombres

Esta perspectiva se inicia con un feminismo “identificado con la mujer” que adquiere un tono claramente celebratorio frente a los valores positivos asociados a lo femenino. Se plantea desde esta postura una esencia femenina que es compartida por todas las mujeres, de tal manera que el reto feminista se orienta al redescubrimiento de esta esencia que vincula a las mujeres con la naturaleza a través de su cuerpo, surgiendo de allí su fortaleza. En la dimensión de lo político se plantea un distanciamiento del espacio público, como lugar privilegiado de la masculinidad y de la virilidad simbólica; en lugar de esto, se propone una política de la identidad que privilegia la identidad de las mujeres como madres y el ámbito privado de la familia. Este contexto, dicen ellas, tiene una superioridad moral respecto al espacio público político, puesto que es allí donde se construyen valores como el cuidado y la contención que reemplazan al individualismo liberal de una sociedad falocéntrica.

Lo que estaba en juego en esta postura era la definición de la mujer, mediante una figuración alternativa que no estuviese referida a lo otro, o al no-varón, lo cual

suponía una crítica al universalismo identificado con lo masculino y a la alteridad como sinónimo de depreciación y exclusión. El camino a la definición de la mujer se fundamentaba en el reconocimiento de la asimetría no peyorativa entre los sexos y en la afirmación de la especificidad de lo femenino.

Esta primera fase del feminismo de la diferencia sexual –que coexiste con otras más recientes- enfrentó diversas críticas de sectores feministas que consideran que la exaltación de lo materno y lo femenino, reproduce el juego patriarcal, puesto al servicio de una cosmovisión que sitúa a la Mujer, Madre/Femenina, en un lugar sin retorno como objeto de apropiación, intercambio, pensamiento, deseo y veneración (Rosenberg, 1999). Igualmente, se generaron cuestionamientos sobre la política de la identidad propuesta por esta tendencia de la diferencia, en tanto que favorecen demandas identitarias encapsuladas que retrasan prácticas políticas amplias e inclusivas, características en la constitución de procesos fundados en la democracia radical. Estos feminismos generan movimientos automarginados de mujeres que no poseen fuerza ni representación política y en esta medida son excluidos de las decisiones que se toman en los contextos sociales amplios.

La Segunda Diferencia: Diferencias entre mujeres

El debate de la década del 70 del siglo XX que enfatizaba posturas teóricas y políticas referidas a la asimetría de los sexos se desplaza a la indagación sobre las diferencias entre las mujeres. Igualmente, se cuestiona la ética de la solidaridad, como resultado de la introducción de categorías teóricas referidas al deseo, el inconsciente, la subjetividad y el poder, provenientes de diferentes posturas teóricas sobre la diferencia sexual.²⁵ La década del ochenta fue también

²⁵ Uno de los hechos significativos en este cambio de perspectiva en la tendencia de la diferencia sexual fueron los debates de Sartre con Foucault sobre el rol de los intelectuales y de Beauvoir con Cixous e Irigaray sobre la liberación de las mujeres.

la época de enfrentamiento radical entre las teóricas de género y las teóricas de la diferencia sexual, debate que, como ya se planteó, tenía claras connotaciones nacionalistas, ya que en el panorama teórico internacional solo aparecían los discursos anglonorteamericanos y franceses.

El final de la década del ochenta y la década del noventa, se convirtieron en el marco para el despegue del estancamiento surgido en el anterior debate género vs. diferencia sexual, circunstancia a la cual contribuyó el rechazo al pensamiento dualista, la reinterpretación del concepto de género como categoría pertinente para el análisis feminista y la inclusión de visiones multiculturalistas:

- Se reducen las distancias teóricas entre el materialismo de género y el esencialismo de la diferencia sexual de la década del ochenta, representadas en dos posturas irreconciliables respecto a las estrategias que permitirían superar el sistema patriarcal. Las teóricas del género consideraban que la vía era la crítica a la ideología, con lo cual localizaban su discurso y su práctica en aspectos materiales y sociales. Por su parte, las teóricas de la diferencia sexual se ubicaban en lo semiótico y lo simbólico, en detrimento de lo material social, y proponían diversas estrategias deconstructivas respecto al sistema falocéntrico.
- Joan Scout (1992), teórica del género, propone la confluencia del género con otras variables de dominación y diferenciación, como son el sexo, la raza, la clase social, la edad y la etnia, y, además, propone el género como punto de articulación entre lenguaje/sociedad y entre lo material/semiótico.
- El planteamiento de Scott abría el camino para una visión multiculturalista, ligado al poder, que unida a la postura interpretativa ligada a algunos feminismos de la diferencia, podría permitir el abordaje de la realidad no sólo en su condición material, sino, además, semiótica. Se intenta recuperar una práctica política que

no es sólo actividad de interpretación, sino, fundamentalmente deconstrucción de la red de relaciones de poder que caracterizan el sistema sociosimbólico.

- Teresa de Lauretis (2003) va más lejos frente a la posición de Scott y plantea que el sistema de género produce un sujeto que reproduce categorías dicotómicas presentes en el sistema fologocéntrico. El género se constituye como entidad reguladora y territorio de disciplinamientos referidos a lo masculino, lo femenino, lo homosexual y lo heterosexual; igualmente, es el lugar desde el cual emergen saberes y constituciones discursivas de la identidad y la subjetividad de la época que imprimen un sello de ser y estar en el mundo social. En esta medida, concluye la autora, es imposible que un sistema deconstruya las mismas categorías que en forma constante está reproduciendo, con lo cual se aborda un tema central en los actuales feminismos que es la desesencialización de todas las categorías jerárquicas y excluyentes, sea que estén referidas a género o a mujer. Se trata, por el contrario, de crear figuras de pensamiento acordes con las construcciones cambiantes, multiestratificadas y polifónicas de sujeto y no a la aparición de otro sujeto soberano.

- El multiculturalismo, que entra en la agenda feminista en la década del noventa, tuvo su inicio en el feminismo negro norteamericano (Lorde, 2003) y en el tema racial, lugar desde el cual se hacía una crítica al énfasis puesto en la mujer blanca en las diversas teorías feministas. Esta visión racial permeó los postulados centrales sobre la subjetividad femenina y fue más recientemente enriquecida con los aportes de las feministas europeas de la diferencia que reaccionan a las manifestaciones cada vez más generalizadas de xenofobia, racismo y neocolonialismo presentes en la comunidad europea. Estas son circunstancias que han participado en la nueva configuración de una subjetividad femenina entendida como una red de formaciones de poder simultáneas, en la cual participan la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y la etnia.

Las anteriores consideraciones que provienen en su mayoría de teóricas estadounidenses, aportan al actual feminismo de la diferencia sexual que le apunta tanto a los cambios sociales, como a las transformaciones profundas de los sujetos. El énfasis en la diferencia sexual, remite a un sujeto (él o ella) corpóreo y sexuado, que exterioriza un proyecto político investido de deseo, no libidinal sino ontológico, donde se sostiene el devenir sujeto. Este proyecto político, proporciona una representación virtual (proceso y proyecto) de un sujeto feminista que debe ser creado, a través de una propuesta que logra traer el “otro de lo Otro (Braidotti, 2002)”, a la representación. Esta política que se reafirma en la redefinición de una subjetividad contemporánea, se asienta en el deseo y el cuerpo, concepto que remite al cuerpo sin órganos formulado por Deleuze. El cuerpo sin órganos, no es algo dado, sino un proceso en el cual la vida y el deseo fluyen. Implica un uso del cuerpo que hace estallar experiencias consolidadas, mediante líneas de fuga y desterritorializaciones que evitan los planos cerrados, o los cierres de sentido de la existencia.

Un proyecto político que se nutre de cuerpo y deseo, es contrario a las identidades arraigadas, a lo idéntico, a lo auténtico, a lo puro; no se sitúa en la búsqueda de la verdad y la justicia, refundida en las causas y en los orígenes, sino en el devenir, en las revoluciones sin porvenir y en las metamorfosis. Son estos acontecimientos los que desbordan la normalización y los que transforman subjetividades.

Desde este planteamiento deleuziano sobre el “cuerpo sin órganos”, es posible entender el cuerpo como un campo de negociación y desplazamientos de fuerzas materiales y simbólicas, ligadas al sexo, la raza, la clase, la edad, que devela un yo encarnado y situado que integra la sexualidad como elemento constitutivo. La política feminista se entiende entonces como una subversión de la identidad sexual que requiere estrategias de este orden específicas, planteadas desde el feminismo de la diferencia como “deconstrucciones afirmativas” que avanzan

hacia la creación colectiva –política y conceptual- de nuevas imágenes de mujer y hombre.

Ahora, es claro que las mujeres no se van a librar de estas identidades fácilmente, ya que al estar grabadas en sus cuerpos son estructurantes de su subjetividad; en este sentido es un proceso político –contradiscursivo y contrahegemónico- que involucran no solo los espacios personales de cada mujer, sino toda la trama simbólica y el sentido de la historia. Es por esto que es necesaria la emergencia de una genealogía feminista que estructura un femenino virtual y que da cuenta de la mujer en un nuevo universo simbólico.

En este camino de redefinición de lo político, se plantea que las mujeres y los hombres necesitan de espacios de experimentación de sus deseos – de hablar, de pensar, de saber, de actuar- del cultivo de sí misma (sí mismo) que se representa en una pasión ética por la diferencia, la diversidad, el nomadismo (movimiento, viaje inmóvil) y la desidentificación.

Este feminismo visibiliza tres elementos centrales para su análisis:

- La redefinición de la subjetividad política feminista, como acción histórica y política que se expresa en el devenir sujeto y en la transformación del orden simbólico.
- El cuestionamiento de las identidades vinculadas a las dicotomías de género/sexo y a las posiciones culturalmente disponibles para cada uno. La subjetividad es un sitio de diferencias y de diferentes posturas de sujeto, asumidas en diferentes momentos, de tal manera que se trata de desestabilizar las regulaciones de la identidad sexuada encontrando nuevas definiciones para el sujeto feminista. Tanto el género, como la Mujer, son categorías excluyentes que ocultan la multiplicidad de diferencias constitutivas del sujeto.

- La construcción de un discurso científico y una tradición intelectual que reconstruya la subjetividad de la época y les permita a las mujeres gozar de un lugar de reconocimiento simbólico. El discurso feminista, hasta este momento, ha sido asimilado a posturas contestatarias, excesivamente ideológicas, que promueven el enfrentamiento con los varones y la desestabilización de un sistema; desafortunadamente es este el imaginario que existe en cuanto al conocimiento feminista acumulado. Por esta razón, es claro que la redefinición del feminismo no se logra por el único camino de la proclama. En esta medida, es necesario avanzar en una reconstrucción crítica de las diferentes perspectivas teóricas involucradas en los feminismos, de tal manera que se rompa con las posiciones sexistas y tendenciosas que existen en algunos lugares de la academia y la ciencia social.

De este feminismo de la diferencia sexual, surge una categoría epistemológica y política referida al sujeto feminista. Este es un sujeto histórico que se posiciona políticamente en la dimensión socio-simbólica, en tanto se opone al juego del patriarcado y a la representación e institucionalización de la *Mujer* esencial. Se propone entonces, a partir de prácticas políticas y elaboraciones teóricas, la deconstrucción de todas las representaciones de *Mujer* y de las identidades adscritas a ella, a fin de elaborar formas alternativas de la subjetividad femenina que rompan con el esencialismo de la *Mujer*.

En este sentido, construir una teoría política feminista implica reconocer que existe una distancia entre la *Mujer* y las mujeres reales, corporalizadas y localizadas. Por esta razón, se busca la diferenciación entre la *Mujer* como representación, como significación cultural y las mujeres como agentes de cambio. O la diferencia entre la *Mujer* como significante codificado a lo largo de una historia de oposiciones binarias y las mujeres portadoras de procesos de desterritorialización y reterritorialización constitutivos de nuevas figuraciones de mujer.

La *Mujer* deja de ser un modelo cultural prescriptivo y regulativo para convertirse en categoría teórica, surgida en un momento histórico. Aparecen entonces propuestas teóricas de desterritorialización de la categoría *Mujer*, a partir de nuevas figuraciones orientadas a la deconstrucción de la categoría y a la creación de nuevas subjetividades femeninas que marcan líneas divisorias y pone en juego diversas tendencias referidas a la categoría *Mujer*: para Teresa de Lauretis (2003) es una construcción; para Judith Butler (2004) es una mascarada, para Lucy Irigaray (1992) es una esencia positiva y para Adrienne Rich (1996) es una trampa ideológica.

La Tercera Diferencia: Diferencias dentro de cada mujer

Este estrato se orienta hacia un mayor nivel de complejidad en cuanto a la figura de la subjetividad política de las mujeres, categoría en la cual se sostiene el actual proyecto feminista. Esta tercera diferencia alude al tema de la subjetividad política, no sólo desde el punto de vista de las identidades colectivas, los movimientos sociales y la tradición teórica, sino también desde la dimensión psíquica inconsciente de cada mujer.

Dentro de esta perspectiva, la subjetividad mantiene un vínculo con los procesos inconscientes, de tal manera que no siempre coincide el deseo con la elección consciente, voluntariamente inscrita en la dimensión cultural-simbólica, sino con el lugar de lo innombrado socialmente, lo cual se ve reflejado en la aparición de un sujeto feminista alternativo y transgresor. Estas opciones subjetivas deben entenderse, en una versión deleuziana, como un movimiento del deseo, como un anhelo o un impulso y no exclusivamente como un compromiso racional con ideas

y creencias políticas, sino prioritariamente como deseo o pasión²⁶ que sostiene ese compromiso.

Las opciones de deseo no son evidentes; son contradictorias, discontinuas e inciertas, situación que posee, según Julia Kristeva (1995), una temporalidad entrecortada donde habitan la resistencia y el devenir; una temporalidad que es simultánea y diferente al tiempo lineal histórico y que hace que cada individuo opere desde estratos, registros y niveles diferentes y muchas veces contradictorios con las transformaciones políticas voluntarias.

De esta manera, la deconstrucción del significante Mujer, fase indispensable en la nueva subjetividad política feminista, debe pasar por la reelaboración de las estructuras discordantes de la identidad. El abandono de las identidades de sexo y género, ligadas a roles regulativos de hombres y mujeres en la cultura, no es una cuestión de voluntad. Esto está más relacionado con una política del deseo que no se orienta linealmente hacia una utopía, sino que avanza en la experimentación y búsquedas en el presente, soportadas en cartografías armadas por cada sujeto y referidas a la elaboración de sentido.

Esta política del deseo se fundamenta en la representación mimética, concepto profundamente emparentado con las estrategias de diferenciación y repetición presentadas por Deleuze como alternativas al pensamiento representacional. Estas estrategias productoras de lo nuevo, se diferencian del falso movimiento que consiste en dar vueltas, sin avanzar, y siempre en torno a un mismo centro. Algunas teóricas del feminismo de la diferencia – entre ellas Irigaray, y Braidotti – establecen este concepto de mimesis o práctica del “como si” que implica reconocer y negar simultáneamente ciertos atributos y experiencias, y además

²⁶ Se habla de pasión en el sentido de Deleuze, quien plantea dentro de una tradición nietzschiana, la positividad de las pasiones; la pasión afirmativa que es deseo de libertad, de justicia, de agenciamiento.

permite la experimentación prudente frente a problemas inéditos; se utiliza la tradición aunque solo en forma distanciada, irónica y subversiva y se combinan elementos clásicos pero de manera creadora. La mimesis no está exenta de peligros, en tanto que la parodia *per se*, no tiene un efecto subversivo automático; la potencia de la mimesis consiste en esforzarse por evitar las repeticiones monótonas que llevan al estancamiento político. Este punto se ampliará más adelante.

3.2.4 El devenir y el sujeto feminista

Devenir no es imitar a algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de esas dos figuras de analogía conviene al devenir, ni la imitación de un sujeto, ni a la proporcionalidad de la forma. Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeñan, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo y, gracias a las cuales se deviene.

(G. Deleuze y F. Guattari)

Lo que va apareciendo en el panorama teórico feminista es un repudio del pensamiento binario excluyente de la sociedad patriarcal, que entre otras de sus oposiciones, estableció la de masculino/femenino, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, ordenadas en una escala jerárquica de poder. En este sentido, se podrían plantear unas ideas que marcan las características del actual feminismo de la diferencia sexual, centradas en el sujeto feminista y en el concepto deleuziano del devenir mujer. Cuando se habla de devenir, es necesario adentrarse en una lógica no dicotómica, donde se establece un predicado sin sujeto. En esta perspectiva Deleuze se apoya en Bateson, quién planteó a partir de su silogismo de la hierba, la existencia de predicados sin sujetos, o sea, el énfasis en las formas comunicativas con capacidad para transformar relaciones.

Lo que es importante son las acciones y las relaciones, no los sujetos esenciales, de tal manera que lo que capta más claramente la vida, son las metáforas, el arte que cautivan las relaciones “entre” y no la lógica matemática. La vida no está contenida en los sujetos; es lo que pasa a través de los sujetos mujer/niño/animal/planta, lo que sucede entre ellos y esto es precisamente la lógica del devenir. En el devenir no importan el origen y el destino, sino lo que pasa en medio; sin embargo, desde la lógica del ser se tiende a desdibujar el movimiento. Incluso, plantean las feministas de la diferencia sexual, habría que inventar nuevas formas de hablar que atrapen el devenir mujer, el “mujerear”, para dar cuenta de los procesos políticos implícitos en el devenir deleuziano.

El devenir no es imitar, no es “hacer como”, sino precisamente “dejar de hacer como”. En la reproducción de comportamientos existen sujetos establecidos y definidos, pero no emerge el componente de creación e imaginación; en el contagio, propio del devenir, hay actuaciones que pasan a través de los sujetos habitándolos y transformándolos. Se trata, entonces, no de imitar, sino de dejarse contaminar, para que haya fusión y posibilidad de que surja algo nuevo. El devenir traza líneas de fuga que avanzan hacia territorios desconocidos, donde no hay referentes precisos; en este sentido, el devenir “mujerear” al pasar a través de las mujeres, transmuta subjetividades y constituye colectivos.

3.2.4.1 La expresión del devenir en el nuevo pensamiento feminista

“Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien”

(G. Deleuze y C. Parnet)

El devenir en el plano de lo teórico, referido a la constitución de un nuevo pensamiento feminista, se alimenta de categorización deleuziana, entendida como “agenciamiento de enunciación” (Deleuze y Parnet, 1980) que permita fundar un

estilo teórico feminista. Los devenires son actos contenidos en las vidas personales, colectivas y solo se pueden expresar en un estilo, una impronta; en este sentido, el devenir teórico no es solamente un juego de palabras, de metáforas o de estructuras significantes. Es fundamentalmente creación; “crear una nueva lengua al interior de su lengua; hablar en su propia lengua como un extranjero” (Deleuze y Parnet, 1980).

El devenir, la ruptura, la línea de fuga, es condición necesaria en la desterritorialización de la categoría Mujer y en la aparición de una huella feminista, incluso que aparezca con otro nombre. Lo nuevo no aparece exclusivamente en el activismo extremo; se da en una conjunción entre el avance intelectual y la canalización del deseo afirmativo. “En este campo hay que ir más lejos de la perspectiva de género y abordar la diferencia sexual, entendida como cuerpo e inconsciente, investigar los procesos de corporización y entrar a lo realmente crucial: la construcción del sujeto” (Lamas, 1996).

El feminismo del siglo XXI involucra entonces nuevas formas de pensamiento o figuraciones que avanzan sobre las imposiciones conceptuales dualistas y falocéntricas y que dan lugar a versiones políticamente sustentadas de subjetividades alternativas. Se trata de fundar una nueva creatividad teórica y política, a través de algunas de las figuraciones propuestas desde el postestructuralismo y permitir el salto cualitativo del feminismo como movimiento teórico. El rizoma de Deleuze²⁷, el magma de Castoriadis²⁸, el nomadismo de

²⁷ Un rizoma es una raíz que crece bajo tierra hacia los costados y Deleuze la elige como figura que contrasta con la raíz lineal de los árboles. El rizoma es una cartografía diagramática y pragmática que tiene como objetivo la puntuación de secuencias de hechos, la experimentación creadora y la incidencia en las luchas teóricas y sociales. El rizoma está hecho de sucesivas repeticiones y diferenciaciones que conectan entre sí lo heterogéneo en lugar de asimilarlo a lo homogéneo y sin admitir jerarquías estables y rígidas. Deleuze utiliza la figura de rizoma para referirse al proceso inconcluso de la modernidad, estableciendo que la solución no es volver atrás,

Braidotti²⁹, la parodia y la mimesis que proponen J. Butler y L. Irigaray, son algunas de las ficciones que ponen el énfasis en la imaginación y la fuerza impulsora del deseo y en la subversión de las perspectivas y representaciones convenidas en las identidades de la época.

Pensar es el gran reto de la época, por esta razón uno de los ejes de la filosofía deleuziana es captar los acontecimientos en su singularidad, o sea, pensar el acontecimiento, sin referencia al pasado y a la historia institucionalizada. Esto

sino construir otras coordenadas que permitan no caer en lo que se critica, o sea, el fascismo, la exclusión, la rigidez en el pensamiento y en la acción política, la violencia indiscriminada, el caudillismo. En general, se refiere a una forma de pensar que permita el cuestionamiento de lo mayoritario sin que lo minoritario se utilice como un concepto numérico sino de poder. Lo minoritario es lo Otro, o sea, lo oprimido, lo excluido, de tal manera que el devenir siempre es minoritario, siempre es contacto con lo sometido y olvidado. Es lo subversivo del retorno de lo reprimido.

²⁸ El magma en Castoriadis está referido a una forma de funcionamiento de la subjetividad individual y colectiva que contiene una lógica opuesta a la lógica aristotélica y que se estructura sobre procesos inconscientes. En el psiquismo se habla de un magma de representaciones y en la sociedad de un magma de significaciones imaginarias sociales. Del magma puede surgir organización indefinida de conjuntos, pero un magma no puede ser reconstituido a partir de esos conjuntos y categorizaciones. Para Castoriadis la forma de ordenamiento conjuntista identitaria, no es congruente con la realidad histórico-social y aún menos con la realidad psíquica; aunque es posible desde un ejercicio racional ordenar el mundo de lo real en conjuntos, siempre este modo de organización mostrará su carácter arbitrario, transitorio, parcial, y absurdo.

²⁹ R. Braidotti en el texto *Sujetos nómades*, reelabora la metáfora performativa deleuziana sobre los “desplazamientos nómades”, planteándola como un movimientos del deseo que permite desdibujar fronteras, caminar, independientemente del destino del viaje. El nomadismo no representa la falta de hogar ni el desplazamiento compulsivo; es, dice Braidotti, una figuración de un sujeto que ha renunciado a toda idea, nostalgia y deseo por lo establecido. Expresa un deseo de subjetividad hecha de transiciones, desplazamientos sucesivos, cambios coordinados, sin que exista una unidad esencial. Es una forma de resistencia política, de conciencia crítica frente a las visiones hegemónicas de la subjetividad. El nómade, para esta autora, es un sujeto en tránsito, pero suficientemente anclado en una posición histórica como para posicionarse políticamente y asumir su responsabilidad colectiva.

implica elaborar una noción distinta del tiempo cronológico y ubicarse en un instante presente, sin pasado ni futuro³⁰ que permita ir más allá de las ideas dogmáticas sostenidas por la tradición y el falogocentrismo. Pensar, en la visión de Deleuze, es una actividad no reactiva de comprender el instante actual y vislumbrar los cambios que se suceden en el nivel molecular de la sociedad, caracterizados por mutaciones y desterritorializaciones de masas o flujos. Esta actividad del pensamiento da lugar a ideas que no son esencias o conceptos; ellas designan acontecimientos referidos a una vida vivida en su más alto nivel de intensidad. En el acontecimiento hay una concepción positiva de las ideas, como posibilidad impensada de existencia; remite a un proceso que va más allá del nivel proposicional de las ideas y que designa la fuerza afectiva y el nivel de intensidad de éstas.

Esta redefinición del pensamiento implica también en este autor una búsqueda de nuevas figuraciones de sujeto, representado como flujo sucesivo de devenires, poniendo énfasis en el devenir minoría, en tanto que es éste precisamente el que marca trayectorias y travesías. Ahora, en este devenir minoría es donde se encuentra un punto de intersección entre el discurso de Deleuze y las posturas feministas de la diferencia, en tanto que postula el “devenir-femme” (Deleuze y Guattari, 2002) como figuración general que representa una nueva subjetividad filosófica, como condición previa y necesaria para todo el proceso de devenir.

3.2.4.2 El devenir mujer

Los sujetos nómadas podrían ser cualquiera que fuese gay en Cuba, que tuviera piel negra en Sudáfrica, nacionalidad palestina en Israel, inmigrante ilegal en Estados Unidos, miembro de una pandilla en cualquier suburbio de las metrópolis del mundo, comunista en la era posterior a la Guerra Fría, artista sin galería o sin portafolios, pacifista en Bosnia, ama de casa sola un sábado

³⁰ En relación con esta concepción de tiempo, Deleuze retoma la noción de Aión, como una categoría de tiempo que divide el instante presente, sin retomar el pasado o el futuro, y que se contrapone al Cronos clásico.

por la noche en su residencia en cualquier vecindario, de cualquier ciudad, en cualquier país, mujer sola en el metro a la diez de la noche, campesina o campesino sin tierra, obrero u obrera sin trabajo, disidente en medio de fetichistas del mercado libre y escritor o escritora sin libros ni lectores o lectoras.

(Griggers, C. parafraseando al Movimiento Zapatista)

El devenir mujer está ligado a la interrogación sobre el falogocentrismo que designa al varón como referente de la subjetividad de una época y a la mujer como la alteridad, como el otro. Por esta razón en la concepción deleuziana no es posible un devenir Hombre, puesto que *Hombre* no sugiere minoría, sino instancia portadora de la Ley y el Logos, mientras que *devenir mujer* es el sello de un proceso general de transformación que confronta la Mujer ancestral o dispositivo que opera el sistema falogocéntrico.

En esta concepción de devenir mujer, Deleuze no se refiere a mujeres empíricas; el autor representa en el “devenir-femme” una posibilidad de contacto con una instancia de rechazo y olvido –o inconsciente- que portan todos los individuos y que debe llevar a la renovación del sujeto, y a la disolución de las dicotomías de género, sexo, raza, clase, dando lugar a la aparición de un sujeto que actualiza multiplicidad de identidades. Por esta razón, para este autor, el énfasis que ponen algunas teóricas de la diferencia sexual en lo esencial femenino, es restrictivo en cuanto al concepto de devenir.

Las feministas de la diferencia sexual, por su parte, consideran que Deleuze reduce repentinamente la diferencia sexual a una variable entre muchas otras y, además, supone una simetría entre la experiencia psíquica y política de hombres y mujeres, con lo cual se niega la condición histórica de exclusión de estas últimas. Con referencia a esto, anotan las feministas, no es posible deconstruir en forma apresurada identidades; antes es necesario que la mujer construya una localización desde la cual pueda hablar. “Lo nuevo se crea revisando y agotando

lo antiguo. Como la comida totémica que Freud recomendaba, hay que asimilar lo muerto antes de pasar a un nuevo orden; la solución puede encontrarse en una repetición mimética y en el consumo de lo antiguo (...). Como colectivo necesitamos tomarnos el tiempo necesario para el luto por el antiguo contrato socio-simbólico y para los rituales de duelo por la mujer que fue” (Braidotti, 2000).

Respecto de esta postura referida a la identidad sexual, Deleuze comenta: “Por supuesto es indispensable que las mujeres lleven adelante una política molecular, con el objeto de reconquistar su propio organismo, su propia historia, su propia subjetividad... Pero es peligroso confinarse a la posición de un sujeto semejante, que no funciona sin secar un arroyo o detener un flujo” (Deleuze y Guattari, 2002). En esta cita el autor establece dos claros puntos de vista: por un lado reivindica los procesos de subjetivación política de las mujeres, pero por otro lado se distancia de un planteamiento que es central en las teóricas de la diferencia sexual, como es considerar que la deconstrucción de las identidades femeninas ligadas al predominio del falo, no se realiza exclusivamente mediante el pensar. Se trata de activar no solo sujetos epistemológicos, sino también sujetos políticos que reconstruyan una postura alternativa de subjetividad femenina, pero conectada a los cambios concretos de las mujeres en la vida real.

Tanto en el punto de vista de Deleuze, como en el de las feministas de la diferencia sexual, hay algo en común: considerar que el anclaje en una identidad sexual fundamentada en el dualismo falocéntrico, solo puede contribuir a la exclusión perdurable de las mujeres: “Hay un devenir-mujer que no se confunde con las mujeres, su pasado y su futuro, y las mujeres deben entrar en él para poder escapar a su pasado, a su futuro, a su historia” (Deleuze y Parnet, 1980). Sin embargo, aunque en ambas posiciones hay una crítica a Lacan, se distancian en las fórmulas que exponen para trascender el orden falocéntrico: en el caso de Irigaray –representante del feminismo de la diferencia sexual- propone

reemplazarlo por un orden simbólico femenino; en Deleuze, hay un reordenamiento de la subjetividad sin referentes simbólicos precisos.

En este sentido, Deleuze habla de un devenir, referido a una subjetividad generalizada que no tiene como propósito ahondar en las pretensiones de redefinir el sujeto feminista; en la versión de Braidotti, autora que mantiene una interesante discusión con Deleuze en este punto de las subjetividades, plantea: “De acuerdo con mi esquema nómada, tengo que poder mencionar los pasos, los desplazamientos y los puntos de salida que harían posible que las mujeres avanzaran más allá del dualismo de género falogocéntrico. Dicho de otro modo, tengo que prestar atención al nivel de la identidad, de las identificaciones inconscientes y del deseo y conjugar esos niveles con las transformaciones políticas voluntarias” (Braidotti, 2000).

3.2.4.3 La subjetividad y el pensamiento político en el feminismo de la diferencia sexual

“...El nomadismo como movimiento. Incluso en el sitio, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, desobjetivación”

(G. Deleuze)

En el pensamiento político deleuziano, la diferencia que actualiza el Otro, no es el reverso de lo Mismo, ni un simulacro; es un devenir que responde a sus propias especificidades y que posee un cuerpo, una materia encarnada. Es un devenir **molecular** de cara a la vida, al gozo, la afirmación y el movimiento que conforma figuraciones alternativas de la subjetividad, enfatizando en aspectos estéticos y políticos. La preocupación de Deleuze es sobre la potencia del sujeto que se constituye en el pensar creador que devela los cimientos afectivos de esta actividad. No se trata de un pensamiento dogmático que avanza linealmente hacia la verdad, sino de ideas fuerza, sostenidas en el deseo que tienen posibilidad de ruptura y como tal representan momentos prediscursivos del pensamiento. El

deseo es entonces lo que confiere potencia al accionar político, surgiendo de un sujeto que desea metamorfosear su identidad, sus circunstancias sociales y sus representaciones culturales.

En la obra de Deleuze, se plantea la diferencia sexual como eje primario de diferenciación, postulado que como se anotaba más atrás, lo acerca bastante al feminismo de la diferencia sexual; pero, por otro lado, señala un horizonte de devenir orientado a diluir la diferencia en un indiferenciado devenir nómada, minoritario o molecular, postulado que le ha traído fuertes críticas de corte feminista. Estas réplicas provenientes de la orilla de la diferencia sexual, establecen que cuando este autor habla del devenir mujer, no se refiere a la mujer concreta de la experiencia, sino a posicionamientos de sujeto con diferentes tonalidades y estados afectivos. Y, además, comentan que presenta un horizonte referido a la diferencia sexual que está más allá del género y que da lugar a una subjetividad fluida, interconectada y polisexualada.

Aunque es bien tentadora esta propuesta deleuziana de diluir todas las identidades sexuales, en tanto que tienen su referente en el falo, es necesario volver a la realidad de la mujer de la experiencia y reconocer el límite de esta posición que reconoce una inexistente simetría entre lo sexos y la igualdad en sus recorridos subjetivos y deconstructivos. Afirmar esto, es de alguna manera quitarle el sentido al proceso feminista que aspira a constituir un sujeto que dé cuenta de su postura enunciativa respecto de su diferencia sexual, fundándose de esta forma una reapropiación colectiva de subjetividades políticas. Sin embargo, a pesar de este desconocimiento de Deleuze por los procesos políticos de las mujeres, es claro que este autor sigue aportando al concepto político de devenir mujer, precisamente desde su teoría del devenir minoritario, la territorialidad, el nomadismo y la desestabilización de identidades.

El concepto de territorio enunciado por Deleuze, surge de la potencia particular que posee cada individuo, de los afectos que es capaz, que le permiten configurar su propia territorialidad. Por esta razón no hay límites precisos en los territorios puesto que estos dependen del deseo –como fuerza vital- y de los movimientos de cada sujeto; cuando no hay fuerzas externas que lo limiten, el territorio se expande hasta los propios límites del sujeto. Los territorios, dice Deleuze, son devenir y como tal plantean movimiento de desterritorialización y reterritorialización; se dejan invadir, invaden, se pueblan, se desertizan.

Los desplazamientos nómadas, asociados a una política feminista, se configuran entonces, en la desterritorialización de lo molar mayoritario que da cuenta del fluir de una experiencia a otra, sin anclarse en identidades esenciales y sin caer en lo ritualizado y lo esquematizado. El devenir nómada, de acuerdo con la anterior discusión Deleuze/feministas, es una figuración que remite a un sujeto (marginado, explotado, invisibilizado, desconocido) que puede potencialmente devenir, pero a condición de reconocerse en su localización identitaria y desde allí reconstruir el lugar simbólico que ocupa. Desde este reconocimiento traza líneas de fuga hacia devenires minoritarios, resistiéndose a la atracción que generan los devenires mayoritarios. Esto implica un sujeto políticamente comprometido y éticamente responsable que avanza rizomáticamente, multiplicando sus relaciones colaterales y ampliando su campo de acción, en la medida que aumentan sus conexiones.

La experiencia nómada no se elabora en las raíces identitarias; se instaura en la territorialización y desterritorialización, lo cual refleja un proceso de sujeto que no se refiere, en el sentido geográfico, a abandonar constantemente territorios para ocupar otros, sino a la posibilidad de conectar territorios, cambiándolos y fusionándolos, mediante desplazamientos y cambios de coordenadas. Esto implica un cuestionamiento a la política de la identidad y sus horizontes igualitarios que generan devenires hacia lo molar mayoritario.

Las políticas de la identidad remiten a la separación y no a intercomunicación, en tanto que se soportan en el imperativo de construir comunidades que se distancian de otras en razón de su especificidad cultural, social y política. Este proceso puede tener el riesgo de devenir hacia lo mayoritario, presentándose un fenómeno de mujeres que desde sus luchas identitarias –atravesadas por políticas públicas– confirman las relaciones de poder existentes, logrando lugares privilegiados al interior de estructuras sociales que las sigue negando o mercantilizando. Esta es un ícono de mujer de las sociedades postindustriales contemporáneas, representado en una feminidad exacerbada y cruzada por el éxito como sujeto psicológico y funcional. Sin embargo, es claro que estos triunfos y privilegios de algunas mujeres que devienen molarmente, siempre van a dejar por fuera a grupos de mujeres marginales (clase, sexo, etnia, raza) que no van a encontrar un lugar en la dimensión socio-simbólica imperante.

El feminismo de la diferencia sexual, no entiende la lucha de las mujeres, como un movimiento de minorías por sus reivindicaciones de orden identitario; es un proyecto fuertemente teórico, orientado a la deconstrucción de los esencialismos, universalismos, androcentrismos y las dicotomías que evidentemente genera procesos políticos. Después de las propuestas de Simone de Beauvoir, sobre la igualdad de todos los seres humanos de cara a categorías universalistas y en el más puro estilo liberal, y de las reflexiones de las feministas esencialistas de la diferencia que terminaron excluyéndose ellas mismas de la vida política y confinadas en guetos, se habla de un devenir mujer a partir de un sujeto con capacidad para transformarse a sí misma y ejercer poder, en cualquier espacio donde esté y no necesariamente desde una plataforma social feminista excluyente. La mujer que asume su diferencia sexual, no se define desde un rol puramente social; ella se reconoce como afectividad, experiencia, deseo, cuerpo, y es precisamente de allí, de donde surge su diferencia y la fuerza afectiva que le imprime a su práctica política. Esta es la diferencia que, según Touraine, no han elaborado completamente los hombres (Touraine, 2001).

Lo que va quedando claro es que el proyecto político feminista está asociado al devenir, pero no a cualquier devenir, sino al devenir minoritario que no establece un fin preciso, como “ir más allá del género”, sino que apunta a la transformación y al desplazamiento. Es un devenir –como categoría política- que no surge del centro, sino de los márgenes y que lleva al actual feminismo a preguntarse por el tipo de recomposición que podría activarse en las masculinidades y feminidades, de tal manera que avancen hacia devenires nómadas y experimentaciones positivas con la diferencia (Braidotti, 2005).

Es claro, entonces, que la perspectiva de devenir mujer debe pasar por la acción política que en este caso implica acción referida a la reelaboración de los estratos multiestratificados de la identidad; esto supone una genealogía, donde toman sentido los tránsitos y los pasajes, las discontinuidades y las contradicciones, contenidas en las permanentes representaciones de mujer que permiten el consumo metabólico de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo. O sea, el abandono de la representación de *Mujer* y la aparición del sujeto feminista.

La genealogía, como plantea Foucault en diálogo con Nietzsche (1997), se ocupa de escuchar la historia y no de disolver el suceso singular en una continuidad teleológica y racionalista. Se trata de hacer emerger el acontecimiento, desenmascararlo en lo que tiene de ruptura, entendiendo que el suceso en la historia tiene más de discontinuidad, contingencia y azar que de destino. “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1997). La historia para Foucault no es más que “ese gran carnaval del tiempo” (Foucault, 1997, p. 64) que la genealogía refleja, mostrando la parodia que está detrás de los acontecimientos y las estrategias que se encuentran en toda pretensión de verdad. La genealogía es

el "uso paródico y destructor de la realidad, un uso disociativo y destructor de la identidad y un uso sacrificial y destructor de verdad" (Foucault, 1997, p. 63), con lo cual se recupera la incertidumbre gnoseológica y se descubre lo que está detrás de la verdad y de la definición de las cosas que son solo eventualidades, discontinuidades y dominación.

En concordancia con este autor y también con Deleuze, la constitución del sujeto de poder en el feminismo de la diferencia, implica trazar una genealogía del sujeto de deseo que implica también un sujeto pensante. Deleuze, a diferencia de Foucault, no evade la discusión con el inconsciente, al abordar el fundamento encarnado y temporal de la subjetividad y la primacía de la afectividad y el deseo. Esta tendencia en el pensamiento deleuziano -que lo diferencia del foucaultiano- es la que marca la centralidad del diálogo con este autor, puesto que da razón de un interés central de esta investigación, como es el sujeto no unitario, no idéntico a sí mismo, sino subjetividades que se juegan en la multiplicidad de diferencias posibles, constituidas en una dimensión de deseo e inconsciente rizomático (diferente al psicoanalítico) que muestra que éste no es el teatro en el que siempre se representa la misma tragedia, sino el territorio del delirio "fértil" que transgrede los límites simbólicos impuestos al sujeto, conectándolo con su propia potencia.

La discusión de Deleuze con Lacan, se enfoca entre otras, al deseo, entendiéndolo como potencia y no como carencia. El deseo psicoanalítico es un movimiento hacia algo que no se posee y su satisfacción implica tener aquello que falta. En la filosofía deleuziana se presenta el inconsciente como fábrica, y al deseo, como producción de conjuntos; el sujeto deseante fabrica y dispone elementos -construye su deseo- a través de imágenes que conforman una combinación de momentos, lugares, compañías, sensaciones, encuentros que reflejan la no espontaneidad del deseo.

En la fórmula de Deleuze, el deseo es una disposición o concatenación de objetos a mundos posibles; lo que se desea es el mundo que evoca un objeto, y no el simple objeto, con lo cual el sujeto logra conectarse con su propio delirio y no con los delirios de los otros. Se delira a través de otro, en el caso de los productos que se ponen a disposición de los consumidores a través de imágenes publicitarias, de tal manera que el individuo comienza a delirar en forma enajenada, cuando cree que por comprar un objeto, se accederá automáticamente al mundo representado en él (mujeres, dinero, seducción). También hay una suposición del delirio, cuando se asume una identidad asignada desde lo simbólico y se activan los deseos propios de ella (mujeres y hombres que actúan y desean de acuerdo con los roles genéricos de la cultura). Estas imposturas constriñen el sentido de vida, puesto que el deseo no surge de la potencia que permite el ensanchamiento del territorio.

Lo difícil no es, entonces, conseguir lo que se desea, sino desear, en tanto que implica la construcción del mismo deseo, del mundo adscrito a él, proceso que evidentemente hace jugar una instancia de imaginación que lleva su propio juicio inmanente. Esta referencia a la inmanencia, se distancia del carácter trascendente que tienen los juicios morales establecidos por una sociedad, respecto de los deseos de sus sujetos, donde se marca muy claramente el bien y el mal y se configuran los “cuerpos organizados”. La contraparte del deseo de un mundo posible, es el cuerpo sin órganos, constituido en la vitalidad, la intensidad y los encuentros, sin condicionamientos que le limiten el aumento de su territorio.

El cuerpo aparece, entonces, como entidad dotada de memoria que surge como eje central en la conceptualización deleuziana de subjetividad, poniendo de relieve su capacidad para experimentar encuentros e interrelaciones. El deseo que nombra Deleuze, no es un deseo confinado a la heterosexualidad y la genitalidad y tampoco interiorizado, como lo presenta el psicoanálisis; es, en el sentido de Spinoza –recogido por Deleuze–, pasión fundamental que se inscribe como

afectividad y señala el centro del sujeto. El deseo no está en la interioridad donde, según tendencias psicológicas y psicoanalíticas, habita el verdadero yo del sujeto; se presenta como exterioridad en el encuentro entre subjetividades encarnadas que fluyen en las mismas direcciones y con intensidades similares, traspasando fronteras y contaminando relaciones. Este es el deseo que surge en la época actual, en la era de la comunicación, el Internet, la globalización y la localización, que presentan “tecnologías de saturación del yo” (Gergen, 1997) encargadas de establecer múltiples relaciones y encuentros que no estaban disponibles en épocas anteriores.

Estas tecnologías muestran cómo las actuales relaciones no están determinadas por los límites de la comunidad, sino que abarcan el mundo entero. La aldea, como dice Gergen, quedó sepultada en los libros de historia, en tanto que está interconectada al mundo global a través de las tecnologías de alto nivel surgidas en la segunda mitad del siglo XX. Las subjetividades se constituyen en estos encuentros corporalizados de múltiples rostros, paisajes, realidades, lenguajes, que se distancian de un proyecto de sujeto con una identidad coherente y definida, única y permanente. La subjetividad de la época se encuentra impulsada por motivaciones diversas y contrarias que muestran los procesos múltiples y dispares que transforman en forma radical al sujeto, reapareciéndolo como existencia deseante; esta premisa obliga también a reflexionar sobre los cambios en los paradigmas políticos.

El devenir minoritario que caracteriza las luchas políticas feministas actuales, está revestido de una gran complejidad, dada la gran exacerbación de la feminidad blanca en la sociedad postindustrial contemporánea que se refleja en poseer o no el “rostro correcto” (Braidotti, 2005). Ninguna quiere entrar en la desviación y esta pretensión se imprime en los cuerpos y en los rostros de mujeres que muestran los signos de su molaridad y normalización, en sus gestos, su ropa, el color del pelo, de los ojos, el peso. La tendencia es a negar lo negro y localizar la blancura,

con lo cual se avanza hacia la uniformidad como ideal de éxito y dominio. Lo que se visibiliza aquí, es una forma de subjetivación que actúa como un poder que empodera a la mujer, pero desde la subordinación; hay una feminidad performada (Butler, 2001) que lleva a la mujer a convertirse en reiteración de un esquema ritualizado de sobre-exposición del cuerpo sexuado. Si el cuerpo falla y deja de emitir los signos acordados, se evidencian problemas de ansiedad y depresión, o los trastornos del esquema corporal, como la bulimia o la anorexia.

En este contexto, el posicionamiento político debe pasar por un devenir minoritario, realmente subversivo que logre transformar códigos, relaciones y prácticas, representadas en una feminidad blanca. Esto implica deconstruir identidades -femeninas blancas- atravesadas por el privilegio y la mercantilización, sin situarse por fuera de lo mayoritario y sin perder el horizonte de lo minoritario. Ahora, las deconstrucciones identitarias que involucran la aparición de nuevos sujetos deseantes, deben contar con una reorganización del tejido material de la sociedad, donde se despoje al falo de su papel de significante universal y se reconfigure la dimensión simbólica hacia subjetividades nómadas.

3.2.4.4 La metamorfosis como camino a la subjetividad política. Las transformaciones del imaginario social como objeto primordial de la política, debe tomar en cuenta el entrecruzamiento de lo social, lo simbólico, lo psíquico, lo cultural, en el magma de significaciones que constituyen las estructuras de dominación. De tal manera que su desmantelamiento, no puede darse en una gran revolución sino en microcambios que se expanden en la repetición y se fortalecen en la memoria que remueve lo sedimentado y genera metamorfosis. Este concepto adoptado por Braidotti, a partir de Bracha Lichtenberg (2006), está profundamente emparentado con el “devenir animal” deleuziano que desacraliza el concepto de naturaleza y vida humana.

La tradición filosófica fenomenológica, objeto del debate deleuziano, que inicia a principios del siglo XX distinciones categóricas entre el Hombre y sus otros, tiene un claro referente en el ser humano racional, poseedor de un alma inmortal, con capacidad para el éxtasis ontológico y la conciencia. Por su parte, en la perspectiva nomadológica anclada a un sujeto encarnado y heredera de la pasión nietzscheana, la conciencia no es signo de trascendencia, sino invasión del cuerpo y doblegamiento que lleva a una compulsiva necesidad de identidad individual atomizada e inamovible.

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

Sin embargo, esta relación con la alteridad se constituye a partir de un proceso de conciencia, soportado en un ego, centro y columna de todo pensar y toda práctica material, de tal manera que aunque el ego quede marcado por el otro, por la exterioridad, su fortaleza se reflejará en el retorno hacia el sí mismo de su conciencia. Coherente con lo anterior, la pregunta que surge, es si en la filosofía husserliana existe un lugar para lo extraño, para el otro (aunque se esboce una

idea de intersubjetividad), o si, por el contrario, el ego pensante es la única fuente de validez. Durante la experiencia del ego trascendental, la vivencia del extraño queda en suspenso, puesto que la actitud trascendente implica recoger lo propio del ego y excluir lo extraño, avanzando en el terreno de la conciencia pura, donde no hay lugar para el Otro cultural y el Otro interpersonal. Ahora, esta primera reducción trascendental implica una operación subsiguiente de explicitación del mundo objetivo y del mundo de lo extraño, donde el ego debe hacer una reconstrucción de lo reducido, dotando de sentido lo que anteriormente parecía extraño. Aparece entonces la reconstrucción del otro, como comunidad de seres que coexisten unos con otros, que se corresponden, concuerdan y se perciben como análogos. Sin embargo, en esta interpretación el ego no recoge la otredad de lo extraño; se limita a percibirlo como análogo, asimilándolo a un alter ego. En esta dirección, lo extraño solo tiene existencia en tanto análogo al ego.

Tomando en cuenta que los planteamientos fenomenológicos sobre la relación con el otro tienen su punto de partida en un individuo que se capta a sí mismo y a los otros en la esfera de la verdad y del conocimiento, Deleuze, avanza a través de este excesivo intelectualismo de Husserl, para plantear una forma de pensamiento donde el otro no está invisibilizado por la razón humana que solo ilumina lo que es análogo a sí misma; en lugar de esto se comienzan a entrever los rasgos de un vínculo con la otredad que enfrentan al sujeto, no con la afinidad, sino también con lo extraño y lo monstruoso. Se espera que el Hombre racional, habite en un cuerpo totalmente normalizado y funcional; de otra forma aparece como discapacitado, deforme, zoomórfico, características que dan cuenta de un horizonte estético y moral fundado en un hombre blanco racional y europeo.

El giro de estas tendencias teóricas que interrogan la fenomenología y que están insertas en el feminismo de la diferencia, permite hacer una ruptura con la autorreferencialidad del sujeto racional y consciente y, además, sostiene que la relación con el otro, no es una relación enteramente de conocimiento; no es que el

otro escape al saber, sino que es impenetrable desde lo cognoscitivo y solo se comprende desde una experiencia que en últimas tiene un componente ético. Igualmente, lo que se plantea en este pensamiento es que la intersubjetividad no es entonces un punto de partida plenamente conocido y estructurado por dos actores que poseen unos centros identitarios totalmente definidos y que se sitúan en posición de equivalencia; tampoco es un esquema de relación que concibe al otro como generalizado y anónimo. Es alteridad y territorialidad expresada como devenires de la subjetividad –heterogénea e incierta- donde es posible configurar una relación con el “rostro del otro”³¹.

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

³¹ Levinas en “Totalidad e Infinito” elabora esta categoría como relación ética con el otro que no puede ser reducido a la lógica y los determinantes del sujeto racional. La categoría funda una mirada ética a través de la cual vemos al otro que existe por su propia lógica y determinación y a quién no es posible reducir, someter, consumir, utilizar. Es un rostro inconmensurable, constituido desde la resistencia y la diferencia.

En esta dirección, va apareciendo un pensamiento político de la diferencia, que surge de la deconstrucción del sujeto, no para desaparecerlo, sino para descentrarlo y desenmascararlo de su naturaleza axiomática e incontrovertible que ha derivado en una exclusión de la diferencia. Se supera la tendencia excluyente de sujeto, fundada en lo que es diferente al yo racional y se rescatan los aspectos positivos que hay en él, con lo cual se avanza hacia una concepción política que surge de la transformación de sujeto a partir de sus propios deseos. Este devenir subjetivo, anclado en la afectividad, implica salir de lo identitario y ubicarse en la desterritorialización, o sea, en el lugar de lo no dicho y lo no significado. La política aparece entonces no solo en el lugar del poder negativo (opresión, marginalidad, exclusión) sino, además, situado en el cuerpo y en la mente. No hay oposición cuerpo/mente, sino unidad, con lo cual se privilegia el momento prediscursivo de la política, ligado a la posibilidad, al anhelo, al deseo que se configura como huella ontológica, que aunque supera el pensar, siempre está inscrita en él (Braidotti, 2005). Se habla aquí no de un deseo como causa de un objeto perdido; es un deseo de “estado”, un deseo que lleva a una totalidad con sentido para el sujeto y que es anterior al pensamiento reflexivo.

En este devenir animal, o planteamiento político corporizado, se recoge la figura de “antimetáfora” referida a animales, que da cuenta no de la trascendencia inscrita en su representación (ser elevado como un águila) sino de su inmanencia. Este es precisamente el núcleo de la figuración política relacionada con la metamorfosis y que se convierte en concepto central de esta investigación: un cuerpo sin órganos librado de los códigos falocéntricos ligados a la identidad, lugar desde el cual se promueven prácticas de desterritorialización y prácticas subjetivantes. El cuerpo inorgánico de Deleuze, o figura que sostiene el devenir animal, hace circular un nuevo imaginario de cuerpo que deconstruye funciones corporales –no solo las sexuales- y que acercándose a la idea de Foucault, logra desgajar el cuerpo del poder de las representaciones y significaciones falocéntricas que constituyen lo simbólico social.

El carnaval de los sentidos, asociados al devenir mujer/animal de Deleuze, rompe con el disciplinamiento del cuerpo y el imperio del falo, explicado –no transformado- por el psicoanálisis. El psicoanálisis más que una teoría crítica, es una concepción normativa, normalizadora y heterosexual del sujeto deseante. Su teoría “sexual” muestra que cada órgano tiene una función (ojo/ver) y esta función “debe” responder a un objeto y un deseo adecuado y normal (libro/lectura). Cuando el órgano se pone al servicio de objetos y deseos “desviados” se habla de patologías. El cuerpo con órganos determinados social y simbólicamente, “sabe” qué objeto elegir, sobre qué deseo avanzar y tiene un manejo adecuado de las funciones de sus órganos. Es por esta razón que Castoriadis, en su teoría sobre el deseo, habla del deseo de órgano, articulado a las significaciones sociales y el deseo poder, ligado a la autonomía (Castoriadis, 1998).

La antimetáfora deleuziana sobre el devenir animal hace relación a un sujeto que está en permanente relación inmanente con un campo de fuerzas que posee una intensidad inusual, desde la cual puede captar señales que generan una contramemoria que se resiste al sistema molar y al cierre de sentido. El caso de metamorfosis más claro para Deleuze es la de los artistas que tienen la capacidad de politizar sus propias experiencias, de sumergirse en una confluencia espiritual que marca los límites de lo humano y que expresa una fuerza colectiva de devenires. El artista delimita su territorio, no mediante una operación intelectual, sino a través de colores, sonidos, espacios y tiempos que surgen de experiencias desconocidas. La literatura (tienen un lugar especial en el entendimiento del devenir animal, autores como F. Kafka y V. Woolf) y los mitos de las diferentes culturas, traen casos de seres que tienen la capacidad de metamorfosearse, en lobos y lobas, vampiros, monstruos, que hacen relación no a un sistema moral que lucha entre el bien (racional) y el mal (la bestia), sino que conecta con la expansión de una subjetividad que se asoma al vacío y a lo indecible.

El personaje de Kafka convertido en un insecto monstruoso que conecta su humanidad con su inhumanidad, es un claro ejemplo de una literatura que rompe márgenes identitarios consolidados. En el personaje kafkiano no hay nada que sea ajeno a él mismo; es un insecto membranoso, abyecto, que existe a pesar de las demandas de su conciencia. Es un cuerpo que tiene existencia independientemente del logos y de los significados sociales; por esta razón avergüenza, culpa, demanda placeres, siente y sufre, y en muchos casos, termina disociado del yo, oculto tras una neurosis o una psicosis, como fragmento extraño e impropio del ego pensante y de la identidad narcisista. Este cuerpo aprisionado es el lugar de lo político –como individualismo liberal- que emerge como “micropoder” al servicio de sistemas económicos soportados en la acumulación y el beneficio; y es también el lugar para la gestión capitalista del cuerpo, que es, la delgadez, el miedo a la gordura, el atractivo sexual, la apariencia que denota solvencia económica. El abandono de estas formas “humanas” que se inscriben en un cuerpo de mujer, desencadena una metamorfosis representada en el deseo de expansión hacia otros exteriores y multifacéticos.

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

El sentido de vida de un sujeto no está dado desde un plano de trascendencia, o sea, desde su categoría de Hombre, Ser racional, sino que surge de lo particular, de sus encuentros, de los afectos de que ha sido capaz, de las percepciones que

surgen a partir de los territorios por donde transita, que configuran su específico devenir y sus procesos de desterritorialización y reterritorialización que dan cuenta, en última instancia, no de la categorización del bien y el mal general, sino de lo que conviene a ese cuerpo (lo bueno) y lo que no le conviene (lo malo). Lo que conviene, en el lenguaje de Deleuze, son siempre los afectos que amplían la vida y la potencia, por lo tanto, lo que le permite al sujeto borrarse, experimentar y hacer rizoma. Borrar implica, entender al sujeto no de cara a una categoría identitaria universal conformada por líneas ontológicas duras, sino como nómada que rompe los cercos identitarios y desde allí hace posible la experimentación y el rizoma, configurado como línea de fuga que avanza y se muestra; que se posiciona y como tal no esconde u oculta.

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

5. INTERPRETACIÓN: RASTREANDO LÍNEAS DE DEVENIRES

En este último capítulo se recogen las reflexiones que surgieron a partir de las narraciones de las mujeres que se convirtieron en sujetos de la investigación y que marcaron las trayectorias teóricas que se presentan a consideración. Las entrevistas apuntaron desde un principio a recoger la forma como se presenta la diferencia, a partir de las trayectorias y territorialidades que emergían en los

discursos de las mujeres, sin apostarle a la “verdad” sino a la verisimilitud, inscrita en las lógicas utilizadas por los sujetos para representar su vida mediante el discurso.

Lo que se visibilizó en estas entrevistas fue la mirada y la escucha de las mujeres y la comunicación de su mundo íntimo, lo cual no tiene nada que ver con la verdad sino con los territorios de la experiencia y con la autenticidad que surge en la relación intersubjetiva entre el entrevistador y el entrevistado; esta relación fue precisamente la que permitió la emergencia de elementos biográficos intrasferibles y la elaboración y reelaboración de acontecimientos vividos y relacionados con las cuatro unidades de sentido inicialmente planteadas:

Primera Unidad de Sentido

Historias, memorias y tonalidades afectivas ligadas a los devenires subjetivos y a las rupturas identitarias.

- Reconocimiento y tonalidades afectivas vividas en las familias de origen.
- Identidades de género asignadas.
- Experiencias primarias de poder y choques con la alteridad.
- Relación con lo materno y lo paterno y desciframiento de contenciones o exclusiones.
- Trayectorias y rupturas de infancia y juventud o constitución de la diferencia.

Segunda Unidad de Sentido

Sentido atribuido a la política y al poder en relación con las trayectorias asumidas en las zonas de intersección entre lo público y lo privado.

- Ingreso a la dimensión de lo público.
- Posicionamientos de sujeto en contextos culturales altamente dicotómicos en el tema de la diferencia sexual.
- Intereses, compromisos, proyectos y acciones fomentadas a favor de la equidad referida a la diferencia sexual.

Tercera Unidad de Sentido

Construcción de sentido sobre los imaginarios de Mujer que circulan en la dimensión de lo simbólico cultural.

- Estereotipos y valores asociados a la diferencia sexual en contextos significativos (familias de origen, parejas, trabajo, política).
- Transformaciones actuales en el imaginario de mujer.
- Sentido constituido en referencia a la diferencia sexual y la exclusión de género.
- Posturas respecto de propuestas feministas y propuestas políticas de mujeres.

Cuarta Unidad de Sentido

Ámbitos y experiencias de desterritorialización surgidos en diferentes momentos vitales.

- Sentidos atribuidos al proyecto político propio.
- Obstáculos, frente a proyectos de agenciamiento político (fantasmas psíquicos, imaginarios culturales, realidades sociales).
- Experiencias y contextos de vida donde se visualizan procesos de desterritorialización.
- Metamorfosis subjetivas en diferentes épocas de su vida.

Las conversaciones estructuradas a partir de estas cuatro unidades de sentido no tienen como resultado la presentación de una serie de datos precisos y cronológicamente ordenados; permitieron la ampliación de un punto de vista teórico sobre las prácticas de subjetivación de mujeres que han logrado “metamorfosearse” (Braidotti, 200), en la medida que generan sobre ellas mismas profundos proceso de transformación. Siempre en la investigación hubo una clara reseña hacia los márgenes o el devenir minoría deleuziano, de tal forma que la elección de los sujetos fue un momento muy importante, tomando en cuenta que desde sus relatos se esperaba visibilizar el concepto “devenir minoría”, encarnado en una mujer real que genera rupturas con identidades consolidadas de género y de mujer. Estas mujeres actuaron como prototipo poblacional ligado al interrogante central de la investigación ¿Cómo construyen las mujeres prácticas de autoconstitución de su subjetividad y de desterritorialización, al interior de redes de significación social, instituidas en la marginalidad de lo femenino?

El carácter público de las mujeres entrevistadas, permitió generar una serie de mezclas y superposiciones de los diversos relatos de vida, a fin de proponerlos como un orden deseable, de cara a prácticas de subjetivación y desterritorialización. No se trataba de analizar historias de vida de mujeres destacadas en el panorama nacional, sino de elaborar un tapiz, o entramado de características que según la expresión de Wittgenstein, da lugar a “relaciones de familia”, pues al igual que éstas se parecen unas a otras, sin compartir cada una de sus particularidades. Por esta razón, se presenta a continuación un tejido de múltiples hebras, sin que predomine ninguna, donde se entrelazan los puntos de vista teóricos, la perspectiva de la investigadora y las experiencias de las mujeres y que dan lugar a una forma de elucidación que al profundizar en las cuatro unidades de sentido iniciales permitió establecer dos “núcleos de sentido estables” (González Rey, 2002) en la investigación:

- Los modos de subjetivación y los orígenes del reconocimiento.

- La constitución de subjetividades agenciadas.

4.1 LOS MODOS DE SUBJETIVACIÓN Y LOS ORÍGENES DEL RECONOCIMIENTO

Aunque en las entrevistas no se mantuvo un orden cronológico, sí es necesario, con miras a un ordenamiento de la información, iniciar las reflexiones de orden teórico, retomando las primeras experiencias intersubjetivas que llevaban a los sujetos a descubrir su existencia a partir de un otro que los contuvo. Es claro que durante el proceso de “reconocimiento” que surge en la primeras interacciones del niño y la niña con el otro, se va desplegando un choque de voluntades que muestra las múltiples caras del reconocimiento: no es la aceptación incondicional del otro, la que se expresa en la relación de los padres con el hijo o la hija, sino una lucha por el control que está en la base de la asignación de identidades. Sin embargo, es en el choque con el otro donde se aprende el valor de la diferencia; es en este espacio de contención, donde es posible que irrumpa el “rostro del otro” (Levinas, 1991) pero de un otro que a pesar de los deseos de supresión, de destrucción en la fantasía, de agresión, permanece allí, devolviendo con esta presencia el descubrimiento de una realidad que existe por derecho propio y que puede ser vivida placenteramente y no simplemente vivenciada como sufrimiento. Aquí lo que se está construyendo es precisamente el valor de la diferencia en el otro y la diferencia entre el adentro y el afuera. Lo que aparece cuando se trasciende el puro objeto mental, es el rostro del otro, la diferencia que no genera miedo u odio; es una diferencia que puede generar desencuentro pero no necesariamente aniquilamiento.

Este aspecto ético en la relación con la alteridad que surge en las primeras interacciones del ser humano, fue la que dio lugar al rastreo de lo intersubjetivo en las entrevistas y de cara a las experiencias afectivas vividas en las familias de origen. Ahora, estas relaciones primarias no están marcadas siempre por la

represión y la aceptación pasiva de lo normativo; el descubrimiento placentero del otro, el choque con la alteridad y la conciencia del propio agenciamiento, son componentes que también definen el sentido de estas primeras interacciones. En esta dirección se trata de visibilizar la riqueza del encuentro y también la posibilidad del desencuentro, no desde la necesidad o la angustia, sino desde el deseo. No siempre hay *regulación por el otro*; el *estar con el otro* adquiere también una gran importancia en el entendimiento de la raíz de las prácticas subjetivantes, con lo cual se ingresa en el campo de la contención y no solo en el de la prohibición; en el compartir sentimientos e intenciones, sin negar la diferencia y sin controlar al otro para hacerlo igual.

La sociedad posmoderna y postindustrial se reconoce en la proliferación de la diferencia que políticamente se entiende como un retorno de lo excluido, o sea, la emergencia de los otros devaluados en la modernidad, como son la mujer, el otro étnico y racial, los otros poscoloniales y la naturaleza que surge con mucha fuerza, frente al desastre ecológico que tiene presencia a nivel mundial. Se inaugura una forma de pensar la diferencia que no está basada únicamente en lo negativo y lo peyorativo, y en este sentido se trasciende la idea de un sujeto dominante que estructuralmente excluye a otros desviados.

La apertura es, entonces, a una posibilidad de relación con el otro, primordialmente ética y con claras consecuencias en la deconstrucción de la política negativa, entendida por Levinas como la acción estratégica que lleva a los miembros de una comunidad a ser parte de Lo Mismo, a negar la alteridad y la posibilidad de ser otro. A la política como orden de dominación, Levinas (1991) presenta la ética como fundamento de una política positiva que le genere alternativas al “extranjero”, instaurando una práctica transformativa desde la diferencia; esto implica el reconocimiento de un otro que aunque puede ser asesinado o aniquilado, no puede ser sometido o dominado, en tanto que desde

su subjetividad siempre se va a posicionar en un lugar visible que no puede ser opacado por el poder.

Levinas (1977) desde el discurso filosófico de la deconstrucción del sujeto moderno (en un debate con la fenomenología) y desde la crítica ética a la Totalidad, plantea que la relación de responsabilidad social con el “rostro del otro”, implica la reconstrucción de un orden político encaminado al reconocimiento y afirmación de las diferencias que se constituyan en alternativa práctica respecto a la Totalidad cerrada a lo extraño. Este autor es muy claro en plantear que la responsabilidad ética es abstracta e inútil si no se constituye una práctica intersubjetiva (fundamento de la política) ajustada en el reconocimiento del otro; es precisamente esta falta, la que se descubre en planteamientos feministas normalizadores (de tendencia psicoanalítica lacaniana) donde el sujeto se instituye en una trama controlada por la Ley, la Carencia y el Significante. La discusión con este psicoanálisis, se centra en el sesgo falocéntrico, desde el cual instituyen una forma de subjetividad que organiza las diferencias de cara al eje significado/significante, administrado por un sujeto dominante.

Nancy Fraser (1997), en un lúcido debate que le presenta a Lacan y a Julia Kristeva (representante del feminismo lacaniano), dice que aunque el psicoanálisis plantea la conciencia como un espacio ilusorio y no como lugar, origen y fundamento de todas las significaciones, en la psicoterapia vuelve a darle a la conciencia un lugar central, con lo cual desvirtúa el sentido del inconsciente, las emociones y el deseo, en tanto que éstas para no ser patológicas, desviadas o irrepresentadas, deben caer en el dominio del significante. Por esta razón la autora piensa que para orientarse en el mundo de los deseos y la emociones, es mejor remitirse a Nietzsche que a Freud o a Lacan, en tanto que este filósofo acusa la falsedad de los valores más sublimes propuestos desde la racionalidad moderna y muestra cómo el sujeto está más marcado por sus deseos y sus emociones no siempre sublimes.

A partir de este planteamiento, recogido más adelante por Deleuze, se empieza a sospechar del yo soberano y de la conciencia que determina en forma a priori sobre la libertad, la voluntad y la existencia en el mundo. En el caso de Lacan, siguiendo el análisis de Fraser, se establece una perspectiva que desvanece el sujeto; este autor presenta como centro de su teoría unas estructuras, reglas y códigos en las cuales el sujeto se difumina, en tanto que no tiene posibilidad (subjetiva) frente a las estructuras inconscientes del lenguaje. Para Lacan la subjetividad es una ilusión, en tanto que el sujeto de la experiencia no existe. El sujeto no habla sino que es hablado a partir de un inconsciente que se constituye en el lenguaje. Este “sujeto sujetado” de Lacan, sin esperanza de “desterritorializarse”, de “nomadización”, no tiene más remedio que quedarse contemplándose en el espejo de Alicia.

Durante el sesenta y el setenta del siglo pasado, algunas feministas intentaron utilizar el discurso de Lacan para sus fines, o sea, para la visibilización de la subjetividad en las mujeres. Evidentemente, de acuerdo con lo anterior, esto no tenía asidero lógico, pues no es posible desde el estructuralismo hacer una reconstrucción de la subjetividad como devenir. Nancy Fraser que es una crítica de estas posturas, opta por modelos alternativos, como son los expuestos por Foucault, Deleuze, Bourdieu, Bakhtin y Gramsci (Fraser, 1997, p.201).

La crítica de Fraser (1997), frente a estructuralistas como Kristeva o Irigaray, es que el lenguaje no se estudia como un código y en una perspectiva sincrónica (estático, atemporal, abstraído del cambio histórico), sino en su nivel pragmático y en una perspectiva diacrónica, con lo cual el discurso se asume no como código, sino como prácticas sociales de comunicación históricamente trazadas. El estructuralismo lacaniano, al poner entre paréntesis los contextos, las prácticas y la diacronía, renuncian precisamente a abordar procesos subjetivos agenciados,

incluidos en las lecturas de los movimientos colectivos y las hegemonías³², con lo cual se deja el movimiento feminista en un limbo culturalista, en prácticas encapsuladas, sin perspectivas políticas, donde simplemente se reproduce el concepto de la mujer como **víctima** de circunstancias históricas.

Fraser (1997) comenta que el sistema lacaniano adoptado por algunas feministas, aunque pareciera en un primero momento revolucionario respecto de identidades instituidas, se muestra al final como circular: Lacan explica que las identidades de género se construyen discursivamente a través de dolorosos procesos dados en la infancia temprana (con lo cual rescata a la mujer y al hombre del biologismo freudiano), de tal manera que niños y niñas adquieren una identidad de género que los lleva a ocupar lugares preestablecidos en el sistema fálico; hasta aquí se da una discusión sobre una identidad que es instituida discursivamente y como tal susceptible al cambio. Sin embargo, el sistema lacaniano se demuestra circular cuando pretende demostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente fálico porque la constitución de identidad válida (no de subjetividad o desidentificación, terrenos que no son abordados por Lacan) siempre implica el sometimiento a la ley del padre. Solo tiene significación cultural lo fálico; lo otro es lo Otro. Pero este Otro es el territorio de lo oscuro, lo innombrable, lo desidentificado. Crea un territorio de lo simbólico, monolítico, dominante, marcado por el falo, desde donde se fijan identidades inalterables, sin posibilidades de cambio. Sí la identidad siempre se da en referencia a un falo, las mujeres no se pueden representar desde allí y tampoco los hombres, en tanto que lo fálico como poder arraigado, consolidado, no es del orden de los sujetos incardinados, es del orden de un

³² Fraser entiende este concepto en la acepción gramsciana, como faceta discursiva del poder. Es el poder para establecer un sentido común; lo autoevidente en una sociedad que generalmente permanece tácito. Esto hace que algunos grupos tengan una posición ventajosa con el discurso, en tanto que poseen los significados sociales. Sin embargo, el término hegemonía indica también que el poder cultural está constantemente sujeto a controversia y negociación, en tanto que circulan una pluralidad de discursos, de posiciones y de perspectivas desde las cuales habla.

Sujeto Único sometido al sistema simbólico, desde donde es imposible cualquier innovación discursiva. Lo que se concluye en Lacan es la imposibilidad de la subjetividad en tanto que más que un sujeto hay una individualidad social sometida al sistema simbólico, a través de la rigidez identitaria.

Esta irrupción de discursos críticos sobre el psicoanálisis, provenientes de diversas orillas, dan cuenta de la crisis existente en el paradigma clásico de este pensamiento, en tanto que tiene una pretensión de erigirse en esquema regulador de la subjetividad: reducción del deseo a la heterosexualidad obligatoria, la regulación edípica y, en general, la adscripción a un principio falogocéntrico que permea toda su teoría. En esta dirección, se configura una forma de intersubjetividad basada en una relación con un otro (adecuado) a través del deseo que surge únicamente como carencia y se expresa como dominación o sometimiento, convirtiéndolo a el o a ella, en objeto de ese deseo. Además, no solamente se convierte al otro en objeto de deseo, sino que ese otro debe ser apropiado, digerible, asimilable desde las encrucijadas y profundidades de la propia libido; la ruta de viaje, que establece el psicoanálisis para esta elección de objeto, adecuada son las etapas de desarrollo sexual, oral, anal, fálica, genital, que le permiten a cada individuo distinguir entre objetos adecuados y objetos abyectos, simbolizantes de los límites entre la normalidad y la patología.

Abordar los orígenes tempranos de la alteridad, implícitos en la constitución de posicionamientos éticos tendientes a reconfigurar el vínculo con el otro, implica recoger posturas que presentan una ruptura con la institucionalidad y la normalización psicoanalítica, a partir de la creación de nuevas figuraciones encargadas de transformar los presupuestos epistemológicos del psicoanálisis. Una de las autoras que han incursionado con mayor potencia en los orígenes

tempranos de la intersubjetividad, es Jessica Benjamín³³, quien desde sus escritos ha mostrado una profunda discusión con el falocentrismo del psicoanálisis y con sus connotaciones sociopolíticas, para desde allí construir una propuesta sobre la diferencia, la dominación y las nuevas figuraciones de la intersubjetividad.

En Benjamín (1996 1997) se encuentran dos discusiones muy importantes en esta investigación, en relación con la identidad y la subjetividad: en el primer caso, se presenta una superación del principio reductor de la identidad, materializado en la determinación de lo sexual y la supremacía de un significante. En las conceptualizaciones de esta autora, aparece un sujeto que se resiste a quedar atrapado dentro de categorías identitarias totalizadoras; en este sentido, a través de toda su obra habla de subjetividad y no de identidad, estableciendo distinciones entre ellas y mostrando que lo propio del psicoanálisis es la subjetividad, o sea, el sujeto deseante, no unitario, tejido de múltiples voces y posiciones. Igualmente, recupera para la comprensión de esta subjetividad el espacio de lo psíquico. En el segundo caso, visibiliza la dimensión intersubjetiva como punto articulador de la diferencia y la semejanza. Durante el proceso de socialización se devela una tensión entre la igualdad y la diferencia. Niños y niñas se organizan a través de la relación con otros sujetos, con lo cual supera la concepción del otro como objeto, implícito en algunas tendencias del psicoanálisis. Lo que se presenta en este proceso temprano son dos sujetos reconociéndose como diferentes y al mismo tiempo como iguales, y no como un sujeto que introyecta, proyecta o se identifica con un objeto mental.

³³ Jessica Benjamín, psicoanalista, es actualmente profesora de psicología clínica en el programa de postdoctorado en psicoterapia y psicoanálisis de la universidad de Nueva York. Es autora de varios libros y artículos, desde los cuales elabora una teoría psicoanalítica sobre la intersubjetividad, asumiendo un reto muy actual en este enfoque, como es considerar que el otro, sea hombre o mujer, no es en forma unilateral un objeto mental, sino un sujeto poseedor de un sí mismo o subjetividad reflexiva. Este reconocimiento del otro como sujeto, es probablemente el más importante aporte de la teoría de Benjamin al psicoanálisis y a los procesos de socialización.

En relación con fundamentos epistemológicos que devienen en prácticas culturales y posicionamientos éticos, se descubre en Benjamín la tendencia a superar el pensamiento binario falocéntrico. Esta autora tiende a deconstruir formas de pensar basadas en *esto o lo otro*, instituyendo una forma de pensar “*entre*” *esto y lo otro*, con lo cual deconstruye formas de pensar falocéntricas, afirmando la alteridad. Esta postura desestabiliza gran parte del andamiaje psicoanalítico fundado en la primacía del falo que significa la diferencia y la alteridad, como perturbación y en esta misma dirección a la mujer, como lo oscuro y lo extraño.

Esta forma alternativa de representarse el mundo es la que emerge en las primeras interacciones del ser humano, canalizando la existencia de la madre, no como objeto sino como sujeto independiente. Esta experiencia transgresora del significante fálico como único legitimador de la subjetividad, configura un devenir mujer que asume la existencia de la madre como sujeto; este es un elemento profundamente desestabilizador, en tanto que visibiliza el deseo de la mujer como algo que no está inefablemente destinado al deseo maternal y que no está excluido del orden simbólico. En la versión psicoanalítica, es un deseo no social, siempre amenazante de la autonomía del bebé y que solo lo puede hacer retroceder la intermediación de la Ley del Padre. La mujer/madre al encontrar un estatuto de sujeto, se desliga de imaginarios que la recluyen exclusivamente en una imagen siempre atada al destino del bebé, a la existencia infantil.

Maria Ángela: Mi mamá era supertranquila, obviamente muy sometida a mi papá, pero buscaba formas para quebrarle sus normas. Tampoco era la ama de casa sentada; llegaba a la casa fresca y hacía lo que tenía que hacer y ya. Mi mamá me abría espacios, yo a ella le podía contar de novios, me hacía cuarto para salir, nunca me criticó un novio, nunca me cuestionó una salida, fuimos y seguimos siendo muy buenas amigas, muy respetuosa de mis decisiones. En esa época era muy, muy tranquila; tenía como el equilibrio en la casa. Mi mamá con esa tranquilidad de ella, iba obviando todos sus espacios, y lo logró. Siempre recordaré que iba a cine por las tardes (esa fue su forma de encontrar sus propios espacios). En mi época el

jardín infantil no existía, pero ella ubicó uno para mí, para poder ir a cine, entonces me dejaba en el jardín, iba a cine, y después me recogía.

Ella no era de grandes discursos era más como de acciones; iba mucho al cine y en esa época ir a cine sola, fumar por la calle, era toda una ruptura, tenía una cierta connotación. Nunca me cuestionó, siempre me preguntaba si estaba contenta, si estaba feliz, entonces esa es una de las cosas que a mí más me marcó de ella, ver que la única preocupación es que yo me sintiera feliz.

En algunas perspectivas psicoanalíticas, la mujer como objeto de deseo (lo que se desea) y no como sujeto (la que desea), está significada como mujer (únicamente) maternal, desexualizada, desprovista de deseo-poder; el deseo solo puede estar al servicio de sus hijos y su familia, o convertirse en objeto sexual de otro, con lo cual compensa su vacío subjetivo respecto del falo que no posee. La interrogación freudiana ¿qué quieren las mujeres? ligada a su imagen de lo femenino como el continente oscuro, o la afirmación lacaniana “la mujer no existe” ya que no tiene existencia al interior de un entramado simbólico constituido desde el significante fálico, solo da cuenta de la profunda incompreensión de estos sistemas teóricos sobre la subjetividad de la mujer.

Gloria: La imagen de mamá es algo que está muy presente en mi infancia. En el colegio, yo era la que recitaba una poesía para el día de la madre, yo me aprendía poesías para las mamás que no estaban. El papá no se mencionaba mucho. Aunque mi mamá estaba lejos, siempre estaba muy presente en mi experiencia a través de sus cartas, de los relatos de mi abuela. A mí alrededor había muchas mujeres que me cuidaban, me querían, me hablaban de una mamá: la hermana Matilde, las profesoras, la tía, la abuela. A mí me configuraron muchas mujeres; no había una mamá única, o sea todas, hablaban como una mamá. Por ejemplo cuando hablaba con la abuela, yo me sentía como que tenía todo el reconocimiento de una madre y cuando hablaba con las tías. Mi tía Julia que todavía vive, era la más enferma de la familia y todo el mundo pensaba que la tía se iba a morir muy rápido; resulta que esa tía fue la persona que más me cuidó y más amor me dio, fue con la única que yo no tenía miedo de tocar temas sexuales. Con papá no hablaba temas personales y menos sexuales; cuando yo empecé a crecer como mujer no hablaba con papá.

Por esta razón es preciso diferenciar entre el estatuto epistemológico de teorías identitarias que se encargan de reflejar o describir lo instituido, dándole un estatuto

de universalidad e inmodificabilidad a posiciones sexuales dicotómicas, y el de teorías que visibilizan nuevas figuraciones referidas a la deconstrucción de identidades y a la constitución de un concepto de subjetividad como campo de lo instituyente, donde se vislumbra la precariedad y contingencia de las identidades. La perspectiva de esta investigación se ubica en esta segunda tendencia que aunque reconoce la existencia de una cultura falocéntrica, registra la presencia de fisuras a través de las cuales se expresan prácticas instituyentes, creadoras de nuevas significaciones sociales; además, se toma en cuenta la complejidad de los procesos sociales y simbólicos que llevan a las niñas a resolver el problema de la separación y la diferenciación en el entrecruce de las siguientes posturas:

- La escisión, entendida ésta como represión y depreciación de lo materno-femenino e identificación con lo paterno-masculino en tanto que se reconoce como fuente de poder.
- La reproducción de las lógicas del género, referidas a un proceso de interiorización de unas formas de poder y dominación, fundadas en el orden masculino e inscritas en los cuerpos y las mentes de las personas. Esto tiene que ver con la participación inconsciente de las mujeres en la dominación masculina, mediante la esquematización de los roles de género. Bourdieu (2003) se refiere a la forma como las relaciones históricas son depositadas en los cuerpos individuales mediante esquemas mentales y corporales de percepción, acción y apreciación. Él habla del “encarcelamiento mediante el cuerpo” que masculiniza los cuerpos de los machos y feminiza los de las hembras y se vuelve también una construcción en el inconsciente.
- El devenir sujeto que reconoce una diferencia sexual –afirmativa y positiva– que no tiene como referente la identidad fálica y en esta medida se ubica más allá del Edipo y de la dualidad del género (se disuelve la mujer femenina o que desea ser masculina). El devenir mujer se opone al sujeto edípico (como se verá en la discusión que se plantea más adelante), en tanto que supone una desterritorialización del lugar asignado a la Mujer en la dimensión simbólica, o sea,

implica la asunción de prácticas subjetivantes orientadas a deconstruir las identidades sexuales tal como han sido concebidas culturalmente. Esto quiere decir que surge una forma de expresar la diferencia sexual, de cara a lo desconocido, lo creador, anclado en la pasión y el deseo afirmativo; aquí no se plantea el total exilio, puesto que los flujos transformadores están siempre encarnados en un sujeto políticamente comprometido y éticamente responsable.

Tomando en cuenta lo anterior, se establece que tanto las experiencias infantiles de escisión, como las de encarcelamiento del cuerpo a través del género, evidencian la ausencia de “contextos sostenedores iniciales”³⁴ encarnados en un otro independiente que da cuenta de un deseo subjetivante; solo en la medida que las niñas y los niños perciben la existencia de este ambiente sostenedor -no como objeto exclusivo de sus demandas o como objeto omnipotente- pueden acceder a la diferenciación y al encuentro gratificante con el otro. Sin embargo, al no darse el encuentro con un sujeto agenciado que encarne posiciones de sujeto alternativas al falocentrismo, los niños y las niñas introyectan un otro simbólico poderoso, fundiéndose con él, en un esfuerzo por ser uno con ese poder deseado.

Se evidencia, entonces, que lo que surge de esta relación parental fundamentada en la obediencia, no es la vivencia del disenso y la diferencia como fuente de deseo -goce y poder- sino la experiencia de la carencia, como sometimiento, envidia y fuente de sufrimiento. La relación es con un otro omnipotente que invade al individuo e impide la constitución de la diferencia, a partir de la cual es posible descubrir la existencia de un otro externo enriquecedor. La relación con el otro, para que pueda existir la afirmación de la diferencia sexual, no puede ser de complementariedad, sino de mutualidad que surge en la tensión entre el reconocimiento del otro y la afirmación del sí mismo.

³⁴ El ambiente, como plantea J. Benjamin, debe ser un ambiente que “brinda apoyo a la excitación y exploración de la niña y el niño; un contexto que contiene la rabia y la frustración y sobrevive a las tormentas de la afirmación y la separación”.

Las anteriores consideraciones muestran la necesidad de reflexionar sobre la existencia de experiencias tempranas de reconocimiento que no están vinculadas con la fijación al falo en la época edípica, sino con trayectorias afectivas que operan como separación y al mismo tiempo, encuentro con el otro. Lo que se evidencia es que el movimiento del deseo en los niños y niñas, no es hacia el falo, sino hacia su propia diferenciación. En este sentido, tal como lo plantea Deleuze, el deseo desde esta época, ya está ligado al poder; es deseo de agenciamiento, “de un niño que maquina su deseo con el exterior, con la conquista del exterior, no en estadios interiores” (G. Deleuze, C. Parnet: 1980). Lo que desean los niños y las niñas en esta época es ser reconocidos en su deseo como sujeto, de tal manera que la lucha es contra las imágenes diferenciadas de género que circulan en la dimensión de lo simbólico y que marcan el destino de su deseo.

María Ángela: Yo nunca resentí nada de eso; me sentía diferente a mis hermanos (yo era la única mujer) pero no me sentía agobiada ni me sentía en desventaja; al contrario a veces sentía ventaja frente a mis hermanos. Ellos eran 4 y en medio de todo los tenía en mis manos. Si a mi se me ocurría hacerles dar duro, lo lograba; yo podía decirle a mi papá que me habían pegado y él ni preguntaba si era verdad. Simplemente los castigaba. Tenía un rol femenino con poder. Pienso que se gestó una pequeña perversidad, y en ese sentido yo logré un poder muy grande con ellos. Por otro lado la forma de vestir: solamente cuando había alguna celebración especial me decían más o menos como me tenía que vestir, pero a mí me encantaba la ropa de mi hermano mayor, me ponía pantalones de hombre y me gustaba mucho; de pronto se reían de mis “pintas”, de lo que me ponía, pero en mi casa no me prohibían mis pequeñas desviaciones de género. Me prohibían más cosas en el colegio.

4.1.1 La constitución del reconocimiento y los vínculos afectivos tempranos. Hablar del devenir de la subjetividad política en una investigación que recoge experiencias de mujeres, implica entender estos sujetos como corpóreos, o sea, sexuados. En esta medida, fue muy importante durante el proceso recoger las raíces corporales de la subjetividad, no de cara a deseos libidinales, sino a al deseo de ser, de diferenciarse durante la infancia temprana, en relación con los otros y desde su diferencia sexual. El cuerpo adquirió durante el relato, un lugar

privilegiado para entender el lugar desde el cual hablaban y expresaban su especificidad estas mujeres; igualmente se visibilizó lo materno, como instancia que refleja lo posible (la utopía) de la sexualidad femenina.

Gloria: Desde muy pequeña vi la autoridad en las mujeres, pero también el amor. En ellas encontraba mucha fortaleza para defenderme, para sobrevivir. Pero al ver a las tías trabajando, a mi mamá trabajando para mí (ella me lo decía en los casetes y mi tía me lo explicaba), me sentía apoyada, querida. Yo pensaba que mi vida era al contrario de las cartillas de lectura de esa época: mi papá me amaba y mi mamá trabajaba. Para mí era al revés porque siempre mi mamá está trabajando en Venezuela “para que usted estudie, por eso usted tiene que ser esto, y lo otro”. Yo sí creo que dentro de mi proceso, percibía unas mayores masculinidades en el cuerpo de las mujeres y las referencias que yo tenía de ellas, eran la valentía, la fortaleza. Los consejos, las referencias para la vida, fue mucho más fuerte en las mujeres que en los hombres o sea yo tuve una mayor referencia en la autoridad de las mujeres que en los hombres.

Irigaray (1978) dice que la “utopía” contiene un elemento temporal que quiere decir “no todavía” y que marca la potencia o la alternativa colectiva. Por esta razón fue tan importante rastrear este elemento en las historias de las mujeres, encontrando en una mayoría, una imagen de madre con capacidad para transgredir lo simbólico y para ocuparse de sí misma como sujeto.

Patricia: Tengo un recuerdo muy ambivalente de mi mamá; pienso que aunque me afectó profundamente su separación de papá y el abandono de nosotros, de sus hijos, al mismo tiempo me señaló unas formas alternativas de ser mujer. En esta época, hablo de los años cincuenta, no era muy común encontrar mujeres que pensarán en ellas mismas y que abandonarían su vida matrimonial y maternal, para buscar sus propios proyectos personales y políticos. Sin embargo ella lo hizo; creo que sufrió bastante el rechazo y la exclusión, de sus amigos y su propia familia. Con el tiempo la comprendí y reformulé mi concepción de lo maternal y de ella misma. Creo que las madres tenemos que buscar nuestros propios espacios, puesto que es un rol que puede absorberte, encadenarte. Mi mamá no fue esa figura siempre presente, siempre allí, predecible. Creo que encarnó lo desconocido, lo inalcanzable y de cierta forma creo que determinó mi forma de pensarme como sujeto sexual. Aunque no estaba con nosotros, yo siempre sabía de sus actividades; que hacía, con quién estaba....

La indagación en la experiencia de proximidad con el cuerpo de la madre, contacta a las mujeres también con sus posibilidades afectivas, con una interconectividad que debe ser creada o activada y que va más allá de los modelos falocéntricos. Responde a un espacio anedípico que proporciona figuraciones alternativas de lo intersubjetivo, marcado por la plenitud y no por la carencia del modelo edípico; además se recrea en los relatos de las mujeres, el devenir desterritorializado del que habla Deleuze, el cual funda un femenino virtual (o proyecto) inserto en un “cuerpo sin órganos” que avanza hacia la constitución de la diferencia.

Maria Ángela: Con mi mamá tenía una relación muy distinta a la de mi papá; creo que con ella había más cercanía emocional, más complicidad. En el día estábamos con ella, mientras mi papá trabajaba. Jugábamos mucho, nos disfrazábamos, hacíamos representaciones de personajes, era muy rico y enriquecedor. Lo especial es que no había muchas normas, era un espacio muy diferente al que se daba cuando aparecía mi papá. Todos nos volvíamos un poco rígidos, incluso mi mamá se transformaba. Era la mamá que estaba con papá y después aparecía otra mamá que era la que se divertía con sus hijos.

El cuerpo de la mujer se va convirtiendo en una superficie donde se inscriben múltiples códigos culturales y donde la sexualidad aparece como elemento constitutivo de su subjetividad. El aspecto liberador dado desde lo materno, permanece en la utopía (en el sentido de Irigaray), para ser convertido más adelante en lugar de resistencia respecto de la institucionalización de una sexualidad falocéntrica que mantiene una relación asimétrica con lo masculino. Este proceso de resistencia y deconstructivo al mismo tiempo, implica metamorfosis o transformaciones profundas de sujeto (de la identidad femenina asignada) que llevan a estas mujeres a incursionar en nuevos sistemas simbólicos.

Esperanza: Poco a poco y a medida que enunciaba una diferencia, desde mi interacción social, me di cuenta que tenía dos opciones: ser una académica muy “querida” y con algún reconocimiento, siempre y cuando no objetara las decisiones y prácticas hegemónicas propias de la cultura

académica universitaria; o, bien, ser “señalada” como conflictiva e insegura al optar por una construcción consciente de mis posibilidades, no sólo de convertirme en una mujer académica que asume la lucha por el reconocimiento ético de su diferencia, sino, a la vez, el estudio y la investigación de las condiciones que han coadyuvado nuestra sujeción.

Adela: Cuando tenía unos 18 años más o menos, sentí la necesidad de realizar transformaciones en mi misma. Organizamos un grupo de encuentro con unos amigos y con un profesor de psicología, muy bueno. La idea era exteriorizar los temores más profundos que como mujeres y hombres teníamos. Allí pasaron muchas cosas que me hicieron reflexionar sobre mi existencia hacia ese momento y sobre mis proyecciones. La diversidad del grupo fue muy enriquecedora. Estaba la mujer banal que solo pensaba en ella y su belleza, el marihuanero de la época, los beligerantes políticos, el estudioso, el deportista. Yo me sentía muy normalita, muy reflexiva. Tenía inquietudes políticas, literarias, deportivas. Pienso que fue allí donde se empezó a gestar mi vinculación con la política, con el reconocer la diferencia en cada persona y respetarla y también buscar la presencia de la mujer en campos en los que está irrepresentada, visibilizando características que están más allá de su rol tradicional materno.

El vínculo con lo materno (que en algunos casos está encarnado también por un hombre³⁵) explora contactos y placeres corporales que están en las memorias de los sujetos y en la base de una subjetividad que escapa del falo, con lo cual se va deshaciendo la trama edípica. Niños y niñas experimentan sus deseos en referencia a la constitución de una diferencia sexual (que no es identificación sexual con el falo) que se constituye en el asombro y que desestabiliza la categoría de Mujer.

Adela: No recuerdo mucho a mi mamá. Mi papá y mi mamá se separaron muy rápidamente y yo quedé con mi papá. Aunque no era muy cariñoso, creo que me quería bastante, me entendió y me valoró. Me decía siempre que yo era muy inteligente y muy capaz; creamos una relación a través de la política. El era presidente de un sindicato y yo le acompañaba en sus actividades; le ayudaba a vender el periódico de este organismo y con mucha frecuencia participaba con mi papá de reuniones con personas del

³⁵ Madre como una forma de subjetividad que tiene capacidad de contención y poder, con esto se busca romper las dicotomías padre/madre implícitas en un concepto de desarrollo dado en fases, donde la madre establece lo afectivo y el padre el poder. Lo que existe en la realidad son subjetividades con capacidad de poder y contención que no aparecen escalonadamente, ni referidas a un sexo.

partido comunista. El respetaba mucho mis espacios, mis juegos; nunca direccionó mi vida, fue muy liberal, no era complicado.

Adela: Recuerdo que en esa época me gustaba estar en la calle, jugar como un gamín. En ese tiempo, cuando viví únicamente con mi papá, era muy libre, no sentía lo que era ser mujer. Fue más adelante cuando aparecieron otras mujeres de la familia de mi papá, encargadas por él de educarme, cuando percibí esta diferencia de género. Apareció mi tía que representaba el estereotipo de mujer que yo odiaba: la mujer de la casa que no trabaja, que siempre está pulcra, aseada, ordenada, organizada.

Gloria: Yo nunca viví con mi papá biológico. Vivía con un tío, Guillermo, que lo sentía como un padre, aunque en él se daban muchos elementos maternos. Nos cuidaba mucho. En mi casa había muchas orfandades: estaban sus dos hijos, los de mi tío Guillermo, a los cuales se le había muerto la mamá y yo que no vivía con mi mamá. La abuela era como la mamá de todos y Guillermo. Él tenía dos cosas: él tenía amor y tenía autoridad. Siempre me traía algo de la fábrica donde trabajaba, desde que estaba muy chiquita yo lo seguía a todas partes. En él encontraba el cuidado, encontraba por ejemplo la música; la otra gente no hablaba de música, lo vi también tomando. El símbolo más fuerte que yo tengo de él, es que siempre llegaba con algo (que creo que es algo que las mamás hacían). Cuando llegaba de trabajar siempre llevaban alguna cosita. Papá y yo (o sea mi tío Guillermo) siempre estuvimos muy unidos. Hubo otro hombre que marcó mi vida: era el esposo de una tía que era el que se metía en todos los problemas del pueblo, las huelgas en una fábrica que se llamaba..., mediaba en los problemas con los trabajadores. Yo me acuerdo que mis primeras reuniones sociales fueron acompañarlo a él a una huelga. No eran las tías las que me llevaban a la huelga; me llevaban los tíos.

La diferencia sexual, no solo está ligada a un género, sino a las múltiples diferencias, simultáneas y contradictorias que experimenta un sujeto en su relación con otros.

Maria Isabel: De mi mamá lo tengo todo; pero cada vez que lo descubro me choca más. Creo que tengo sus virtudes, no sus defectos: mi mamá es una mujer muy intuitiva, muy luchadora, ella no se vence con la vida, tiene unas cosas de la vida que me gustan mucho que yo heredé de ella.... sí realmente tengo muchas cosas buenas de ella, desde luego, y así mismo la forma conflictiva de vivir la vida también la tengo. No, yo no puedo desconocerlo, aunque cada vez que me encuentro en ella me chocan unas cosas y otras no. De ella no me gusta que sea tan dura; yo he tratado de ser menos que ella.... No me gustan esos juicios que hace de la gente. Hoy en día me molesta mucho eso. Yo aprendí que no se debe ser tan dura en los juicios con la gente, he aprendido a ser más blandita y más tolerante. Mi mamá es muy egoísta, yo no soy egoísta: de mi papá me gusta que es noble, que es

tolerante, que es intelectual, mi mamá no es nada intelectual, mi mamá tiene una inteligencia natural que yo creo que heredé. Pero no es esa inteligencia práctica que me permitiría no enredarme tanto en la vida.

Gloria: Yo me sentía muy reconocida por papá (el tío) absolutamente reconocida por papá. Con mis tías sentía que me cuidaban y me pautaban límites: “vas a levantarte, qué vas a ser, ya has hecho las tareas de tu colegio” o sea, en las tías encontraba la diferencia entre el mundo que yo quería hacer y el mundo en que ellas me ponían. En papá y el tío, el mundo que yo no encontraba en la casa. Había mucha complicidad con ellos, o sea me gustaba mucho cuando salíamos a la calle. Me decían: vámonos para dar una vuelta, ellos me lo decían a mí, no a los otros niños. Papá me decía: ya casi nos vamos a rumbear, nos vamos a rumbear cuando yo me jubile, nos vamos a vivir a otra parte; el problema era después de la jubilación.

Por lo anterior, es importante establecer que una teoría sobre el reconocimiento y la constitución de la diferencia, debe dar cuenta de las primeras relaciones del sujeto humano, denominadas díada Madre-Hijo³⁶ que inaugura una experiencia prediscursiva que más adelante se complejiza en el consenso verbal. El foco de interés que apunta a entender las raíces de la diferencia sexual, se ubica en espacios tempranos anteriores al Edipo, donde aparecen los procesos de reconocimiento mutuo. Estos procesos han sido suficientemente investigados por Stern (1991), Bowlby (1986), Winnicott (1990), entre otros, donde muestran cómo la relación madre-hijo, no es una situación idealizada armónica, sino relaciones materiales caracterizadas tanto por el control, como por la facilitación. En la base del reconocimiento mutuo están la lucha, la destrucción, la agresión y la negociación del conflicto, de tal forma que se visibiliza una tensión sostenida y no una oposición en los modos de subjetivación temprana (Benjamín, 1996); esto permite captar también la potencia de la relación con el otro y del inconsciente como campo de expresión.

³⁶ Cuando se habla de niño en este escrito, aunque se está utilizando el género gramatical masculino por razones de orden sintáctico, en general se está haciendo alusión a ambos sexos. Madre se refiere al adulto significativo cuidador del niño, el cual puede ser hombre, padre, o cualquier otro adulto reconocido por el niño.

Maria Isabel: Había mucha oposición entre mi mamá y nosotros (los hermanos); nos pegaba mucho y cuando le pegaba a mis hermanos, a mi me molestaba mucho. Con mi hermana y conmigo que fuimos las mayores, fue muy cruel y actualmente es todo lo contrario, pero para mí es muy difícil aceptarla, darle cariño. Ahora está enferma y me dice: “María Isabel dame un poquito de tu cariño”, pero yo no puedo, no puedo... No puedo perdonarle la dureza con que nos trataba a mi hermana y a mí. Era obsesionada por la limpieza, el orden, la organización. Mi papá estaba por fuera tomando trago, llegaba y no se daba cuenta de lo que nos pasaba. Mi abuela y mi tía Cecilia, eran lo contrario de mi mamá; fueron muy importantes en nuestras vidas, mi tía era muy loca pero era muy querendona, daban en exceso.

Maria Ángela: Mi papá era un personaje muy curioso porque era de un humor sobrado muy alegre; nos permitía hacer fiestas, le gustaban los paseos, tenía mucha vitalidad pero al mismo tiempo era muy severo, entonces manejaba como esos dos polos; la relación conmigo era muy cercana, mi papá era muy tierno, me consentía mucho por ser la única mujer, sí había mucho afecto, pero era una sobreprotección también muy grande, era una cuestión de un cuidado riguroso tenaz.

En el reconocimiento mutuo es necesario hacer la distinción entre el registro filosófico (como ideal normativo), el registro social (como necesidad social de inscripción) y el registro subjetivo (como potencia del sujeto). En esta primera parte del capítulo de interpretaciones, se está haciendo relación a este último registro a partir de experiencias vividas por las mujeres que dan cuenta de su mundo psíquico y de la correlación con la exterioridad.

La dimensión de lo psíquico devela el inconsciente; el mundo de la fantasía, el deseo, el afecto, y las imágenes que retan la dimensión lógica y el lenguaje. Sin embargo, lo intersubjetivo se refiere a una experiencia “en la cual el otro no es solo el objeto de la necesidad/pulsión del yo, ni de la cognición/percepción, sino que tiene un centro personal, un sí mismo central separado y equivalente (...) la teoría intersubjetiva postula que el otro debe ser reconocido como otro sujeto para que el sí mismo experimente plenamente su subjetividad en presencia de ese otro. Esto significa que tenemos necesidad de reconocimiento, y capacidad para reconocer a los otros en compensación, lo cual hace posible el reconocimiento mutuo” (Benjamín 1997).

En esta perspectiva intersubjetiva, la relación del niño y la niña con la madre no se da exclusivamente a través de una dependencia (madre/hijo) orientada a reducir la tensión y proporcionar satisfacción. La madre, en tanto sujeto, tiene una existencia independiente, una subjetividad que marca la potencia en su relación con el hijo o la hija y que se expresa en conexiones afectivas relacionadas con la sintonía emocional, la mutualidad afectiva, la responsividad contingente, la destrucción, los estados de ánimo compartidos, la reafirmación, el reaceramiento.

En la relación madre-hijo se reconoce la existencia de una amplia gama de interacciones independientes de la alimentación y el cuidado biológico y que incluyen la curiosidad, el asombro, la responsividad a la visión, el sonido, el rostro y la voz, características que muestran la importancia de lo materno en la constitución de la diferencia sexual. Se supera el concepto de desarrollo (que riñe con el de subjetivación) entendido como proceso de separación gradual del niño respecto de una unidad simbiótica inicial con la madre. Esta postura recogida por Margaret Mahler, a finales de la década de 1960 (Mahler, 1977) tiene un supuesto problemático, en tanto plantea un desprendimiento gradual de lo dual para llegar finalmente a la unidad singular. La versión intersubjetiva sobre la experiencia temprana del niño no es teleológica; no hay un individuo que avanza paulatinamente hacia la autonomía y la separatividad. Se plantea por el contrario el goce de un encuentro, de una experiencia entre dos sujetos y la irradiación del agenciamiento, no fuera de la relación, sino dentro de ella. La indagación de la teoría intersubjetiva es alrededor de la capacidad de una persona de gozar con el reconocimiento del otro; de un deseo ligado al reconocimiento, de tal manera que éste no parece como un medio hacia algo (la individuación) sino un fin en sí mismo.

La comprensión de las raíces tempranas de la subjetivación, recoge algunos apartes del enfoque de relaciones objetales de Winnicott (1992), donde se diferencia entre el otro como sujeto y el otro como objeto; esta concepción

enriquece el reconocimiento de la alteridad como experiencia que implica sintonizarse con otras mentes y no simplemente hacer una proyección de la propia. Esta conjetura lleva a Winnicott a proponer la necesidad de destruir el objeto antes de usarlo, estableciendo una diferenciación entre el “uso³⁷ del objeto” –constitución de una realidad creativa y compartida con un otro que se asume con una subjetividad independiente- y la “destrucción del objeto”, la experiencia de un sujeto aislado, donde el objeto es solo una imagen del sujeto.

La perspectiva sobre relaciones objetales, postula que el objeto que está solo en la mente de la persona, sin existencia real e independiente, debe llegar a externalizarse como algo que está en el fuera y no solamente en la dimensión psíquica. Esto es lo que Winnicott llama “usar el objeto”; si esto no se logra, quiere decir que el sujeto no alcanza a abandonar la omnipotencia que le permite transitar hacia el usar, y, como tal, entrar en el reconocimiento mutuo. Se trata de destruir el objeto interno para que sobreviva en el afuera, reconociéndolo como un sujeto, agente de sus propios movimientos de subjetivación y no como una proyección mental propia. La destrucción del objeto es precisamente la que permite la diferenciación.

El planteamiento más radical y cercano a la postura intersubjetiva de Benjamín, es el de Stern (1991) y también los de Beebe y Lachmann (1988) quienes sostienen que el bebé jamás es totalmente simbiótico con la madre; el niño desde un principio está preparado para interesarse en el mundo de los otros y para diferenciarse de ellos y en este proceso el reconocimiento de la madre es la base para el agenciamiento del bebé. La diferencia de Stern con la postura que se está planteando aquí es que este autor entiende el reconocimiento como un momento dentro de unas fases de desarrollo, que coincide con el “entonamiento afectivo” que surge entre los ocho y nueve meses de edad. Por el contrario, lo que se está

³⁷ “Usar” no tiene, en la concepción de Winnicott, un sentido utilitarista, sino que hace relación precisamente al reconocimiento mutuo.

planteando en esta investigación es que aunque existen momentos claves de enriquecimiento del reconocimiento, éste no es una competencia que aparece después de un proceso de maduración, sino que se está expresando desde un principio, en las primeras interacciones emocionales del niño con la madre: “el reconocimiento es un elemento constante a través de todas las experiencias de la niñez”. Se le podría comparar con el factor esencial de la fotosíntesis, la luz del sol, que proporciona la energía necesaria para la constante transformación de sustancias por parte de las plantas. Incluye las diversas respuestas y actividades de la madre que se dan por sentadas como trasfondo en todas las discusiones sobre el desarrollo: empezando por la capacidad materna para identificar y responder a las necesidades físicas del infante, para conocerlo y para saber cuándo quiere dormir, comer, jugar solo o jugar con ella. Por cierto, al cabo de unos meses después del nacimiento, este llamado trasfondo se convierte en primer plano, la razón de ser, el significado y la meta del estar con los otros. Cuando rastreamos el desarrollo del infante, vemos que el reconocimiento se vuelve cada vez más un fin en sí mismo: primero un logro de armonía, y después una palestra de conflictos entre el sí mismo y el otro” (Benjamín, 1996).

A nivel conceptual, el reconocimiento es una posibilidad en el proceso de constitución de la diferencia sexual; no es una secuencia de hechos a través de una serie de fases de maduración, sino un elemento posible dado a través de las primeras experiencias intersubjetivas del sujeto humano. Desde este punto de vista, es un concepto que pretende dar respuesta a interrogantes sobre la constitución de la responsabilidad, la empatía y la preocupación del niño y la niña por la alteridad, en tanto que es precisamente este tipo de incógnitas las que han dejado las teorías de la socialización basadas en fases del desarrollo que avanzan hacia un horizonte de maduración preestablecido y en la indagación por la competencias o el fracaso de los padres, desde una perspectiva de patología y salud. En este tipo de enfoques lo que se pierde es lo impredecible de la relación entre dos sujetos portadores de deseo (no entre un sujeto y un objeto, donde el

objeto es la madre), o sea, los aspectos de participación, afirmación activa y agenciamiento que surgen cuando dos sujetos interactúan. No se trata de seguir afirmando que el proceso de individuación del sujeto/niño, se presenta de forma puramente intrapsíquica, en relación con sus objetos internos y no en interacción con un sujeto real portador de una subjetividad propia.

El reconocimiento no es un proceso que avanza en fases escalonadas hacia la estabilización del sí mismo; es el enriquecimiento en el presente de la experiencia de la alteridad o la ampliación de la experiencia de lo externo, proceso en el cual se reconoce a los otros como sujetos portadores de sentimientos independientes pero análogos a los propios. En este sentido el reconocimiento entre personas es siempre mutuo, en tanto que “comienza con la respuesta confirmatoria del otro, que nos dice que hemos creado significado, que hemos tenido un impacto, que hemos revelado una intención” (Benjamín, 1997).

El reconocimiento surge en la simultaneidad de la conexión y la separación, en la tensión entre la afirmación del sí mismo y el reconocimiento del otro. Esta descripción está en abierta contradicción con concepciones de un yo narcisista, ajeno a lo externo, donde la relación con la alteridad siempre va a estar signada por el displacer y el dolor, de tal manera que no hay posibilidad de reconocer en lo intersubjetivo, una fuente de placer y deseo.

Lo novedoso de estos planteamientos que enriquecen las perspectivas feministas contemporáneas, es la declaración de la existencia independiente de la madre, entendida como un otro significativo; como una alteridad que establece límites y no simplemente como un objeto de las necesidades del bebé. Igualmente implica entender la separación-individuación, no como un proceso unilineal que parte de un estado de unidad y llega a un estado de separación, sino como una tensión simultánea –separación/individuación- que avanza en múltiples direcciones. Este planteamiento deconstruye imaginarios de la cultura centrados en el valor del

individualismo y el entendimiento de la identidad como el centro del universo, además de formas de pensar que privilegian lo secuencial sobre lo simultáneo.

4.1.1.1 Componentes afectivos del Reconocimiento. Durante las primeras interacciones del niño y la niña con el otro, se presentan una serie de procesos afectivos que intervienen en la configuración del reconocimiento mutuo, constituido como fuente de goce, centrado no solo en procesos internos, sino fundamentalmente en la responsividad de un otro externo significativo. Tomando en cuenta que uno de los objetivos de esta investigación, es dar cuenta de los modos de subjetivación y las prácticas desterritorializantes de las mujeres en esta cultura, es importante recoger no solo la racionalidad y la acción política voluntaria de ellas, sino también las fantasías, los deseos y el goce que surge en la relación con otro. Es por esto que en este punto se abordan comprensiones relacionadas con los procesos afectivos tempranos que son activados más adelante, durante la vida adulta de cada mujer y mientras avanza en campos referidos a lo público y lo político.

Lo que va quedando claro durante el proceso, es que son las memorias, la afectividad y las identificaciones tempranas, las que le dan un sentido a las trayectorias -contradicciones y proyecciones- que presentan las mujeres en sus relatos. Lo materno presentado como esa relación predecible, esquemática, interesada en el orden y la organización, es algo que se desaprende como condición de subjetivación. Lo paterno queda en la memoria, representado en la aventura, lo novedoso, lo seductor. Algunas de las mujeres entrevistadas mostraban una faceta de reconciliación con sus historias infantiles y sus vivencias internas durante esta época. Daban a entender que después de todo la situación no la sentían tan deplorable y era posible aceptarla sin ansiedad, en tanto que entendían que estas circunstancias de orden familiar y social, se presentaban insertas en prácticas de poder y resistencia.

Se evidencian, en los siguientes relatos, procesos de revisitación de experiencias infantiles que les permitieron a estas mujeres, la deconstrucción de significados y el encuadre de experiencias en la perspectiva de un deseo de agenciación. Son experiencias que al aparecer ligadas a contramemorias, no están articuladas a las tiranías del pasado, ni a la represión o repetición compulsiva. El proceso de revisitación permite resignificar recuerdos subyugados, marginales, generando formas alternativas de subjetivación. En los relatos, sobre todo el de Gloria, no se refleja un sufrimiento por memorias infantiles y de esta manera, tampoco se exterioriza una identidad vulnerada y sedimentada en esquemas muy primarios de relación.

Gloria: La primera referencia que tengo de mi papá biológico, es que cuando mi mamá quedó embarazada, mi papá la hizo decidir entre tener el hijo o tener a la hija que esperaba o seguir con él. Mi mamá, opta por mí, me deja con mis abuelos, y debe irse a Venezuela a trabajar.

Yo no tengo el recuerdo de una infancia tristísimo. Yo fui muy feliz, a pesar de todas las dificultades. Después de muchas reflexiones creo que fue mi mejor época; o sea, yo tenía todo múltiple: tenía muchas mamás, muchos papás. Era muy particular; yo tenía mucho amor de las mujeres, por ejemplo, la hermana Matilde me consentía, me cuidaba, nunca me regañaba. Con mis compañeras, en el segundo kinder, fui muy importante porque la hermana Matilde me colocó de guía; yo les ayudaba a las otras chiquitas; yo era la guía de las otras chiquitas.

A pesar del abandono de mi papá (el biológico) mi mamá siempre me habló de un padre que me amaba. Ella me decía: “cuando usted crezca se va a dar cuenta que los hombres y las mujeres tenemos múltiples maneras de querernos. Su papá no está porque se quedó en Medellín y yo en Venezuela; pero no es porque su papá tenga otras mujeres”. Mi mamá hizo todo lo que estaba a su alcance para cuidar la imagen de mi papá. Ella también me decía: Guillermo te quiere mucho, pero Guillermo no es tu papá; tu papá es Josué. Yo me acuerdo que ella siempre, siempre tenía un gran cuidado por el padre, una protección por el padre. En esa primera etapa yo puedo resumirla como una mujer que construyó y protegió la imagen de padre.

Cuando cumplí los quince años, en la casa de los abuelos, me encontré con Josué (padre biológico), él me dijo: Gloria a mí me gusta la poesía, yo le dije a mí también, entonces empezamos a hablar de poesía. Él era un doctor, además era físicamente muy bonito, muy agradable, muy elegante, a mi mamá le encantaba ese señor. Mi mamá que era de una familia humilde, de una familia pobre, la imagen del señor muy bonito, muy bien vestido,

cuidadoso, era como el imaginario de hombre del que se enamora cualquier mujer.

Este imaginario que estaba en mi mamá, debió pesar también en mí. A mí me gustaban más los hombres mayores que los jóvenes; me gustaba enamorarme de los casados. Cuando todas se enamoraban del lado normal, pues yo buscaba los mayores. Ahora, cuando digo que me gustaban, quiero decir que lo disfrutaba; no había sufrimiento. Hay otro fenómeno sobre esta relación con mi papá: yo fui más Josué en mis comportamientos, o sea, me gustaba todo terminarlo a corto plazo; no me gustaban los compromisos largos, no me gustaban las relaciones largas, mientras mis amigas hablaban de noviazgos muy largos yo siempre hablaba de cosas cortas, yo siempre estaba en movimiento, yo fui una mujer en éxodo, siempre, siempre, desde chiquita hasta ahora yo siempre he sido una mujer en movimiento. No tengo la constancia de mi mamá, en el cuidado de una tarea que se lleva hasta el final, en la compañía, en el cuidado en la protección. Yo creo que yo fui más Josué.

Maria Ángela: La relación de mi mamá con mi papá, me mostró formas creativas de resistencia: Ella abría espacios para ella misma y yo los veía fascinantes; a mi papá no le gustaban, pero no era motivo de peleas terribles porque aunque él trataba de prohibirlos, ella tenía un mecanismo de defensa buenísimo y es que apenas llegaba de la calle, estaba mi papá furioso y como ella es asmática, justo apenas entrar le daba el asma: “ay! un minutito voy a traer el remedio, se me perdió, me ahogo” y, hasta ahí llegaba el conflicto, pues se ahogaba; en forma muy sutil ella logró esos espaciecitos. Muy cercana a nosotros participaba de la rumbita de nosotros; los amigos de nosotros son los amigos de ella. Entonces mientras mi papá estaba trabajando ella era como parte de nosotros, entonces hacíamos rumba de 2 de la tarde a 6 de la tarde, cuando mi papá llegaba todo estaba bien. Y eso era fascinante, ese juego de estarnos haciendo trampa, ese era un juego muy rico.

Este desprendimiento de estos eventos e identificaciones, marcan evidentemente su posibilidad de transitar por nuevos territorios, sin adherirse a roles y modelos; sin embargo, como se ve en el relato siguiente, son procesos de orden inconsciente (en el sentido de creación: afecto y deseo) que necesitaron de mucha elaboración e innovación por parte de algunas de ellas, lo cual a la larga, permitió la desidentificación con lo Materno adquirido.

Esperanza: En nuestra niñez, mi mamá vivía mucho para darle gusto a mi papá; creo que el estar pendiente de nosotros es algo que disfrutó con autonomía, pero más adelante. El cuidado de la casa y de los hijos, tenía el propósito de satisfacer a mi papá muy presente. Las relaciones afectivas con

papá y mamá eran muy diferentes: Mi mamá, era “la cantaleta”, las quejas; pero, a la vez, el cuidado porque siempre estuviéramos bonitas, la casa arreglada, los uniformes del colegio, los desfiles, el orden, la limpieza, etc. Claro, a mi papá solo le tocaba consentirnos, esto sucedía en “la suavidad” de las relaciones de convivencia: la casa apacible, en estado de calma, los paseos al río, a otros pueblos, las vacaciones, sus conversaciones con nosotros en la piscina, nos enseñó a nadar. Después del regaño, siempre nos consentía y nos explicaba el por qué de su actitud. Como consecuencia de esta “presencia”, la relación afectiva con él siempre fue más fuerte. Con el tiempo aprendí a amar la debilidad de mi mamá, para luego comprenderla y “desaprenderla” en mi subjetividad, en la experiencia de construcción de mi propia familia, la relación con mi pareja, con mi hija y con mi hijo, con los otros. Los otros obstáculos que he tenido que superar para estar donde estoy hoy, provienen por supuesto, de la cultura. Paradójicamente, a la vez, el tono afectivo de apertura y flexibilidad que proviene de mi familia cercana, me ha permitido la movilidad requerida para el avance.

La mutualidad como sintonía emocional

Durante los cuatro primeros meses de existencia, la niña y el niño descubren frente al otro un interés social, fundado en intercambios emocionales que se expresan en el juego facial; este momento más que buscar la separación del otro, se orienta a refirmar su interés en mantener la reciprocidad como un fin. El juego con el otro, le descubre al niño un elemento que no encuentra en su juego con los objetos, como es la impredecibilidad. La madre, en tanto sujeto, tiene la posibilidad de transformar las formas de interacción, hacerlas más intensas, variarlas, diseñando una coreografía en la cual interviene la voz, el rostro, las manos, llevando al niño a participar en una danza interactiva. Lo que se traduce de esto es que la mutualidad es el primer goce que surge en presencia de la alteridad.

Sin embargo este goce, está condicionado a un otro que tenga la capacidad de sintonizarse con los sentimientos del bebé, de tal manera que cuando la interacción emocional se convierta en demasiado intensa para éste, pueda reorientarse, detenerse, reducir en intensidad, sin perderse el intercambio y el goce de la conexión. El niño y la niña así contenidos, van tomando conciencia de su posibilidad de responsividad, de dirigir al otro, surgiendo las primeras

sensaciones asociadas al poder y la agencia. Cuando este entonamiento (simultaneidad en la separación/ conexión) falla, en tanto que la madre lucha compulsivamente por ser aceptada en todo momento por su hijo, el reconocimiento se va transformando en una lucha por el poder y la mutualidad en agresión.

Este tipo de tonalidad afectiva en la primera interacción, comienza a bloquear el equilibrio en el reconocimiento mutuo y aparece un ciclo negativo de reconocimiento que se caracteriza más adelante por entender la soledad como obstrucción del otro y la sintonía como claudicación respecto del otro. La sintonía emocional, cuando está presente en el reconocimiento, le permite al sujeto regular sus propios sentimientos, en tanto que construye la capacidad de suspender por momentos los límites entre el adentro y lo externo, conciliando estados anímicos de ser distinto y al mismo tiempo estar unido al otro.

La mutualidad como reconocimiento de otro que aparece como semejante y diferente

El reconocimiento comienza a ampliarse entre los siete y nueve meses de edad, cuando el niño y la niña descubren que existen otros diferentes con las cuales puede compartir los mismos sentimientos; aparece una autoconciencia del otro como semejante y distinto al mismo tiempo, y fundamentalmente como alguien que puede compartir los sentimientos propios. Coincide este momento de la experiencia infantil, con el descubrimiento del mundo externo y de su poder en él, lo cual le da un nuevo contenido de goce a la interacción – fluir emocionalmente con un otro – sosteniendo una conexión que es placentera. La madre sigue siendo aquí, el elemento de posibilidad, en tanto que puede conducir al hijo o a la hija, en una forma de relación que deviene y se transforma.

La diferencia de esta perspectiva teórica de Benjamín con otras que enfatizan en las primeras experiencias de constitución de la diferencia, es que esta autora retoma el “entonamiento intersubjetivo”, como el acontecimiento más significativo en el devenir sujeto; en este sentido la relación de la madre no está orientada a distanciar al hijo, sino a tomar contacto con su cuerpo, de tal manera que el niño reconozca que puede compartir sus estados internos y gozar con la mutualidad. No se enfatiza en la separación- individuación, sino en la simultaneidad de la conexión y la separación, de tal manera que el niño adquiere un sentido y un placer tanto en el acercamiento, como en el distanciamiento, constituyéndose el goce del encuentro y el desencuentro con el otro.

Es importante establecer que en la constitución de la mutualidad el niño está totalmente complacido con la sintonía del otro, de tal manera que aún no se pregunta por su poder frente al otro y por el origen de las acciones. Esta será su preocupación siguiente cuando descubra que hay circunstancias que no puede manejar a su voluntad en tanto que existe la alteridad; aunque reconoce que tiene intenciones propias, también percibe que los otros poseen intenciones que pueden coincidir o disentir de las propias.

El reacercamiento

Este proceso marca la crisis de la sintonía con el otro, en tanto que el niño y la niña se dan cuenta de la independencia de la madre y esta, a su vez, descubre en su hija o hijo, no una representación de un objeto propio, sino un sujeto que expresa en forma independiente –y muchas veces arbitraria– su voluntad. El niño y la niña comienzan a comprender que existen otros que pueden compartir sus sentimientos y disentir de ellos al mismo tiempo; la madre por su parte, comprende que el niño no es una fantasía, sino una mismidad y una agencia real separada. Aunque cada uno está interconectado con el otro, posee su propio poder y deseo. La aparición de esta nueva forma de relación que Winnicott (1993) denominó

como estar solo en presencia de un otro que se percibe como no intrusivo, constituye un acontecimiento fundamental en la experiencia de subjetividad, puesto que visibiliza la existencia de una acción que se origina en cada sujeto y que denota una intención propia y una receptividad hacia el otro; una afinidad que surge por preferencia y no por necesidad y angustia de separación.

La fase de reaceramiento que aparece más o menos a los catorce meses (Benjamín, 1996) coincide con el niño deambulador y se caracteriza por el hondo conflicto que lo lleva a conciliar entre su poder recientemente adquirido, con sus limitaciones y dependencias. El niño deambulador, aunque puede tener una mayor conciencia de separatividad, también se cuestiona en su propia vulnerabilidad: él puede abandonar pero también puede ser abandonado. En este sentido intenta compensar sus angustias con la omnipotencia y el control sobre la madre, reafirmando su voluntad y esperando que la madre lo confirme en todos sus deseos. “Lo que la madre sienta durante el reaceramiento y su modo de elaborarlo estará coloreado por su capacidad para abordar de modo directo la agresión y la dependencia, por su sentido de sí misma como alguien con derecho a una existencia separada, y por su confianza en la integridad y la aptitud del niño para sobrevivir a la pérdida y la imperfección” (Benjamín, 1996).

La respuesta adecuada de la madre en este momento del reaceramiento es entender que no puede crear un mundo perfecto para su hijo –o sea, darle lo que él desea– y esto es una confrontación con su propio narcisismo. Por el contrario, la madre sin posibilidad de poner límites a la voluntad del niño, no consigue la felicidad de este; genera una sensación de abandono que llevan al niño o a la niña a vivir una omnipotencia irreal, situándolos en un lugar de sujeto ilusorio desde donde exigen cada vez más. Es precisamente desde este lugar de preponderancia, donde tendrán que enfrentar los terrores asociados a un poder personal que solo le da espacio a la existencia propia, en tanto que el otro en su fantasía está suprimido, debilitado y en esta medida no tiene nada para ofrecerle.

La otra cara de esta interacción, se caracteriza por una madre que no tolera la diferencia del hijo o la hija, amenazándolos con abandono o soledad. Estos niños o niñas no tienen la posibilidad de construir los rudimentos de la agencia, introyectando una imagen parental omnipotente, la cual le garantiza una protección, en detrimento de sus propios poder y deseo. Sin embargo, en ambos casos el problema es la omnipotencia con la que se convive: omnipotencia a partir de un otro que constituye al niño o a la niña en objeto de su deseo; o la omnipotencia conferida al niño o a la niña, a partir de un otro que establece límites muy permeables o inexistentes.

La destrucción y la supervivencia del otro

Este proceso que se da al interior del reaceramiento, está íntimamente ligado a la idea de Winnicott (1992), de ubicación del objeto en el exterior, previa destrucción de éste en la fantasía. Lo que va surgiendo es la tensión entre la afirmación y la negación que aparece como choque de voluntades y que muestra la dimensión paradójica del reconocimiento: la necesidad de ser reconocido por otro, implica una fantasía relacionada con la dependencia, situación que desemboca en una lucha por el control. Ahora, si se niega completamente al otro, a través de posturas absolutistas y omnipotentes, se niega también el sí mismo, puesto que al no existir un otro que reconozca el sí mismo y a quien se desee, no hay posibilidad de existencia. Un otro sin voluntad y subjetividad, no tiene la capacidad para reconocer. “De modo que si la madre no establece ningún límite al niño, si se oblitera a sí misma y a sus propios intereses, sometiéndose a un control completo, deja de ser un otro visible para él. Ella está destruida, y no solo en la fantasía. Si a su vez toma represalias, tratando de quebrar la voluntad del niño, con la creencia de que cualquier compromiso será malcriarlo, también le inculcará la idea de que en ninguna relación hay lugar para más de un yo: él tiene que obliterar el suyo por el momento, confiando en que volverá con creces más tarde. Solo a través de la

supervivencia del otro puede el sujeto ir más allá del reino de la sumisión y la retaliación, hasta un reino del respeto mutuo” (Benjamín, 1996).

El significado de la destrucción del otro está referido a una experiencia de colisión extrema, de choque con la alteridad, sin que esto implique algo que debe ser evitado, o que es peligroso para el si mismo. La agresión, la ira, el narcisismo, tiene también un componente de deseo, una fuente enriquecedora de placer, en tanto que el yo toma conciencia que a pesar de estas expresiones, no hay repliegue, retaliación; el otro continúa allí. Respecto de esto, es importante la anotación que hace Winnicott: “Es sano que un bebé llegue a conocer la medida total de su rabia (...). Si está realmente decidido, puede contener la respiración y ponerse azul, e incluso tener un ataque. Durante algunos minutos realmente intenta destruir o por lo menos estropear a todos y todo, sin siquiera importarle su propia destrucción en el proceso. Naturalmente, usted hace lo que puede por sacar al niño de ese estado. Sin embargo, puede decirse que si el bebé grita en un estado de rabia y siente como si hubiera destruido a todos y todo, pero las personas que lo rodean permanecen calmas y sin daño, esta experiencia fortalece mucho la capacidad del niño para ver que lo que él siente verdadero no es necesariamente real” (Winnicott, 1993).

Estas expresiones afectivas permiten el descubrimiento de la alteridad y la construcción de realidad; son un medio para pasar a la conciencia de alteridad, a la constitución de un límite entre el adentro y el afuera. En un principio el niño crea sus objetos fantásicamente, los cuales reviste omnipotentemente de afecto y deseo; sin embargo, es en el choque con el otro, en el ejercicio del control orientado a negar la independencia del otro, donde se aprende el valor de la diferencia, de un otro que a pesar de los deseos de supresión, de destrucción en la fantasía, permanece allí, devolviendo con esta presencia el descubrimiento de una realidad que existe por derecho propio y que puede ser vivida placenteramente y no simplemente vivenciada como una represión al yo.

Winnicott (1992) plantea que cuando el otro no sobrevive a la agresión, se da un proceso defensivo de internalización, o sea, que la experiencia de resolver el conflicto con el otro se convierte en algo exclusivamente intrapsíquico. Sin embargo, aunque hay que establecer la importancia de la internalización en la elaboración de las relaciones con los otros, en tanto que aparece como sustrato de un metabolismo simbólico que colabora en la producción subjetiva, es importante mostrar su insuficiencia como proceso exclusivo en la constitución de la subjetividad, en tanto que representa la pérdida del equilibrio que debe existir entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo.

Lo que surge de este proceso es la supervivencia del otro, no como objeto mental, sino como sujeto, después del ataque real o fantaseado. Si el otro supervive, sin represalias ni replegamientos, el niño va a entender que los otros existen fuera de él, con intenciones y deseos propios, y no solamente en su imaginación omnipotente. La agresión y la ira que se visibiliza en la relación madre-hijo, no es algo reactivo frente a una realidad opresiva, sino el elemento constitutivo de realidad y alteridad; el otro y la realidad irrumpen en la comprensión del niño, estableciéndose un tajante contraste y diferenciación con sus fantasías internas. La tensión se da en dos direcciones: entre la negación y la afirmación del otro y entre la omnipotencia y el reconocimiento de la realidad.

Uno de los aspectos más importantes de la teoría intersubjetiva radica entonces en la visibilización del choque constante con la alteridad, o sea, de la agresión, como un momento necesario en la configuración de las subjetividades. Este tópico, negado por muchas psicologías del desarrollo, implica una resignificación de la agresión como perteneciente al mundo interno y a las relaciones humanas y no como algo unilateralmente patológico, defensivo, o malo.

La Identificación cruzada

Este proceso dado en el tercer año de vida, está referido a la capacidad empática de ponerse en el lugar del otro, en la medida en que se comprende que existen semejanzas entre experiencias interiores. Se podría afirmar que aquí emerge uno de los núcleos del reconocimiento mutuo, o sea, el reconocimiento de la semejanza y la diferencia de la experiencia interior, proceso que según Benjamín (1997) es antecedido por diversas formas de relacionamiento intersubjetivo. Del reconocimiento inicial, marcado por *“nosotros tenemos el mismo sentimiento”*, se deviene al reconocimiento de la mutualidad *“aunque tú tienes otra experiencia, compartes mi sentimiento”*; luego sobreviene la crisis del reconocimiento o el reaceramiento, designada por la frase *“tu y yo no queremos ni sentimos lo mismo”*. Frente al reaceramiento puede surgir una fractura entre el sí mismo y el otro, caracterizada por la postura *“insisto en lo mío y me niego a reconocerte y trato de coaccionarte. Tu negativa a mi manipulación la interpreto invirtiéndola: me estás coaccionando”*.

En esta complejización del tejido sentimental intersubjetivo, surge la identificación cruzada, con una fase temprana que coincide con el final del reaceramiento, donde emerge una forma de retaliación del niño respecto de la madre, caracterizado por hacerle a ella lo mismo que él percibe que ella le hace a él. Sin embargo, este proceso, lejos de quedarse en este punto de simple revanchismo, se amplía hacia hacerle entender al otro qué es lo que se está sintiendo, mediante espacios de juego que llevan a una comprensión simbólica de sentimientos compartidos, caracterizados por la capacidad de diferenciación: *“tú sabes lo que yo siento y esto puede ser igual o diferente a lo que tu sientes”*.

Finalmente, después del desconcierto y la extrañeza inicial del niño por el alejamiento de la madre, gradualmente va comprendiendo que así como ella desea una vida propia, él también la puede crear y desear su propia vida; así

como ella prescinde de él, también él puede aprender a relegarla de ella. Reconoce que la existencia independiente de la madre no es lo que lo amenaza, sino el vacío de sintonía emocional y ambientes compartidos.

Patricia: Como mi mamá no vivía con nosotros, la llegada de mi papá por las noches después del trabajo, se convertía en motivo de mucha alegría. El trabajaba muchísimo, tenía un cargo importante en el gobierno, y hacía esfuerzos para estar con nosotros, con sus dos hijos. Recuerdo que cuando llegaba del trabajo, se le veía muy cansado y muchas veces silencioso. Me imagino que el no tener pareja y asumir roles de madre y padre, debía ser algo que pesaba bastante en su historia. Aunque nos reprendía, dejaba esta labor a una tía, hermana de él que vivía con nosotros y de alguna manera intentaba reemplazar a mamá. El estar con mi papá era para mí algo excitante que me sacaba de lo rutinario de mi infancia, tan bien organizada por mi tía. Siempre lo veo en los momentos importantes de mi vida de infancia: en las reuniones del colegio, en medio de todas las señoras. En esta época no era usual que los señores asistieran a estos eventos. En mis cumpleaños, en la primera comunión, cuando sentía miedo en las noches, cuando tenía dificultades en el colegio....Siempre apoyándome y de pronto malcriándome. Mi mamá era solo una fantasía. Nunca la veía.

Gloria: Aunque mi mamá no estaba conmigo, manteníamos una relación virtual muy estrecha. Buena en esa época, más que virtual, era epistolar; bueno... no de cartas sino por casetes. Ella no sabía escribir. En Venezuela aprendió a escribir. Era muy tierna, pero también muy fuerte: no le gustaba que dijeran que no sabía escribir y que tenía problemas, ella decía: "usted nunca me va a oír diciendo que no tengo con qué pagar el colegio, usted nunca me va a ver sufriendo por su papá". Ella siempre descartó la imagen de sufrimiento, pobreza y dificultades económicas; eso no me tocaba a mí. En esto ella era muy amorosa. Pero también era la fuerte de la casa, la proveedora, la persona más importante de la casa de los abuelos. Guillermo (el papá) era uno más del grupo; mi mamá era la que resolvía los problemas económicos, ella los resolvía con una llamada. Todo lo hacía a distancia: resolver problemas económicos de la familia, ponerme normas, cuidarme.

Los procesos intersubjetivos están atravesados por la dimensión de lo psíquico, entendida como fuente creativa del ser humano que aparece como imaginación radical (Castoriadis: 1998), siempre y cuando ésta aparezca como creación y no como negación de la realidad³⁸. Cuando la psique emerge como creación se va

³⁸Este proceso creador de lo psíquico es planteado por Castoriadis a través de una delimitación de la especificidad de lo psíquico, respecto de lo social y lo biológico:

configurando un espacio afectivo en la relación madre-hijo, donde el otro aparece al mismo tiempo como objeto de la fantasía y como sujeto, sin que este juego interpersonal afecte las subjetividades comprometidas.

Es precisamente este espacio afectivo el lugar donde se visibiliza el equilibrio entre los posicionamientos intrapsíquicos e intersubjetivos, de tal manera que afirmarse en una teoría intersubjetiva es reconocer implícitamente la existencia de lo psíquico inconsciente, con sus propios procesos y no simplemente como un reflejo del mundo externo o como una reacción defensiva frente a este. En el espacio intersubjetivo, constituido de deseo y afecto, aparece el *acontecimiento* como fluir permanente –y no como conflicto- entre la fantasía (como negación del otro como sujeto real e internalización de su existencia como objeto psíquico) y la realidad externa (como existencia real de un sujeto que sobrevive independientemente de la fantasía). En este sentido, el devenir de las subjetividades no es adaptación de la fantasía a la realidad o armonía permanente entre el sí mismo y el otro; es fundamentalmente fractura y reparación incesante, donde la fractura no es fracaso y tampoco patología (Benjamín, 1997), siendo

-
- **La desfuncionalización de los procesos psíquicos en relación con el sustrato biológico del ser humano:** Esto se hace claro en la subjetivación del placer ligado a áreas corporales, donde prima el placer representativo sobre el placer de órgano. Con esto se establece una naturaleza específica de los procesos inconscientes; no se trata de transformar la realidad exterior, sino de transformar la representación para hacerla placentera.
 - **La autonomía de la imaginación o autonomía representacional:** Es la capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí. Allí donde existe algo puede ver otra cosa, o, incluso, donde no hay nada, puede crear algo. El psiquismo humano se puede entender como un flujo representativo ilimitado, constante, espontáneo que no está sometido a ningún fin. Aunque esta característica del psiquismo es muy clara en el arte, surge también en relación con todo lo existente.
 - **La autonomía del afecto:** En el psiquismo aparecen estados afectivos que no están ligados a ninguna representación o deseo. Aparecen sin que exista una condición objetiva o subjetiva consciente por parte del sujeto, como se ve claramente en los estados depresivos.
 - **La autonomía del deseo:** En la psique no hay integración, sino desintegración de finalidades, las cuales aparecen como contradictorias e incoherentes. El sujeto no está bajo la dependencia total de la razón y la coherencia; responde también a su dimensión desiderativa.

precisamente la creatividad de lo psíquico lo que hace emerger la dimensión de lo caótico, lo destructivo, lo instituyente.

El descubrimiento del otro

El choque con la alteridad, el descubrimiento placentero del otro como ser real y la conciencia del propio agenciamiento, son procesos que se deben tomar en cuenta en una teoría sobre la intersubjetividad, en tanto que no se origina en un sujeto aislado que es obligado mediante procesos de represión a incorporar aspectos de los objetos externos para finalmente constituir un si mismo individualizado y socializado. Por el contrario, se trata de descubrir en la riqueza del encuentro el reconocimiento del otro, el júbilo por descubrir una realidad externa que no surge impuesta desde la necesidad y la angustia, sino con un sentido de autoría que lleva al sujeto a interesarse por los otros, creando sus propias formas de relación.

Esperanza: Ser tan solitaria, pero, a la vez, vivir tan rodeada de afecto y poderlo percibir, me permitió construir autonomía e independencia; me permitió valorar mi relación con los otros cercanos, con mis hermanas, con mis hermanos, amigas, amigos. A pesar de mi timidez, era capaz de expresar una diferencia, que surgía, se mostraba, en mi interacción. Eso me enseñó a controvertir, a valorar mis limitaciones en sus mismas posibilidades de transformación.

Las experiencias tempranas no son relaciones con objetos, sino relaciones con sujetos reales externos poseedores de subjetividad propia; de tal manera que el niño y la niña –en contradicción con algunos planteamientos psicoanalíticos tradicionales y con postulados de la psicología del yo– no tienden en forma exclusiva a la internalización del objeto materno tranquilizador, para poder desprenderse del otro real cuando éste ya no es imprescindible. Por el contrario, sin negar los procesos de orden intrapsíquico, rescata, en el lenguaje de Winnicott, los ambientes sostenedores, no reguladores, que presuponen siempre

la presencia de dos sujetos interactuantes que descubren desde la mutualidad la realidad, transformándola creativamente.

La experiencia de *regulación por el otro* se refiere en forma exclusiva a la satisfacción de necesidades que conduce a la tranquilización y a la certeza de que el mundo es un buen lugar, o en el lenguaje de Erikson (1980), a la adquisición de una confianza básica. El *estar con el otro*, concepto propio del modelo intersubjetivo, es una elaboración que si tiene la potencia para visibilizar los acontecimientos tempranos de actividad, reciprocidad e intercambio mutuo con el adulto y que llevan dentro de sí la posibilidad de teorizar sobre la diferenciación, “como equilibrio paradójico entre el reconocimiento del otro y la afirmación del si mismo (...) es necesario ir más allá de la teoría de la internalización –propia del modelo intrapsíquico– para salir de la omnipotencia solipsista de la psique única” (Benjamín, 1996).

El quiebre del reconocimiento

El contexto de la dominación, plantea una unidad dual complementaria en la cual se escinden los dos elementos de diferenciación: un si mismo que afirma el poder y un otro que reconoce ese poder, negándolo en si mismo. El esfuerzo por reducir al otro es también reacción contra la absorción y la indiferenciación, de tal manera que al metabolizar al otro, ilusoriamente se restituye su propia individualidad. En síntesis, se podría decir que la dominación y la dependencia son el resultado de la ruptura de la tensión entre la autoafirmación y el mutuo reconocimiento, interacción que permite el encuentro (como reconocimiento por parte del otro de los sentimientos, las acciones y las intenciones del si mismo) entre el si mismo y el otro en términos de agencia y soberanía.

A finales de la década del cincuenta del siglo XX, los teóricos del apego, entre ellos John Bowlby, plantearon una postura que enriquece la postura intersubjetiva,

en tanto que cuestionaron el planteamiento clásico del psicoanálisis que ligaba oralmente el niño a la madre, representándola como objeto que satisfacía en forma exclusiva necesidades de alimento y sexo. Contrario a esto demostraron, a través de múltiples investigaciones, que la falta de contacto social y las separaciones prolongadas o definitivas minaban de forma impresionante las posibilidades afectivas y sociales de los niños, de tal manera que el apego a personas significativas, no solo a la madre biológica, es fundamental en las relaciones primarias.

Con esto se configuraba un nuevo cimiento en el psicoanálisis, referido al supuesto que los seres humanos son, desde un principio, sociales, y que el deseo del niño por relacionarse con el mundo está presente desde el nacimiento. En esta dirección, se observaron no solo a los niños, sino también las raíces del sufrimiento adulto; las voces infantiles que surgen en los relatos que hacen los adultos en consulta sobre experiencias de soledad y vacío, representadas en la incapacidad de conectarse con la mismidad y la otredad. La pregunta que comienza a surgir, en relación con el sufrimiento humano, ya no va a estar dirigida a la actitud del yo respecto de sí mismo y a su posibilidad o imposibilidad de individuarse. Se interroga la alteridad; el si mismo afectado por el acogimiento o la descalificación de su deseo por parte del otro.

Hablar de dominación/dependencia como quiebre del reconocimiento mutuo, implica entonces remontarse a procesos infantiles tempranos donde se trazaron las improntas que define las múltiples formas de vinculación afectiva de los seres humanos (que van del reconocimiento a la dominación) y a la adquisición de comportamientos de apego que hacen posible que un sujeto mantenga una proximidad emocional preferente con otro sujeto. La teoría del apego, formulada por Bowlby (1986), en tanto que hace una clara diferenciación entre el apego y la dependencia, traza una recorrido que permite develar y formular procesos psicológicos que intervienen en la dominación, ubicando el apego en la dimensión

de lo social intersubjetivo y a la dependencia en la satisfacción de necesidades de un otro que no se subjetiviza, sino que es objetivizado por una forma de interacción fundamentada en la complementariedad rígida.

Ahora, es importante anotar que en los comportamientos de apego hay dos pares antitéticos que se alternan en la relación con el otro: la exploración y el cuidado. En las situaciones de reconocimiento mutuo, estructuradas en la mutualidad, el reacercamiento, la sintonía emocional, el niño alterna el apego con la exploración del entorno. “En una situación así se puede considerar que la madre proporciona a su hijo una base segura a partir de la cual explora y a la que puede volver, sobre todo cuando se siente cansado o tiene miedo. Durante el resto de su vida, es probable que una persona muestre el mismo patrón de comportamiento, apartándose de aquellos que ama en distancias y durante periodos cada vez más prolongados, pero manteniendo contacto y volviendo más pronto que tarde (...). Cuando no se ha creado esta base afectiva, se sentirá desarraigado e intensamente solo” (Bowlby, 1986).

El planteamiento de Bowlby sobre el apego, al presentar una teoría sobre la formación, mantenimiento y ruptura de vínculos afectivos, enfatiza en la necesidad que tienen los sujetos de exteriorizar sus sentimientos frente a la alteridad, como parte de un proceso de vinculación afectiva y reconocimiento mutuo. Estos sentimientos representados en la seguridad o el gozo por el mantenimiento o la renovación de un vínculo, y, la ansiedad, el miedo o la ira por la amenaza de pérdida o la pérdida efectiva de un sujeto de apego, de ninguna manera tienen una connotación neurótica exclusivamente. Son, por el contrario, las expresiones de sentimientos diversos y estados subjetivos intensos que se ponen en juego frente a un otro que es preferencial, actualizándose además en estos comportamientos la capacidad que tienen los seres humanos como especie, de aproximarse a aquello que es conocido, continente, agradable, y de evitar lo que causa extrañeza, desconocimiento, penetración e irrupción de límites personales.

Sin embargo, reconociendo la importancia de esta diversidad en la expresión de sentimientos en el mantenimiento o disolución de vínculos afectivos con el otro, queda el siguiente interrogante: ¿Por qué en algunas personas es tan intensa su expresión y en otras tan inexistentes? ¿Por qué no es preferencial, apareciendo como un comportamiento totalmente indiferenciado y predecible respecto de contextos diversos y personas diferentes? Estos interrogantes evidentemente llevan la discusión al plano de la fantasía e incluso la psicopatología, en tanto que los sentimientos en estos casos, están puestos al servicio de una estructura vincular afectiva basada en la dominación/dependencia; en este sentido no se trata del tipo de sentimiento que aparezca –ira, tristeza, ansiedad, júbilo etc.- sino de la modalidad de relación que se establezca con el otro.

La dominación aparece entonces al interior de una relación donde se quiebra el reconocimiento intersubjetivo, en tanto que en el lugar donde debe estar el otro existe un vacío que se llena con las fantasías de un otro absolutamente omnipotente o indefenso y que como tal debe ser subyugado y controlado. Esta es una relación que se gesta en las primeras experiencias humanas en la lucha entre el portador de la norma y el hijo, la cual se plantea en forma de descalificación y supresión del otro, donde cada sí mismo aspira a ser absoluto. El portador de la norma, enfrentado a sus propios procesos fantasmagóricos, opta por descalificar al hijo que le amenaza en su poder; el hijo, al sentirse aniquilado emocionalmente, internaliza al padre, tratando de convertirse en él.

Esta es una relación que no permite el reconocimiento mutuo, en tanto que avanza siempre en una espiral de descalificación mutua, donde cada sí mismo aspira a avasallar al otro, convirtiéndose en absoluto; esta forma de oposición y choque con el otro fantaseado, no aspira evidentemente a una convivencia en el conflicto, ya que tanto el sí mismo, como el otro son inexistentes; solo existe en los fantasmas intrapsíquicos. Es una relación que solo se “resuelve” en la inversión momentánea de roles donde cada sí mismo tiene una sensación precaria de poder

sobre el otro. Siempre debe existir un arriba y un abajo; un agente y un dependiente.

Esta relación de sujeto y objeto atraviesa las significaciones imaginarias sociales generando imágenes equívocas de la libertad y la autonomía, en tanto que éstas se conciben únicamente como negación de la dependencia a través de mecanismos que permiten huir o subyugar al otro. En este sentido aparece una subjetividad que no se despliega en el encuentro y el juego con el otro, sino en el fortalecimiento de una individualidad que fisura el reconocimiento mutuo; una individualidad que se niega a reconocer la diferencia en el otro, asumiéndolo como alguien que tiene que ser igual -en la realidad o la fantasía; a través de la violencia física o la violencia simbólica- y con el cual se compite en forma interminable.

Lo anterior refleja cómo el quiebre del ciclo de dominación solo puede ser interrumpido en la medida que se asuma la diferencia en el otro, de tal forma que cada sujeto humano pueda reclamar su propia subjetividad, sin estar anclado a imaginarios sociales o su propias fantasías intrapsíquicas. Ahora, esto implica hacer jugar y mantener dos tensiones entre el sí mismo y el otro:

- La tensión intersubjetiva atravesada por lo que se podría plantear como las subjetividades de una época o “patrimonio común de certeza” y que constituyen las significaciones imaginarias sociales; estos imaginarios se refieren a lo que se piensa y a la forma como se piensa, a las metáforas con las que viven los sujetos y a las referencias intelectuales con las que se intenta cambiar la sociedad. Las significaciones forman un encadenamiento que le da consistencia al tejido social y que conforman una especie de molde preconstituido dentro del cual se producen las instituciones de la sociedad, pero que también contiene intersticios y grietas que dan lugar a una actividad de perpetua ruptura y transformación de dicho molde (Castoriadis, 1998).

- La tensión proveniente de la dimensión intrapsíquica donde se sitúa la dimensión fantasmagórica del sujeto; sus experiencias de vida, sus fantasías, su específica relación con la cultura, con sus símbolos, entendiendo que la dimensión intrapsíquica nombra una realidad diferente a la descrita en la dimensión intersubjetiva, de tal manera que cada una de ellas cobra un lugar en la relación con la alteridad; en este sentido no es posible entender la una como fundamental y la otra como epifenómeno.

Concluyendo se podría plantear que el reconocimiento de la diferencia en el otro, como cierre del ciclo de dominación, está atravesado por la capacidad del si mismo para sostener las tensiones contradictorias de orden intersubjetivo e intrapsíquico que aparecen en relación con la alteridad, entendiendo además que la confrontación es inevitable, y, que lo que no es inevitable es que este conflicto se resuelva siempre en la escisión sujeto/objeto que adquiere una pauta comunicacional paradójica establecida en una complementariedad rígida –que solo admite inversión de roles- donde la diferencia del otro es amenazante y la comparación con el otro termina siendo ofensiva.

4.1.2 Más allá de la Identidad de Género. Hasta este momento se han cartografiado procesos afectivos tempranos adscritos al reconocimiento mutuo, estableciendo sus potencias en la constitución de la subjetividad, entendiendo que ésta no es una interacción tardía con la alteridad, sino fundamentalmente un fenómeno primario que aparece en las primeras relaciones madre-hijo y que se fundamenta en el encuentro y en el desencuentro y que le permiten al sujeto:

- Reconocerse como diferente y único: En la relación con el otro, el sujeto va instaurando relaciones consigo mismo, o relaciones intrasubjetivas que le permiten reconocerse como ser único, diferenciado, complejizando a partir de esto, no solo su subjetividad sino las relaciones con la alteridad.

- Hacer uso de un deseo poder: cuando el sujeto ingresa a la cultura a través del lenguaje y las normas, debe tener la capacidad de crear una subjetividad reflexiva que le permita mediar entre las demandas culturales y sus deseos, sin que predomine ni la dimensión fantasmagórica, ni la dimensión simbólica cultural. Esta subjetividad, mediada por el deseo y el agenciamiento, se visibiliza en el ejercicio de lo público y lo político.
- Establecer vínculos de afecto con otros: relaciones intersubjetivas donde predominan los afectos compartidos y se recrean situaciones de intimidad, compasión, mutualidad, o de distanciamiento, evitación, agresión, importantísimas en el establecimiento del reconocimiento mutuo en diversos contextos sociales.

4.1.2.1 La identidad de género y el problema edípico. En una cultura signada por el símbolo fálico, la identidad generizada se resuelve en la escisión entre un padre excitante/liberador y una madre predecible/controladora. La independencia, o la posibilidad de constituir una subjetividad deseante, agenciada, implica, entonces, repudiar lo materno/femenino. Esta circunstancia es interpretada por algunas posturas teóricas, no como el reflejo de una profunda problemática socio cultural, sino como una situación inevitable. Sin embargo, como se ve en algunos relatos de mujeres (presentados anteriormente) que han logrado establecer des-identificaciones de género, esto no es un hecho inmutable, sino contingente y como tal transformable.

Esperanza: Después de mis reconciliaciones con lo materno, en mis actuaciones de sujeto percibo la fuerza constitutiva que me construye al haber apropiado mi propia lucha consciente por el despliegue de mi subjetividad política como mujer y como educadora. No obstante, percibo, a la vez, las fuerzas masculinas, tanto de hombres como de mujeres, que resienten su posible pérdida de poder y actúan en consecuencia, con lo que la estrategia política deviene un interés fundamental. Una estrategia que convoque las fuerzas vivas del planeta en la lucha contra la discriminación, cualquiera que sea su forma, pero, particularmente de las mujeres, no sólo por mi condición de mujer, sino por la enorme agencia de la mujer en el entramado sociocultural de relaciones que le ha sido asignado.

Maria Ángela: Mi mamá me enseñó el sentido de la transgresión en forma muy temprana. Yo siento que soy transgresora. Esa búsqueda de espacios

para ella sola, donde no participábamos ni siquiera sus hijos, tiene un sentido muy grande. Yo creo que muchas cosas de las que yo hago nacieron de ahí. No era normal en esa época que una señora con 5 hijos, sola en cine todos los días, además muy elegante; otra cosa, mi mamá fumaba en la calle, si hoy en día en Bogotá esto no es bonito... a ella no le importaba; ella se fumaba su cigarrillo en la calle. De todas maneras mi mamá con esa tranquilidad, con esa calma, en esa cierta sumisión, era un personaje raro, un personaje contrastante para la época; ¿y hoy qué repercusiones tiene eso? pues obviamente yo soy amante del cine y encuentro el encanto del cine, para mi el cine es un equivalente a un sacramento, para mi no es lo mismo ver una película en DVD; no, para mi hay que entrar al teatro y no me importa entrar yo sola, obviamente también fumo en la calle, donde sea, no me importa si me miran o no. Entonces yo creo que un hecho como tan simple, sí ha sido muy significativo, ella logró ese espacio sin peleas, sin discursos, simplemente lo fue haciendo; llego un momento en que mi papá se cansó, ya no se ponía bravo con ella.

Es en este sentido que se plantea la necesidad de deconstruir el modelo edípico en su formulación original, estructurado sobre una lógica de desarrollo fundamentada en un proceso de individuación que surge a partir de la idea de un padre protector/excitante que obliga mediante la ley y la norma a retroceder a la madre, salvando de esta manera al niño y a la niña del narcisismo ilimitado. Este es un modelo cultural que además de privilegiar al padre, en razón a su condición de género, termina por soportar el andamiaje social instituido, en lo fálico. Este modelo reivindica la necesidad de constituir una identidad edípica que límite las identidades narcisistas que surgen de la pérdida de autoridad y de la ausencia paterna y que llevan al desenfreno y a la autocomplacencia.

La constitución de la diferencia, como se planteaba anteriormente, surge en un momento preedípico, cuando el sujeto infantil plantea una serie de pretensiones conducentes a la agencia o al reconocimiento del propio deseo. Sin embargo, es precisamente en este camino hacia la configuración del deseo propio, donde comienzan a surgir las diferencias entre los géneros, vehiculizadas por:

- Los lugares asumidos por los padres en la polaridad dependencia/independencia que atravieza su relación de pareja.

- Las fantasías inconscientes de los padres respecto de lo masculino y lo femenino encarnado en su hija o hijo.
- Las imágenes y representaciones que circulan en el espacio de lo social sobre mujer y hombre.

Estas circunstancias que son de orden histórico y social, llevan finalmente a la construcción de la identidad de género que no está predeterminada, sino que aparece canalizada por la específica negociación que establece cada sujeto con sus condiciones materiales, semióticas y psíquicas, es decir, con las normas dadas en el nivel de lo institucional, con las representaciones culturales en las cuales se soportan estas reglamentaciones y con sus fantasías personales. En esta negociación se visibiliza una correlación de fuerzas entre un poder que preexiste al sujeto y lo inviste de poder (potestas) y un poder que puede ejercer cada sujeto (potentia). El primer poder, restrictivo, lo instituye como sujeto y le otorga una identidad generizada que al devenir en forma psíquica se convierte en la identidad del sujeto. En este sentido se habla de un poder que instituye al sujeto, empoderándolo desde la subordinación, de tal forma que el sujeto se resiste a su potencia. Este es un poder que actúa a través del sujeto y tiene un efecto ritualizado de formas de comportamiento generizados inscritos en la cultura.

El otro poder es el que puede dar lugar al femenino de la utopía, encargado de transformar la diferencia sexual en algo positivo, mediante los posicionamientos alternativos de mujeres que activan potencias constituidas en relación con el Otro materno. Este “femenino materno otro” (Irigaray, 1978), no tiene una connotación sentimentalista; es una figuración que muestra la importancia de genealogizar las historias de mujeres, de tal manera que se atrapen nuevas formas de ser mujer, conectadas a un proyecto político. Estas formas de interconexión con los otros, alternativas a las fálicas, pueden habitar en la memoria de las mujeres,

encarnadas en las complejas relaciones infantiles madre-hija, que se plantaban en la sección anterior.

Esperanza: Es tal vez mi relación con las mujeres la que me causa más dificultad, en tanto la autonomía que he podido construir y defender en mis interacciones, requiere de su solidaridad, tanto para una transferencia de experiencias que implica la formación teórica y la espiral de acción metodológico-política. Hay otro tiempo en el que mis nostalgias, frente a la relación distante, cuando no de rivalidades, que mantenemos entre las mujeres se hace más profunda, y es en la relación con mi propia hija y con mis hermanas. Aunque sé que mi fuerza actual las permea, desearía poder incorporarlas conscientemente a mis luchas afectivas, a la búsqueda de interactividades de mujeres, de construcción de solidaridades. Esto hace parte de mi proceso actual.

Gloria: En mis proyecciones y búsquedas políticas, siempre ha estado mi mamá. Su fuerza, su organización, las historias que me contaba en los casetes que me enviaba. Me contaba historias de las mujeres con las que ella vivía; ella compartía muchos desarraigos. Ella me contaba por ejemplo: Gloria tienes que estudiar para que no te pase lo mismo que le pasó a una señora del Perú, que trabaja en el mismo edificio donde yo trabajo, siempre eran historias de mujeres que sufrían, pero ella, ella, no sufría, sino que eran las historia de otras. Siempre decía: estudie para que no le pasé lo de las bolivianas, lo de las peruanas, lo de las muchachas que viven aquí. Ahora después de que he reflexionado mucho sobre qué ha significado para mí incorporar la defensa de mujeres, me parece que las palabras de mi mamá quedaron en mi corazón, en mi cuerpo; las historias de mujeres que contaba mi mamá, las historias de mujeres que conocí cuando mi tío me llevaba a las huelgas. Los trabajadores eran los hombres, pero venían las mujeres y me era más fácil para mí hablar con las esposas de los trabajadores desde que estaba muy pequeña.

Cuando la subjetividad se presenta encadenada a una pretensión edípica, se idealizan las normas encarnadas en lo masculino/parental y la denigración de lo femenino/materno, como espacio del narcisismo ilimitado, configurándose una cultura de la exclusión entre géneros que hace imposible el reconocimiento mutuo. En este orden de ideas la perspectiva edípica presenta varias problemáticas (Benjamín, 1996).

- La asociación de lo paterno/hombre/masculino con la madurez, invisibiliza las posibilidades de poder de las mujeres en los procesos de formación de niños y

niñas, y, además, enmascara procesos referidos a fantasías de omnipotencia, donde el padre puede no ser solo independencia, sino además omnipotencia que se constituye en el miedo y la sumisión. La figura de padre puede presentarse en un interjuego racional/irracional, respecto de la norma. En este sentido, el padre - como en el mito edípico- no es solamente la incardinación de la norma y la ley racional; puede ser también irracionalidad que se proyecta como supremacía que socava la libertad del hijo o la hija y que surge como una imagen bifronte: el padre racional y el padre primitivo. Finalmente, lo que es decisivo es la relación de intersubjetividad que desarrolló el portador de las normas con sus hijos (que puede ser una mujer), o sea, la respuesta de esta figura normativa al afán de reconocimiento y de amor de sus hijos.

- Definir el narcisismo solamente como unidad con lo materno es insostenible, en tanto que el padre, como se planteó en el punto anterior, puede ser también figura significativa en la constitución del narcisismo temprano. Esta afirmación resquebraja planteamientos edípicos fundamentales que asocian lo materno a lo regresivo, indiferenciado y narcisista y al varón como la figura encargada de romper con esta identificación primitiva. Lo que surge en este momento denominado como edípico, no es la introyección de lo masculino/bueno/racional y la depreciación de lo femenino/malo/irracional, sino el reconocimiento de la diferencia y la separatividad que le permite al niño constituir –no una identidad totalizadora– sino una subjetividad con capacidad para vivir la tensión entre la igualdad, los límites y las diferencias.

- Los núcleos de tensión durante la socialización están dados por la necesidad del niño de diferenciarse y asumir un poder; su lucha es por distanciarse y desengancharse de los vínculos anteriores, creando otros nuevos, y esto, evidentemente, puede ser alentado por el padre o por la madre. La diferenciación no se crea a partir de relaciones correspondientes a género masculino o femenino; se crea en el proceso intersubjetivo con el otro, constituyéndose desde aquí la

específica representación que cada sujeto asigna a los géneros. Tanto el padre como la madre tiene la posibilidad subjetiva de introducir al niño y a la niña en la diferencia, en tanto que no se habla de esencias universales referidas a hombre o mujer.

- Reconocer las tendencias narcisistas exclusivamente en su acepción regresiva o incluso patológica es limitado respecto de procesos subjetivantes; el narcisismo es también una forma de apuntalar dominios personales en los cuales se proyecta el deseo poder de los niños. Cuando el niño expresa su omnipotencia en frases como “yo puedo”, “yo quiero”, no manifiesta simplemente un paso hacia atrás y una confluencia en la fantasía; busca la confirmación – y no la descalificación – del otro de alguna competencia lograda y que al ser reflejada por la figura parental, queda investida de valor, generando una sensación de agencia y autoestima.

En el plano de los imaginarios sociales que también constituyen la diferencia, se pueden ver trazos de dominación, fundamentados en una escisión entre el lo masculinizante y lo feminizante y en la polarización de formas de subjetividad asociadas a los géneros, donde el narcisismo se asocian con la feminidad y la autonomía con la masculinidad, apareciendo una depreciación sobre las formas de relacionamiento femenino. Se muestra, entonces, como el modelo edípico asociado a lo masculino, al depreciar o invisibilizar lo femenino, exhibe una realidad de dominación a partir de la diferencia sexual que vulnera precisamente aquello que se desea constituir en el devenir minoritario de la subjetividad, o sea, la posibilidad de construir la diferencia. Al legitimarse desde lo teórico, una única postura subjetiva fundamentada en el significativo fálico, se justifican posturas sociales excluyentes del otro diferente, ya que es precisamente este rechazo a lo femenino lo que le confiere sentido al complejo de Edipo.

Las posturas psicoanalíticas centradas en el Edipo, legitiman estas exclusiones, desde una teoría que elude el tema de la diferenciación como tensión entre la

igualdad y la diferencia y la “resuelve” en el Edipo, mediante la separación y desvalorización de lo materno. Afirman que solo en la negación de lo femenino materno se recoge la independencia y la individualidad, reforzado esto por una cultura que valora profundamente lo fálico a través de la depreciación simbólica de las imágenes ligadas a lo femenino. En esta medida, se plantea como inevitable que durante el Edipo no se logre integrar la diferencia a la psique y que esto se manifieste como *repudio* a lo otro/diferente en lo niños y como *envidia* a lo uno/igual por parte de las niñas, con la desventaja de que en éstas también puede presentarse repudio a un otro que no se reconoce en sí mismas.

Este planteamiento descubre en el Edipo, una de las raíces de la inequidad y la injusticia social. En este sentido, el punto central en una acción política, es la desidentificación de identidades constituidas en la dicotomía: masculino/femenino; hombre/mujer. Es necesario deconstruir el anclaje a una identidad fija, en tanto que reproduce territorios de disciplinamiento que se convierten en cercos, respecto del devenir sujeto. La subjetividad es un sitio de diferencias y de diferentes posturas de sujeto asumidas en diferentes momentos, de tal manera que la acción política debe orientarse a la deconstrucción de la red de relaciones de poder que caracterizan el sistema sociosimbólico y que se plasma en regulaciones articuladas a una identidad fija que oculta la multiplicidad de diferencias constitutivas del subjetividad. El devenir no se puede confundir con el anclaje en identidades sociales típicas; el devenir de la subjetividad es el escape al pasado, al futuro y a la historia inscrita en las identidades.

4.2 INSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDADES AGENCIADAS

En el capítulo anterior quedó planteado que durante el momento edípico las dimensiones centrales del reconocimiento –ser semejante/ ser diferente- se escinden, apareciendo un sujeto portador de una identidad fija que surge de la desidentificación de la materno/femenino, surgiendo algunas consecuencias de

orden subjetivo que son esbozadas por Benjamín (1996) y que dan lugar a nuevas comprensiones críticas sobre el Edipo:

- Se invisibilizan procesos subjetivos significativos inscritos en el reconocimiento mutuo, como son el entonamiento emocional, los estados de ánimo compartidos, la empatía como capacidad para percibir las necesidades y sentimientos del otro, en tanto que aparecen asociados a imágenes de lo femenino. La subjetividad de la época alienta la rigidez emocional y el miedo al encuentro, en tanto que se concibe como perderse en la interioridad del otro (y toda interioridad siempre es materna y como tal peligrosa); además estimula la burla hacia lo diferente que se expresa en el chiste, en las imágenes promovidas desde los medios, y en general en la dramatización depreciada de imágenes que encarnan lo otro. El sentido del reconocimiento mutuo es castrado en tanto que se asume solamente como la identificación entre iguales y la identificación con imágenes sociales ideales que se sumergen en los inconscientes personales y en las posturas psíquicas dicotómicas. En esta dirección “nadie puede apreciar en verdad la diferencia, pues está bloqueada la identificación con lo Otro. La identificación ya no funciona como un puente tendido con la experiencia de un otro; ahora solo puede confirmar la semejanza. El reconocimiento del otro real supone poder percibir lo común a través de la diferencia y la diferenciación verdadera mantiene en una tensión dinámica el equilibrio entre la separatividad y la conexión” (Benjamín, 1996).

De cara a la actual relación entre los sexos, la cultura edipizante presenta ramificaciones que alcanza a las mujeres en sus particulares formas de subjetivarse o de una subjetividad que avanza de cara a los deseos impuestos por los otros; no se trata de decir que no existe deseo en la mujer. Ella desea, pero en este deseo no hay agenciamiento; desea lo que le impone el patriarcado: tener el cuerpo y el rostro correcto, ser la “chica material” que es deseada y conquista al hombre correcto. Su deseo es ser deseada y es precisamente esta experiencia dada a partir de su cuerpo, la que le confiere una ilusión de poder, sin

darse cuenta que está atrapada en una red patriarcal, cada vez más sutil y en esta medida, cada vez más intensa y eficaz. Esta mujer que surge en la postmodernidad, en los contextos urbanos de las grandes ciudades, es una conjugación de invención cultural y tecnología, fundada en la sobre-exposición del cuerpo sexuado y en la exacerbación de lo blanco (cirugías que moldean los cuerpos) que se distancia de cualquier desviación, estableciéndose un sentido de lo subjetivo ligado a la configuración de los “rostros correctos”.

María Isabel: Sabes que pienso una cosa muy concreta, pienso que en Colombia nos estamos equivocando mucho sobre el tipo de mujer que estamos sacando adelante, yo pienso que aquí nos estamos olvidando mucho de la mujer madura; de alguna manera sólo estamos resaltando unas niñas de 15, 16, 20, 25 años y nos estamos olvidando de la mujer madura que puede ser bonita, puede ser flaca o gordita, ceñida con su propia estética, bien puesta, en Colombia nos estamos equivocando. Sí tu ves por ejemplo CNN, es otro tipo de mujer, distinto al que proponemos aquí que son unas niñas sacadas de la incubadora para exhibirlas y sin ningún contexto ni nada. Los medios de comunicación cada día buscan, incluso en la radio, gente más joven. Esto es un poco distinto en las empresas donde las mujeres si han estado, empujando y empujando.

Al implantarse en la psique de las personas esta relación polarizada, los hombres solo se van a sentir iguales en presencia de otros hombres (masculinos); frente a una mujer surgirá un sentimiento que no es de equivalencia sujeto/sujeto sino de *deseo de objeto*. Ahora, este objeto solo merecerá un reconocimiento masculino en la medida que personifique ideales inscritos en las significaciones imaginarias sociales, las cuales tienen que ver con ser masculina, o mantener una postura deseable e inconquistable; fundamentalmente se trata de encarnar lo igual o lo oscuro, lo peligroso, convirtiéndose en un objeto abismalmente deseado que solo existe en la mirada de un otro masculino que la sostiene y le confiere sentido.

Esperanza: En el ámbito de mis relaciones de pareja tuve una vivencia “clarísima” de interactuar como objeto sexual, que pudiera enunciar como “un acontecimiento”; fue casi como volver a nacer, no me produjo dolor sino goce esta “visión” y percepción de la manera en que continuaba actuando la mujer patriarcal. Goce que valoro en la distancia que pude tomar, en el mismo

momento de la percepción (más bien momentos de relación) distancia que produjo una nueva actuación de mujer, en el sentido aludido. Se trató de un momento largo, largo, pero a la vez de gran intensidad; produjo una alegría que me permitió avanzar en la construcción de autonomía en este tipo de relaciones. Por supuesto que esta vivencia surgió en mi búsqueda compleja por erotizar la vida, por, en términos de Foucault, dessexualizar mis prácticas de mujer. Considero importante destacar que, si bien la anterior construcción me fortalece en la interacción con los varones, dado que ya no soy manipulable, en tanto objeto sexual, se evidencia la emergencia de otras solidaridades entre hombres y mujeres que no están mediadas por la manipulación, más sí por el erotismo en el sentido que enuncié anteriormente.

María Isabel: Rehacer la relación de pareja, es mucho más difícil para una mujer que para un hombre. Cuando hay una ruptura pienso que las mujeres tienen mucha más dificultad de conseguir pareja que los hombres, y yo no sé por qué; toda esa teoría de que los hombres pueden echar para atrás y las mujeres solo para delante me da, no sé. Después de que Juan y yo nos separamos, yo pensé que a él le iba a costar un “jurgo de trabajo”; que no iba a poder y mire a los cuatro meses ya tenía una pareja, mientras yo pienso que para mí va a ser imposible. No es inseguridad ... es reconstruir un plan de vida, empezando por lo cotidiano: la pasta de dientes, el jabón, la cocina, la vaina, las pendejadas, la roncada y todo. Bueno ya tenía un estilo de vida con Juan, pero volver a rehacer mi vida con alguien, que me pueda aguantar a alguien, ir a cine, que me hable. No quiero, no sé si es que estoy muy chiflada o muy neurótica pero no, no resisto. Pienso que me voy a morir sola, a mí me fascinaría volver a enamorarme, volver a sentir lo que es estar enamorado, es delicioso, volver a tener intereses de pareja, lo veo tan lejano...

Cuando en esta cultura edipizada, las mujeres dejan de ser objeto de deseo, no por opción sino por que enfrentan el envejecimiento y la des-erotización de su cuerpo, (lo cual cada vez es más rápido en la actual cultura de la juvenilización) pierden su poder como objeto subyugante y entran en estados de desesperanza en tanto que no existe un pliegue interno de subjetividad que le confiera un sentido propio a la vida; cuando la mirada del otro masculino (representado en una sociedad profundamente patriarcal) no la confirma, solo queda la posibilidad de la desintegración que aparece como depresión, adicciones, trastornos corporales y de la alimentación (bulimia y anorexia).

María Isabel: Desde el día que me separé de Juan me vino la menopausia, cumplí 50 años, exactamente el día después de que se separó de mí. Me he engordado, no tengo ningún aliciente para ir al gimnasio, para adelgazarme,

para estar bien, para estar bonita. Yo la verdad sea dicha, no lo hago por mí misma, no me provoca y eso sí, eso puede ser un antifeminismo, no sé como se llamará eso, es decir no tengo como una ilusión de alguien que me quiera ver bien puesta y flaca. No estoy deprimida; simplemente me digo: Dios mío cuándo voy a tener la barraquera de volver al gimnasio, lo tengo pagado un año, me queda aquí a media cuadra, cuando me voy a levantar a ir al gimnasio, no tengo ningún aliciente, mientras que no esté como un hipopótamo, pero sí, esa parte sí me hace falta, tener una ilusión sentimental, pero además, no siempre la gente que está casada también la tiene.

- En androcentrismo presente en la actual cultura no está representado como en el pasado, en el autoritarismo del varón, sino en un imaginario de poder que circula a través de las significaciones sociales y los inconscientes personales, referido a una individualidad autosuficiente. El dominio masculino ya no opera a través de un pater familia que mantenía el control sobre las mujeres y los niños, sino a través del ideal cultural de individualidad independiente.

En el caso de las imágenes maternas que sugieren figuraciones de unidad y simbiosis total, se debe establecer también la distancia que existe entre las imágenes que circulan en la cultura y la relación materna real. Las primeras experiencias del ser humano con un otro materno, no son nunca de unidad perfecta; funcionan, como ya se planteó, entre la sintonía y la disyunción, entre el encuentro y el desencuentro, de tal manera que la constitución de sentimientos de confianza básica que bloqueen las experiencias de desamparo, dependen únicamente de la calidad de la relación con los cuidadores. “Esta confianza es realizada por una vida cultural en la cual la actitud cuidadora, la responsividad y la proximidad física son valoradas y generalizadas, de modo que el niño pueda encontrarlas en todas partes y adoptarlas el mismo” (Benjamín, 1996).

Sin embargo, en la medida que se alientan modelos de identificación totalizantes enraizados en lo fálico, se rechaza cualquier forma de expresión de lo materno y se engancha únicamente la autosuficiencia masculina; se estimulan formas rígidas de interacción que oscilan entre el desamparo y un ideal nunca totalmente

alcanzable de control y autosuficiencia. Desamparo en tanto que se bloqueó la identificación con los procesos maternos de mutualidad, responsividad, entonamiento afectivo que generan una actitud cuidadora hacia sí mismo y hacia los otros, y dependencia, ya que se introyectó un padre omnipotente que bloquea la experiencia de agenciamiento.

El problema que se va configurando tiene que ver con las implicaciones de los absolutos y los esencialismos en los procesos identitarios que generan posturas inflexibles en cuanto a la disposición del deseo y la incorporación de ideales. “Para el yo flexible (que no le teme a sus deseos ni está embriagado por el ideal) la experiencia de unión es simplemente una excursión. La sensación de perderse en la unión erótica, como la experiencia del entonamiento en la infancia, no oblitera al sí mismo que tiene un sentido de distinción: uno *no se pierde* realmente. Pero cuando se construye como un absoluto el deseo de una reunión inalcanzable, parece ser nuestro anhelo más profundo, mientras que la diferenciación parece impuesta desde fuera. Y la autonomía, aunque está en conflicto con nuestro deseo más profundo, es la meta necesaria de maduración” (Benjamín, 1996).

De lo que se trata, entonces, es de deconstruir sistemas simbólicos vinculados a la polaridad de los géneros que le asigna a lo materno el lugar de lo peligroso/atrayente y al padre el poder racional que hace retroceder lo materno; solo de esta manera podrá desplegarse el poder implícito en el deseo y en las experiencias desidentificantes y desterritorializantes.

María Isabel: La relación entre Juan y mis hijos iba divinamente; obviamente todos son hombres y la figura paterna es muy importante. Pero la verdad sea dicha y no es por decir mentiras, yo era más importante para ellos que su papá y esto se ha evidenciado aún más después de la separación, hasta el punto que en este momento, él no existe para nada, solamente les da plata. Juan mi hijo mayor, me llama tres veces al día: que tiene que hacer esto, que tiene que ver el carro, que tiene que no sé qué, que tiene que sacar la tarjeta de crédito, todo es conmigo. Pedro bien conmigo, y con unas tristezas que a él le dan. Anoche tuvo una baja horrenda; ellos sienten que

su papá, la figura masculina se les desapareció. Entonces en ese momento yo me siento vulnerable, he tenido problemas de depresión; yo no soy Supermán, ellos saben que he tenido esos problemas. Yo no soy muy masculina; soy tan supremamente femenina. Quisiera ser más masculina, en el sentido de ser menos sensible, porque finalmente yo soy quien sostiene este hogar...yo trabajo durísimo todos los días para poder pagar este apartamento en que vivimos.

Ahora, es evidente que la deconstrucción de este dualismo, implica poner en cuestión los pilares de la teoría edípica y los significados asociados a ella: la primacía de un deseo de unidad del infante humano, la madre como fuerza que representa lo regresivo preedípico y que como tal despliega caminos hacia la simbiosis y el olvido de si mismo y el padre como responsable de la ruptura madre hijo en tanto representante de la separación, la independencia y la racionalidad.

La deconstrucción de los dualismos que surgen en el Edipo, implica reconsiderar esta postura de desarrollo que propone un punto de llegada ideal, donde se relaciona la masculinidad edípica, la individualidad y la autosuficiencia con el ideal social, excluyendo aquello que se refiere a lo materno preedípico. No es posible seguir planteando fases de desarrollo en el sujeto, donde la etapa superior implica haber alcanzado un estado final y óptimo que se refleja en procesos identitarios inamovibles.

El sujeto no se desarrolla; el sujeto acontece en un devenir que no tiene puntos de inicio, ni puntos de llegada. En este orden de ideas, se recoge el espacio de lo preedípico, como una experiencia creadora de la cual proviene el deseo asociado al encuentro interpersonal, a la curiosidad y la responsividad con la exterioridad. El reconocimiento mutuo que surge en la intersubjetividad se significa no desde la racionalidad freudiana, sino como postura de un sujeto deseante que ha realizado una ruptura con los miedos arcaicos a la separación y el encuentro.

A estas consideraciones de orden teórico se deben articular las prácticas actuales de mujeres que no encarnan el ideal de mujer ancestral que circula en los

imaginarios sociales y que proyectan nuevas formas de ser sujeto. No se trata de seguir aprisionando el devenir mujer o devenir hombre, en modelos rígidos de masculinidades y feminidades; se habla de sujetos agenciados, de mujeres, y también hombres, que representan desde sus prácticas y desde su subjetividad, el interior y el exterior, y en esta medida se convierten en sujetos deseables para los hijos, en tanto que simbolizan un deseo-poder.

En esta dirección, la separación y la diferenciación, no se canalizan a través del repudio materno, sino de la *renuncia*³⁹ a los padres, en un proceso que transcurre a través de la destrucción del objeto parental omnipotente que vive en la fantasía del infante. Los padres reales solo sobreviven en la medida que sean portadores de una subjetividad independiente y que como tal actualizan en sus relaciones componentes de cuidado y generosidad, de tal manera que los hijos se desprenden de ellos sin culpa y sin resentimiento.

Gloria. Al estar viviendo la relación de pareja de mi mamá y mi papá, que era tan profundamente diferente y atípica, aprendí a separarme y a no estar siempre en el mismo lugar. La experiencia de mi mamá frente al abandono, la convivencia, el desamor, son circunstancias que han marcado mi vida afectiva de pareja y mi trabajo político. Cuando Josué (el papá) abandonó a mi mamá, después de un corto tiempo de vivir juntos, yo le pregunté si no le iba a decir algo; a mi me parecía terrible que se hubiera ido así, sin despedirse. Simplemente un día al amanecer ya no estaba. Yo me acuerdo que para mi era terrible, para mi fue un dolor terrible. Mi mamá me dijo: un día usted va a entender que a la gente no se le puede amarrar, sí se quieren ir, eso es normal; usted porqué le quiere exigir a la gente que esté donde usted quiere estar, usted porqué le quiere exigir a él que viva aquí, si él está acostumbrado a vivir en otra parte.

Estas posturas centradas en la deconstrucción del Edipo, se constituyen en la raíz de una subjetividad reflexiva que recoge un concepto de sujeto en proyecto, constructor de una subjetividad que como principio articulador sostiene un diálogo constante entre los deseos, decisiones y opciones privadas y las realizaciones

³⁹ El repudio no logra la destrucción del objeto. Este permanece en la psique (idealizado, odiado, envidiado) e impide la construcción de una relación de reconocimiento con un otro diferenciado.

políticas ligadas a estas territorialidades, configurándose un diálogo que atraviesa el psiquismo personal y la realización política y colectiva. La postura subjetiva reflexiva se constituye justamente como lugar del posicionamiento político y tiene como centro la imaginación y la trasgresión de lo social instituido.

4.2.1 La perspectiva política de la diferencia sexual o la indagación en lo monstruoso. El concepto de diferencia sexual que se establece en esta investigación está profundamente enraizado en lo político y lo ético, en tanto que es a partir de esta categoría que se plantea la existencia de sujetos que tienen conciencia de estar atrapados dentro de una red patriarcal a la cual se oponen; en este sentido, no se trata de pensar que existen sujetos que funcionan por fuera de lo simbólico, marcado por el falo, sino que existen subjetividades que aunque son conscientes de esta pertenencia, elaboran formas de resistencia desde los márgenes. Son subjetividades de mujeres que tiene la capacidad de reflexionar sobre la complicidad (inconsciente y preconscious) que mantienen con una estructura patriarcal que desean deconstruir.

María Isabel: Yo siempre traté de no ser más importante que Juan (mi marido). Yo luchaba contra eso, entonces muchas veces nos pasaba, nos pasó toda la vida: la importante era yo y no él. Llegábamos a una comida y yo tenía con quien hablar y él se sentaba en un rincón a tomar trago y esto me hacía sufrir. Cuando yo lo trataba de introducir, él se sentía disminuido. La verdad era que yo no quería ser importante; yo quería que fuera él, yo quería tener una relación machista donde él fuera el importante, que contara chistes y que dominara la reunión. Y no podíamos, siempre era yo. Tal vez es mi parte machista, pero me preocupaba mucho que todos mis amigos opinaran que Juan era medio pendejón y entonces yo siempre trataba como de subirlo de lote, como que él fuera el inteligente, que él fuera el que opinara y yo trataba de callarme.

Por ejemplo cuando íbamos al pediatra, este señor solo se dirigía a mí y llamaba a mi hijo Pedro Rueda (o sea le suprimía el apellido de Juan que es Arciniegas). Me preguntaba por Álvaro Gómez, por el partido conservador...era un imbécil. Yo sentía que Juan estaba sufriendo con eso y yo trataba de no opinar, pero no podía evitarlo. Ahí empezó el germen de la separación. Se consiguió una mujer contraria a mí, mantenida, alguien que no es importante.

Patricia: Creo que las mujeres de mi generación nos presentamos divididas entre una imagen que proyectamos en la actividad laboral, en la política, muy de fuerza, de empuje y otra imagen que es la de la mujer con su parejita y sus hijitos, donde simplemente reproducimos un encargo patriarcal. Siempre he pensado que el núcleo de mayor exclusión y dominación está en relación con aquellos afectos cercanos, como es el de la pareja. Creo que allí se dan múltiples perversidades y correlaciones de fuerzas que hacen muy difícil la convivencia. Hay una tendencia a absorber al otro, a quitarle su individualidad y su potencia. Es como si el poder de la mujer (y también el del hombre) asustara y fuera necesario debilitarse psíquicamente. Los mayores miedos y temores de los seres humanos se gestan en estas relaciones afectivas cercanas. No puedo hablarte en relación con los hijos porque no los tuve; fue una decisión elaborada muy tempranamente, pero creo que en algunos casos debe presentarse mucha exclusión de las mujeres por parte de sus hijos y mucho más si hay abuso de poder por parte del hombre. Cuando la mujer no es autoridad, no encarna lo normativo, es evidente que es desplazada por los hijos.

Es muy paradójico que aunque seamos mujeres fuertes hacia afuera, es precisamente en los espacios privados e intrapsíquicos, donde continúan viviendo los fantasmas de la autosegregación, de la marginación. Creo que las mujeres tenemos mucho miedo de vivir solas, de ser abandonadas, de no ser objeto de deseo frente a la mirada del varón, y esto no sé muy bien porqué se da. Es probable que el psicoanálisis nos dé claves para entender esto.

Esta connivencia con lo patriarcal que habita los cuerpos y las mentes de hombres y mujeres, se distancia de perspectivas tradicionales sobre la otredad que presentan a los excluidos y oprimidos, como sujetos incontaminados y auténticos y en esta medida, con capacidad y autoridad moral para negociar lugares alternativos dentro del sistema socio-simbólico. El feminismo de la diferencia sexual, se distancia de esta figura de mujer como ese otro excluido que es ajeno a lo patriarcal; pensar de esta forma a la mujer, es recluirla en una concepción de sujeto unitario, purificado, situado más allá de lo simbólico y lo social, en tanto que no es posible descalificar el poder de la institución social y simbólica del lenguaje, en la internalización de identidades dicotomizadas entre lo masculino y lo femenino e interconectadas a representaciones e imaginarios sociales.

Maria Isabel: La separación afectó mucho mi proyecto de vida. En este momento me siento muy vulnerable, me siento como que fracasé, pues mi marido me cambió por una persona que yo considero inferior a mí en todo

sentido. Siento que no logré mantener un marido al que yo quería y admiraba, en fin me ha afectado mucho, sí ciertamente. Sin embargo, después de mi separación me disparé profesionalmente, por que me dije: “tengo que sostener mi casa, tengo que sostener mis hijos tengo que conseguir más trabajo”, pero sí me afectó, sí me sentí vulnerada, sí me sentí herida, agredida hasta el fondo del alma; no tengo manera de perdonarme. Yo sueño frecuentemente que me pide perdón y que yo le pido perdón a él, no sé porqué no he podido salir de este hoyo. Yo estoy curada desde el punto de vista que no lloro, pero sí tengo una herida que no se ha sanado y me siento muy vulnerable frente a los niños porque también los niños pensarán ¿Por qué mi papá dejó a mi mamá si es tan buena persona? Ellos todavía no entienden.

Ahora, es precisamente en este punto donde se hace claro el papel político de la diferencia sexual, en tanto que avanza hacia la desidentificación de las mujeres de la feminidad instituida, a través de la creación de sistemas simbólicos alternativos y de la absorción colectiva de nuevas imágenes de mujer. El punto de resistencia política es el cuerpo de mujer, como lugar de constituciones y posicionamientos contradictorios de la subjetividad, proceso que ha estado impregnado por un imaginario teratológico posmoderno que ha comenzado a surgir a partir de la década del noventa y que no hace parte únicamente de las “culturas juveniles”.

Son las nuevas imágenes de mujer y hombre que transitan por lo monstruoso, lo mutante y lo grotesco, las cuales han invadido el cine, los relatos de ciencia ficción y horror, el ciberpunk, donde se privilegian cuerpos que entrelazan lo humano, con lo animal y lo tecnológico. Este imaginario teratológico se nutre también de la biotecnología, de los avances genéticos, de los desarrollos de la cirugía estética y reconstructiva, desatándose una conciencia popular sobre la posibilidad ilimitada de metamorfosear cuerpos y transformar identidades generizadas, racializadas y sexualizadas. En esta tendencia hay casos que se han vuelto iconográficos, como es el de Michael Jackson que representó la transmutación radical de la superficie corporal durante la década del noventa.

Hablar de imaginario social implica recoger una figura que trasciende el estructuralismo y el psicoanálisis, en tanto que no se sitúa en el inconsciente

personal (como fantasía), ni en las estructuras sociales; se recoge mejor desde posturas postestructuralistas que lo conciben como un fluido, no transparente, que constituye subjetividades en la medida que discurre. Se constituye como una red cambiante (no es unitaria, ni tiene una significación universal) que atrapa a los sujetos a partir de efectos de orden afectivo y normativo. Lo que se resalta en esta concepción del imaginario social, es el espacio que media entre el individuo y los códigos culturales. No se busca interpretar las profundidades del yo inconsciente (o del inconsciente colectivo como se plantea en Jung) sino dar cuenta de las superficies y las intersecciones que es donde se construye el sentido y la heterogeneidad.

La diferencia entre esta concepción de imaginario social y la que se plantea desde el psicoanálisis y la psicología analítica junguiana, es que evita la dicotomía entre un yo profundo y la cultura; o entre un inconsciente personal y uno colectivo. De acuerdo con Deleuze y Foucault, los sentidos constituidos subjetivamente no están en los procesos imaginarios⁴⁰ en el sentido psicoanalítico y mucho menos en las estructuras sociales performadas. Se construyen en los devenires que fluyen entre estos dos polos, dando lugar en esta medida a subjetividades profundamente heterogéneas y contradictorias, en tanto que actualizan componentes multistratificados, diferencias, experiencias diversas y fragmentación entre sus decisiones voluntarias y sus deseos inconscientes. Por esta razón, una política que avance hacia el deseo de libertad y autonomía de las mujeres, no puede situarse únicamente en el plano de lo volitivo y lo representacional, puesto que siempre va a existir un núcleo de inconsciencia -que

⁴⁰ Imaginario en el sentido psicoanalítico, está referido a aquello que no hace parte de lo simbólico y que pertenece a la vivencia de cada sujeto. Puede tener un referente en lo simbólico, pero se constituye como creación del sujeto. Este elemento de creación que no está claramente recogido en algunas posturas psicoanalíticas, es central en la concepción de Castoriadis, puesto que es allí precisamente donde radica la riqueza del imaginario radical psíquico. No es patología (o pérdida de la realidad) sino creación.

funciona en el recuerdo, la memoria y el afecto- y que puede resistirse a este mandato volitivo.

María Ángela: Yo me declaro antifeminista y creo que muchas mujeres en Colombia piensan igual: que eso del feminismo no tiene nada que ver conmigo. Yo creo que eso ha pasado un poco por el mal manejo que se ha hecho de este rollo; hubo un momento donde se puso insoportable esta señora Florance Thomas que a mí me parece un desastre; entonces yo creo que eso fue una vacuna antifeminista para algunas personas, entre ellas me incluyo yo, porque se planteó una cuestión que había que matar la feminidad. No fue muy buena imagen Florance Thomas. Yo pensé: yo no quiero ser una mujer así, a mí me gusta ser una mujer femenina, vanidosa, ser bonita para los hombres, eso me parece rico, como me parece importante el rol de la mujer como mamá, o sea, yo no puedo desconocer que soy mamá y la mamá es distinta al papá, eso no puede ser igual y yo creo que para un hijo se necesitan como esos dos complementos.

La política feminista de la diferencia sexual, es nómada, en tanto que realiza un intercambio dialógico con otros saberes, como son el arte, la lingüística, la narrativa, el psicoanálisis, la tecnología, desde donde puede apropiarse de la afectividad, la pasión y el deseo, como afirmación positiva de plenitud. Esta relación de la política con procesos prediscursivos e inconscientes, le permite entrar en espacios subjetivos e impactar aquello que habita en los sujetos como lo monstruoso y que es definitivamente el motor de las metamorfosis. Solo cuando los sujetos se atreven a indagar en aquello que ha sido exiliado al lugar de lo monstruoso y lo innombrable, es posible desidentificarse de aquello que lo invistió como hombre o mujer.

Gloria: yo creo que yo soy una feminista desde el margen y con eso he tenido un estilo de vida, un estilo de comportamiento que se convierte en un obstáculo para el poder, o sea, que yo me convierto en un obstáculo patriarcal para los otros y para las otras. ¿En que sentido? por ejemplo en la política, yo soy querida, acogida, reconocida, hasta tanto yo no quería participar, o sea, si yo quiero ser concejala, o yo quiero ser alcaldesa o yo quiero ser senadora, mis amigos políticos se sienten asustados porque yo entro a obstaculizar su propio logro; pero yo sí soy muy buena para ayudar a conseguir votos, pero no para que Gloria tenga un derecho en participar. Gloria es muy buena para que nos den información sobre la situación de la violencia, sobre la caracterización de la situación política, pero no la

reconozcamos en público, porque ella nos puede dañar nuestra hoja de vida. Nos da miedo que trabaje en la Universidad, porque ella con esa imagen que tiene de guerrillera es un problema detrás de nuestros escenarios. Actualmente he encontrado un grupo, donde no me siento marginada, donde me he sentido como una mujer respetada, una mujer querida. Somos un colectivo de mujeres que no son las más reconocidas de este país, sino mujeres distintas que me acogieron desde una práctica de convivencia. Toqué muchas puertas después de estar más de treinta años poniendo palabras, exponiendo mi cuerpo y mi rostro, pero ninguna de estas mujeres reconocidas de este país me ayudaron a encontrar un lugar, un espacio, una oportunidad.

María Ángela: Hay una cuestión muy paradójica: yo sentí en algún momento que la iglesia era una cuestión que me amarraba, que me intimidaba y hasta me violentaba y después vuelvo a la misma iglesia, y esta me libera y me permite ubicar mis propios espacios. Mi primer matrimonio anulado, la viudez actual por el suicidio de Edgar, son acontecimientos que me han permitido construirme; yo pienso que en últimas, si no hubiera sido por todo lo que viví, pues tampoco hubiera logrado el lugar que tengo. Yo me siento una persona bastante libre, mis problemas son más pragmáticos que profundos. Me siento una persona que no está atada a nada; quiero mis hijos, me los gozo, pero tampoco me atan. Logré muchos espacios en lo que trabajo y estoy contenta, me lo gozo. Puedo estar donde quisiera, entonces, no siento que tenga que liberarme para ubicarme y proyectarme como mujer en este mundo. Lo que tengo no fue programado; simplemente se fue abriendo pasivamente.

En esta dirección, la política feminista, se alía con el híbrido y el mutante (criaturas andróginas, hermafroditas, el satanismo, los vampiros, los zombis, los mutantes) que circula en las narrativas de las actuales ficciones del cine y en general en los imaginarios sociales, los cuales activan la dimensión monstruosa de los sujetos, o sea, aquello que ha sido llevado al lugar de lo irrepresentado y que surge como lo creador, desestabilizando identidades. El cuerpo, como lugar de la política incardinada, se convierte en el punto de intersección entre lo biológico, lo sociológico, lo simbólico y lo psíquico y en esta dirección, en el lugar para los nuevos posicionamientos de sujeto, ligados a aquello que estaba irrepresentado y como tal, caía en la categoría de lo teratológico o lo irregular.

Hay un retorno de lo reprimido (Butler, 2002) que genera nuevas relaciones de poder en tanto que descubren la potencia de la “diferencia” y de la “otredad”, la cual es iconografiada como se decía anteriormente, por la ciencia ficción (Braidotti, 2004), simbolizando la muerte del Hombre del humanismo y jalando un espíritu creativo que logra llevar la crisis del Hombre a su punto máximo, en tanto que lo enfrenta a su abyección.

La ironía es el principal mecanismo deconstructivo de esta política que se centra en cuerpos posthumanos (mutantes o reconstruidos artificialmente), representando desde allí una parodia respecto de la actual tendencia de la feminidad [blanca] posmoderna. La intensificación de lo “blanco” en un cuerpo “perfecto”, promovido por las industrias culturales impregnadas de la ideología norteamericana, exagera el racismo y el sexismo y deja muy poco espacio para otras representaciones de la mujer, en tanto que instala en el imaginario social unos iconos (actrices de Hollywood, modelos, divas del rock) fundados en una hiperfemineidad blanca.

Gina: Me parece que un privilegio de las mujeres es la figura; andar súper atractivas, andar divinas, es súper importante. Yo tengo un control de ejercicios, me parece súper importante, me parece súper rico que las mujeres puedan explotar su figura: las mujeres se puede teñir, se pueden pintar, pueden hacer miles de cosas que los hombres no pueden hacer. Este tema de la estética, me parece un privilegio frente a los hombres, puedes moldear tu cuerpo, maquillarte, peinarte, cambiarte de color, ponerte una falda mas larga, más corta, miles de alternativas físicas. Igualmente la parte emocional, afectiva, me parece que es una adicional que no tiene los hombres.

Es en esta dirección, donde se hace necesario recurrir a la imaginación para presentar, no el otro de lo Mismo (representado en la hiperfemineidad blanca) sino el otro diferente que rompe la dicotomía Mayoría vs. Minoría y que hace emerger lo que se ha llamado en el actual feminismo, “política de la parodia”, orientada a generar nuevos significados colectivos, a través de acciones ritualizadas. No se centra en lo discursivo; apela a lo sensorial, privilegiando lo visual y lo auditivo, en

escenificaciones que toman la potencia de la repetición y la revisitación de lugares de dominación (Braidotti, 2004). El arte, el cine, la escritura creativa, la actuación, los espacios públicos (las vallas, los paneles electrónicos) son el lugar de una política paródica encargada de reflejar con una gran intensidad, los múltiples devenires de mujer, aún en sus formas más extremas e inquietantes.

El nuevo feminismo tiene mucha confianza en el poder deconstructor de la ironía, respecto de esta imagen de mujer hipersexualizada construida desde lo mediático, en tanto que va generando una contramemoria que relata una historia diferente de mujer agenciada; igualmente se ocupa de asesinar la Mujer/Madre esencial que habita los estratos más arcaicos y profundos de la identidad y que se materializa en una mujer rígidamente autosacrificada, generosa y candorosa. La imagen de madre que actualmente se intenta “vender” a las mujeres, como sinónimo de la mística de la feminidad (Tubert, 2003) centrada en el cuidar y el amar, es otra cara del imaginario patriarcal posmoderno que ya no enfatiza en la mujer como complemento del hombre, sino en una mujer que se define en su hijo o hija y como tal, se mantiene alejada de los centros del poder. El imperativo que surge de este imaginario materno está referido a que todas las mujeres deben ser madres: solteras, casadas, incluso las lesbianas; este deseo es fabricado desde la industria mediática que pone a disposición de todas las mujeres y hombres, la visualización de íconos de la mujer blanca, viviendo jubilosamente su embarazo (Jodie Foster, Britney Spears, Angelina Jolie, Catherine Zeta-Jones, Demi Moore, entre otras).

Sin embargo, es importante anotar que la simple tecnología no es suficiente como lucha política, en tanto a través del cine de ficción y de los videos juegos, se puede impulsar un imaginario de mujer que desestabiliza el género dicotómico (la arqueóloga Lara Croft, la princesa Xena, la teniente Ripley) pero también (incluso desde estos mismo íconos) se pueden reproducir estereotipos de mujer y hombre y misoginias. Se necesita algo más que la maquinaria, para impactar las mentes de los sujetos; es necesaria una gran dote de creación y de compromiso político

para liberar a la imaginación colectiva del falocentrismo, la exclusión, los nacionalismos, la homofobia, el sexismo, el racismo y la femineidad icónica.

Igualmente, así como se visibiliza el componente estético y ético en la política de la parodia, se descubre también un componente de deseo (de ser, de actuar, de pensar) que atraviesa las subjetividades y la dimensión inconsciente de las mujeres y que las lleva a visitar (Braidotti, 2004) experiencias y localizaciones de dominación, a fin de establecer nuevas territorializaciones y posicionamientos de sujeto. Solo al internarse y avanzar en la profundidad de su experiencia de dominación, le permitirá a cada mujer elaborar rituales de duelo respecto de una identidad asignada que actúa como coraza y cerco, impidiéndole vivir desde su propio cuerpo.

El sujeto de esta política de la parodia (sujeto feminista pensante y cognoscente) que da cuenta de la visión poshumana de la subjetividad (que desdibuja fronteras construidas en las identidades sexualizadas y generizadas) lo plantea Haraway (1995) en la imagen del cyborg, como criatura mitad máquina y mitad humana, que desdibuja las distinciones categóricas entre lo humano y la máquina, la naturaleza y la cultura, lo masculino y lo femenino; pertenece a un mundo no dualista, posgénero, posedípico. Es un sujeto que no comprende desde el universalismo, sino desde las particularidades de las territorializaciones y desde un referente ético que toma distancia respecto de la exclusión y la dominación. Haraway es una crítica acérrima del edipo psicoanalítico, en tanto que este sistema se aferra a un régimen falocéntrico inmutable que descubre una postura política bastante conservadora. Haraway al desalojar al edipo de su hegemonía en la cultura, controvierde en forma profunda su influencia en la constitución de la identidad sexual y lo hace a través del cyborg, o sujeto feminista que esquiva la finalidad institucionalizada de lo femenino, hacia un horizonte más amplio; ella lo describe como “una jovencita” y no una mujer madura atrapada en las líneas molares de devenir, con lo cual enfatiza desde esta metáfora, en su perspectiva antiedípica y en una subjetividad que no se encasilla en lo fálico.

Esta joven de Haraway se juega entre lo estético y lo ético, apelando a un pensar crítico que deconstruye imágenes de mujer patriarcal (o celebraciones de la Mujer) y reinventa una forma de política posmoderna que se fundamenta en una profunda comprensión del sujeto humano contemporáneo canibalizado por las nuevas tecnologías y perteneciente a un sistema de producción posindustrial. Estas nuevas subjetividades, son interpeladas por el cyborg, en tanto que reconsidera la cuestión de género y de diferencia sexual, de cara a la justicia social, en un momento histórico donde impera la globalización y la dominación tecnológica. El cyborg representa la utopía, como atópico, o aquello que aunque no está totalmente visible, comienza a ser significado: está referido a cuerpos mutantes que articulan dimensiones simbólicas y sociales y a procesos de metamorfosis que actualizan la fuerza híbrida de los otros monstruosos. Sin embargo, es importante establecer que no se habla de un sujeto (un yo cibernético) que disuelve la diferencia sexual –y aquí hay un distanciamiento de Haraway- sino que es precisamente esta diferencia vivida creadoramente, la que permite la emergencia de múltiples conexiones de una sexualidad nómada, compleja e internamente contradictoria.

Gloria: Ahora tengo que decirte algo. Mi vida de mujer, en las relaciones sexuales y afectivas, fue siempre muy compleja. Tuve una primera relación larga, cuando quise ser mamá, pero a él lo mataron. Después, a los 25 años decidí que el mundo que yo quería vivir, era un mundo sin hijos; yo decidí no tener hijos. Después de que matan a Álvaro, tuve una relación muy interesante con un hombre arquitecto, extraordinario, amoroso, querido. El día que me dijo: Gloria porque no te vienes a vivir conmigo, yo quiero que tengamos hijos, envejecer contigo, tener una casa para los dos. Entonces le dije que yo había caminado otros senderos y aunque le amaba profundamente, había descubierto mi propio camino, había vivido históricamente de otra forma. Yo quería tener mi propia historia y sentía que no podía vivir permanentemente en un mismo lugar. Yo hice lo mismo que mi madre. Además me parece que la convivencia personal, la física, la emocional y la convivencia política siempre ha sido una lucha de poder, siempre. Hay un intento de controlar al otro, de no dejarlo avanzar, y yo era en ese momento esa Gloria que quería abrir camino, que quería ser escuchada. Yo no sentí garantía, quedándome en un lugar, para desarrollar un trabajo político, para convertirme en una mujer inconveniente. Decía una mujer en Argentina, un día que estaba haciendo una entrevista conmigo, que las mujeres inconvenientes en América Latina se están convirtiendo en

obstáculos para los modelos económicos, para los modelos políticos, para los tipos de gobierno, para las relaciones, porque siempre estamos en una búsqueda y en un cuestionamiento permanente, siempre estamos en el margen.

Gina: Mi mamá fue una ama de casa. Esto para mí es un motivo de reflexión. Es tan difícil saber si es eso lo que yo quiero. Yo siempre me pregunto si quiero tener un hijo, pero al mismo tiempo pienso: cómo hago con este ritmo de vida que tengo; salgo tempranísimo, o sea, cómo voy a tener un hijo. Tendría que ser una mamá que no trabaja, centrada en los otros. Yo no sé si voy a poder hacer las dos cosas, entonces esto me permite un punto de reflexión. Yo no siento a mi mamá como un modelo que no debe encarnar. Lo que pienso es que si tengo un hijo, le dedicaría dos o tres años, porque de alguna manera, me parece que si uno tiene un hijo debe dedicarse plenamente.

En la línea de Deleuze, se propone un nuevo discurso político que recoge el inconsciente (no edipizado que traspasa las fronteras de lo familiar) y la creación de figuras para la otredad que realmente se distancien de lo Mismo (la diferencia diferente). Del inconsciente debe surgir lo creador que va más allá de las leyes propuestas por el psicoanálisis para esta instancia psíquica, como son el desplazamiento, la condensación y la exclusión. Se propone, en cambio, irrumpir en los deslizamientos a las identidades blancas hiperfeminizadas (cuerpos bellos, limpios y eficientes), encarnados en la “otra” (tercermundista, desposeída, violentada, excluida) para entender la potencia de un inconsciente que crea nuevos devenires de mujer, o lo que Haraway llama la “promesa de los monstruos”.

Se habla, entonces, de monstruos que devienen minoritarios o mayoritarios, con cuerpos poshumanos⁴¹ (en referencia a un humanismo que se trasciende) en los

⁴¹ La crisis del humanismo, señalada por Foucault, establece que la idea de Hombre es una invención de la modernidad, de las Ciencias Positivas, que “se puede borrar, como se borra un rostro en la arena a la orilla del mar”. Así como Nietzsche habló de la muerte de Dios, él habla de la muerte del Hombre. Un Hombre que se desdibuja, desde métodos genealógicos, que muestran los mecanismos del poder que constituyen a este hombre.

cuales se institucionalizan (molarmente) o se deconstruyen (minoritariamente) códigos culturales. Sin embargo, el problema no es únicamente la sobreexposición del cuerpo o la tecnología, sino la necesidad de posicionamientos éticos de sujeto, o de acuerdo con Foucault, prácticas de subjetivación por medio de las cuales los individuos generan transformaciones sobre sí mismos. Este es el primer paso hacia el rechazo del relativismo y el nihilismo que surge a la crisis del humanismo.

Estas prácticas subjetivantes, aunque cambian en cada época, tienen un punto en común que es la desidentificación social y la constitución del sujeto de deseo como sujeto de agenciamiento y posicionamiento ético-político: se trata de hacer política desde los sentimientos, los comportamientos y los cuerpos, ligándolos a lo ético, y tomando en cuenta que para Foucault el deseo no es una invariante de la sexualidad, sino la condición de subjetividad; la posibilidad de reflexionarse y de vigilarse éticamente.

Gloria: Cuando fui alcaldesa del Urabá, fue Monseñor Isafas Duarte Cancino quién propuso mi nombre, por ser una persona que tenía tres condiciones: conocía la región, era querida y respetada por la gente y tercero que yo podía ser una figura para generar acuerdos necesarios en medio de la polarización: la guerrilla, los paramilitares y empresarios que estaban bien metidos en la cosa. Aquí me quiero referir, a la pregunta sobre el feminismo y a mi manera de relacionarme con la gente en la región de Urabá. Fue una manera esencialmente efectiva, respetuosa del dolor, más allá de la diferencia que podía ubicar a las personas en cualquiera de los bandos. Las mujeres me decían: Gloria está amarrado mi amigo, está amarrado mi compañero, está amarrado mi hijo, tienen a mi hijo en las bananeras; siempre eran las mujeres las que hablaban del marido o de los hijos, pero además, las 43 mujeres que me tocó recoger violadas y con tiros en las rodillas y en las coyunturas de los pies. Fueron 1200 personas que en esos 3 años vi asesinadas. Sin embargo, siempre fueron las mujeres las que me decían: Gloria vamos a sacar de yo no sé cuál fosa, donde metieron a mi marido. Yo me iba con ellas a la 5 de la mañana, a la hora que fuera. Me parecía un surrealismo, oír a las feministas “oficiales”, exigiéndome política pública para las mujeres de Apartadó. Me ponían delante del escritorio todos los derechos de las mujeres, las convenciones internacionales, las convenciones en tiempos de guerra...Yo te digo una cosa, me sonaban tan lejanas las convenciones, el derecho internacional humanitario, me sonaban tan lejanos los derechos de las mujeres, porque mi experiencia me hablaba que había que tener otro lenguaje para entender lo que estaba pasando en un municipio en guerra. Quién me explicaba a mí cómo hablarle a una mujer

violada; cómo atender a una mujer que me decía que su compañero estaba secuestrado y lo iban a matar.

Yo no tuve escoltas; si yo quería estar en una región polarizada por las armas, no debía tener escoltas, porque en un barrio estaba la guerrilla y en otro estaban los paramilitares; en un barrio el ejército y en el otro la policía. Implanté también quitar la vigilancia de la alcaldía y abrir las puertas. Como entraba sin escolta a los barrios más polarizados, los paramilitares pensaban que me cuidaba la guerrilla y la guerrilla que eran los paramilitares.

En Apartadó aprendí una manera de nombrar el trabajo de las mujeres desde la vida misma de ellas. La forma como las mujeres le hacían frente al sufrimiento, al desplazamiento, a la liberación, cuales eran los razonamientos que ellas me entregaban a mi, a mi porque yo tenía valor de hablar, o sea, no era que yo supiera todo, es que ellas veían en mi credibilidad.

El sujeto que es sometido a modos de subjetivación (o a construcciones identitarias generizadas) dados desde las performaciones, las identificaciones generizadas, la espacialización y la estructuración de tiempos, se constituye en sujeto ético a partir de una relación consigo mismo. La ética, en esta dimensión foucaultiana, está orientada a reconocer **las formas** como cada sujeto se relaciona consigo mismo y se constituye como sujeto ético. La relación del sujeto es con su subjetividad y no con el código social; en esta medida está orientada a la ética y puede coincidir (o no coincidir) con los códigos morales (lo permitido, lo prohibido) de ciertos grupos. Son prácticas mediante las cuales los individuos buscan operar transformaciones en sus propias vidas; interactúan con los poderes, los saberes y los valores de su tiempo histórico, pero no son determinadas por ellos.

4.2.3 El devenir mujer: Lo molar o el espejo de lo patriarcal y lo molecular o la línea de fuga hacia lo monstruoso

Revista Vanidades⁴²: La mujer posmoderna no quiere mandar, no quiere tener poder, no quiere hacerse millonaria a costa de su familia, y desde hace

⁴² Revista mal llamada "femenina", con una amplia difusión en el mundo occidental y encargada de significar el devenir mujer Mayoría, o el mundo de las modelos, las actrices de Hollywood, los linajes, las princesas y príncipes de la nobleza europea. Es una publicación que se centra precisamente en lo "blanco" y en las exclusiones que surgen de allí.

un tiempo a esta parte ha comenzado a mirar su casa como un puerto seguro y agradable.... La mujer posmoderna ya no le está haciendo tanto asco a la cocina como la superwoman; le gusta agasajar a su marido y a sus hijos, y a ella misma con una rica comida...Le gustan otras cosas: participar en la educación de sus hijos, la casa que van a comprar, donde pasarán las vacaciones en familia. A la mujer posmoderna le fascina pasar las tardes en su casa oyendo música y regando el jardín de su casa. Prefiere mil veces eso a empujar para ser gerente de una empresa (Vanidades: Diciembre 2006).

El cuerpo que conquista actualmente la sociedad postindustrial y que circula en el ciberespacio, es un cuerpo blanco, donde lo blanco no hace relación a una identidad racial, sino a una específica forma de interactuar con el poder.

Camilla Griggers: Las formas de expresión de la máquina abstracta de la feminidad posmoderna, está determinada por medios ópticos y electrónicos, por la psicofarmacología, por la máquina de guerra, por la industria química, por la tecnología plástica y por la biociencia. En este sentido la máquina abstracta de la feminidad no podría ser más real. Ella es la mirada que te sonríe desde la página, es la voz que te llama en una transmisión electrónica. Ella la que se gira indiferente y se aparta de ti para mirar fijamente al ojo de la cámara, o en la pantalla del radar mientras retransmite un bombardeo en el desierto. En privado ella no puede evitar vomitar en el cuarto de baño todo lo que ha consumido. Su útero es una política, como su rostro (Griggers, 1997).

“Negros” y “mestizos” no son figuraciones que hacen relación a una identidad que se diferencia por su color de piel; es el racismo llevado a un punto máximo de exclusión, desde donde se establece un centro que no deja alternativas culturales. Cuerpos blancos, económicamente poderosos, heterosexuales y esquemáticos en el género, caracterizan la racialización de los cuerpos poshumanos que invaden con gran fuerza el campo de la política. El político o la política, se convierten en un producto mediático, de consumo masivo que encarna ideales corporales, generizados, sexualizados, racializados, con amplia difusión en el supermercado del planetario. La mujer que en su actividad política deviene molarmente, no presenta alternativas de subjetividad femenina, en tanto que ella misma no ha metamorfoseado su propia subjetividad.

Gina: Mi vida siempre muy tranquila. Aunque mi familia es del sector privado, yo incursiono muy temprano en la política. Yo sentía que al ser privilegiada, en ese momento no como mujer (después entendí que como mujer había sido privilegiada) pero al principio yo sentía que me había educado, que había tenido como acceso a todo, a todos los derechos reales, tenía que devolverle algo a la sociedad y me parecía que el mejor ámbito era la política. Pues ahí entré y digamos yo pensé que como cualquier persona con disciplina me iba a ir bien y así fue. Mucho tiempo después caí en cuenta que no solo había sido privilegiada, sino una mujer privilegiada, con lo cual pertenecía a un grupo mucho más escaso dentro de nuestra sociedad colombiana y aún más en la política. Por ahí, desde hace un año y medio que caí en cuenta de eso y comencé a trabajar activamente en ese tema de género; me golpeó mucho, darme cuenta que tenemos trabajo y salarios distintos. Para mí no, porque yo estoy en el Congreso y fui formada con mucha disciplina. Pero, estar en el congreso es duro...

Aunque presenta discursos que pueden tener una impronta subversiva y transformadora, son solo palabras que no atraviesan su corporalidad y su experiencia. Ella es el centro, el foco, la marca registrada que garantiza el éxito en la política, soportada en la omnipotencia de los medios visuales y en la vampirización de discursos que convierten los posicionamientos éticos frente a la diferencia, en un mercadeo de diferencias consumibles, representables y negociables. El discurso de las mujeres, de las minorías étnicas, de los otros, se va comercializando en un pluralismo conveniente que visibiliza la apropiación neocolonial y romántica de la diferencia. Esta vedette política encarna “el poderoso sujeto de la mayoría” de Deleuze y da cuenta desde su diferencia sexual, de los “otros” de lo Mismo. Este otro, es diferente del “otro peyorativizado”, como queda claro en las narraciones de estas figuras femeninas de la política colombiana:

Gina: En el tema de las minorías, siento que los conservadores en general son muy machistas; piensan que cualquier posición a la mujer es un privilegio. La herramienta que yo utilizo es una argumentación muy profunda, siento que yo soy de las que más argumenta en el Congreso, me preparo, busco. En lo actitudinal proyecto mucha seguridad. Desde chiquita me guerreé las cosas, pero además soy súper tierna; soy la más.

Aquí en el Congreso construyo redes y solidaridades, haciéndome amiga del enemigo, soy querida con todo el mundo, congenio con todo el mundo,

hablo tranquila con todo el mundo, tengo buenas relaciones con el noventa y ocho por ciento del Congreso, si no es con todo. Cuando debo defender ideas, tengo obstáculos de mis compañeros de bancada. Tengo un súper apoyo del Polo y los liberales.

Entrevistadora: Puede darse una gran contradicción entre sus posturas y las de su partido. ¿Cómo maneja esto? Que la apoye la izquierda y el liberalismo, más no los conservadores.

Gina: Yo tengo todo el apoyo del presidente Uribe. Puedo hacer todo.

Gloria: Quiero contar algo muy serio. En Bogotá yo tengo diferencias de poder político con el alcalde Luís Eduardo Garzón, porque le dije que había que tomar posición frente al modelo económico, frente a la ciudad. Me convertí en obstáculo político para Lucho, lo cual lo llevó a excluirme de su gobierno. Yo me imaginaba que como iba a nombrar 20 mujeres alcaldesas en las localidades de Bogotá y además que iba a impulsar la política pública de las mujeres en Bogotá, de pronto yo, como activista del Polo, podía estar en alguno de los grupos. Si no contratada por la Alcaldía pero sí por ejemplo, realizando un diálogo con mujeres sobre el papel de las alcaldesas, el desarrollo local, la política pública de mujer. Sin embargo, Luís Eduardo Garzón en la privacidad, con las asesoras les planteaba sus inconveniencias conmigo, cerrando el camino para cualquier acercamiento. Seguramente yo no tenía el perfil para ser empleada de Bogotá; lo acepto: no tenía un doctorado, no soy una persona que pueda tener la trayectoria académica oficial del perfil de la Alcaldía, pero a lo mejor Gloria Cuartas sí pudiera tener una contribución como mujer, como ciudadana, y como política en la política pública. Esto hace parte de las exclusiones, eso es exclusión laboral, exclusión política, exclusión de reconocimiento entre mujeres. No se necesita que te maltraten en discursos, porque la marginalidad es otra manera de exclusión o sea que te excluyen de los debates.

En relación con el presidente Uribe y el alto gobierno, no ha sido fácil tampoco; aunque nunca ha sido mi interés compartir o participar de esa política, pero no me ven como una contradictora válida, como una mujer con conceptos, con visión de país, sino una guerrillera. Esto lo dice el presidente Uribe públicamente, con lo cual me descalifica, me descentra de los debates. Lo peor no es que te excluyen; te señalan y silencian tu palabra, o sea, no hay un reconocimiento a tu palabra de mujer. En esas altas esferas de la política y en los militares, sacan un vídeo de contracampaña (la segunda vez que aspiré al Senado), donde inteligencia militar me presenta como vocera internacional de las FARC y peligrosa para el establecimiento.

A mí no me excluyen por ser mujer únicamente; me excluyen por haber asumido una posición en el conflicto y haber tomado un lugar en la Alcaldía de Apartadó: si yo hubiese sido funcional a los intereses de las multinacionales y a los intereses políticos en Apartadó, en este momento sería Ministra o Embajadora. Pero como Gloria Cuartas se colocó al lado de las víctimas y en especial al lado de hombres y mujeres con una afectividad

distinta en medio del conflicto, entonces yo soy peligrosa. Por eso te digo, yo sí he vivido la exclusión de hombres y mujeres en la academia, en la política, y desconfío de esos discursos de doble moral sobre la solidaridad y la política del reconocimiento. El reconocimiento es en la práctica diaria, en la cotidianidad, en el respeto a lo que han visto mis ojos, lo que ha sentido mi cuerpo, lo que yo he vivido entonces. Así algunas personas lo cataloguen como masculinidad, yo también creo que las mujeres tenemos que ser nombradas mujeres con coraje, mujeres con voz propia, mujeres con capacidad de indignarnos o sea las mujeres no somos serenas y suaves; las mujeres también tenemos un tono propio, un contenido propio y por eso no se nos puede tildar de patriarcales. Cuando en el Polo, lo reclamo, me dicen: ese discurso de las mujeres ya tiene respuesta porque ahora tienen un “Oficina de Mujer y Géneros” en la Alcaldía. Yo creo que no es suficiente; porque nosotras las mujeres populares, las mujeres profesionales, o las mujeres académicas que estamos hoy decididas a trabajar en política, tenemos que estar en unos lugares políticos, no por conveniencia de ellos, sino porque hemos tenido unos derechos adquiridos.

Gloria expresa desde su experiencia a la “diferencia diferente”, mostrando desde su práctica política la posibilidad de subversión y deconstrucción del marco normativo dicotómico mayoría vs. minoría. Gina por su parte, aunque muestra alguna pequeña diferencia, ella no es lo suficientemente potente como para alterar el código canónico falocéntrico que impera en el actual panorama político colombiano. Lo importante en el proceso de devenir nómada, no es tanto el éxito alcanzado como sujeto psicológico, sino el desmantelamiento de los imperativos sociales identitarios. Las deconstrucciones y los devenires no siempre son subversivos; implican posicionamientos de sujeto que pueden tener posturas disimétricas y muchas veces irreconciliables.

Rosi Braidotti: El devenir mujer es subversivo en tanto que suponga un esfuerzo activo hacia la transformación de los signos, las prácticas sociales y las historias encarnadas de la feminidad blanca institucionalizada. Una aproximación deleuziana demanda renunciar a la búsqueda de una identidad modelada conforme al sujeto molar/sedentario para, en cambio, activar múltiples devenires alejados de la identidad. Algunas de esas transiciones ya se están produciendo como demuestra el hecho de que tantos cuerpos estén fallando o dejando de producir códigos programados, de lo cual el uso de Prozac o la propagación de la anorexia y la bulimia son síntomas inapelables. Sin embargo, estas averías no son suficientes para interrumpir el funcionamiento de la máquina (Braidotti, 2005).

Aunque se presenta alguna fragmentación, respecto de lo Mismo, orientada a generar una ploriferación de la diferencia impulsada por la “Mayoría”, el sentido de ésta es precisamente no alterar el poder de lo Mismo, no atraer la ira del patriarca y en esta medida, continuar capturada en la mirada del amo.

Gina: Sin duda tengo súper apoyo en el partido liberal, tengo un súper apoyo del Presidente en todo. El me quiere mucho. Esto hace que pueda conciliar con varios grupos políticos.

Son mujeres profundamente insertas en una estructura patriarcal generizada y racializada que se alimentan (para su éxito) del otro estructuralmente excluido. Aunque actúan desde la impostura de una subjetividad insurrecta, lo que realmente transmiten a partir de su “política visual” (Braidotti, 2004) es un cuerpo como “superficie de representación”; un espejo que refleja el imaginario patriarcal. En este sentido, aunque en la experiencia de Gloria y Gina se trasluce una subversión en el “femenino” convencional, no se puede decir que sea la misma diferencia la que está representada en ambas; son líneas paralelas pero disonantes. En Gina hay una línea molar que pasa de lo Mayoritario (Mismo) y encuentra su única posibilidad en lo Minoritario (Otro). Gloria al no originar su práctica en lo Mismo, puede trazar líneas de fuga respecto de la dicotomía Mismo/Otro, encarnando la potencia de lo monstruoso, o sea, aquello que surge de los márgenes, del inconsciente creador, y que se asimila a lo teratológico. Encarna entonces el devenir nómada que se juega más allá de las identidades y las individualidades, marcando rupturas edípicas, actuando desde los márgenes y promoviendo un figurado “no pasaran” respecto del imperio falogocéntrico.

Gloria: Cuando yo llegé a Bogotá para mí fue muy penoso; nunca, con mayúscula, logré una interlocución ni con las feministas, ni con las de la defensa de los derechos humanos, ni con las trabajadoras por la paz, porque me veían como mujer provinciana; yo tenía que ser una feminista académica, matriculada con alguna teórica francesa, o una teórica italiana o una teórica española. Mi pasado como pasaporte para el reconocimiento en Bogotá, era insuficiente. En estos últimos cinco años he tenido una fortuna impresionante; me encontré con un grupo de mujeres abogadas feministas,

feministas de izquierda, con hondos compromisos en la defensa de mujeres detenidas políticas, en el compromiso de la defensa de las mujeres, quienes desde su condición de marginalidad me fueron ayudando a reconocer lo que en estos 10 años últimos ha significado en mi vida el encuentro con la causa y la lucha de las mujeres, o sea, yo voy al encuentro de un feminismo que es una actitud y una corriente política, transformadora, porque tiene que partir de la manera como uno se relaciona.

Lo que yo entiendo por feminismo es una actitud y una corriente política, transformadora, porque tiene que partir de la misma manera como uno se relaciona. O sea, para mí el feminismo se hace evidente en mi cuerpo que no quiero que lo violenten, que no quiero que lo maltraten. No tengo porqué quedarme silenciada ante el desamor, tengo que vivir en autonomía. No puedo ser neutral en este país. Yo decidí ser feminista como un compromiso en acción, o sea, yo he hecho una opción de vida, una opción de política. Para mí la política no son solamente las elecciones, sino que yo podría decirlo hoy, he sido una mujer esencialmente política. En los últimos 13 años he tenido cambios muy complejos en mi vida; yo no tengo porqué ser un discurso afuera que no cumplo adentro, o sea, yo no puedo estar contra la violencia doméstica, mientras yo la vivo o la violencia de la droga, o la violencia del trago. Estos últimos 13 años de mi vida han sido un proceso de meditación interna y cambios que yo entrego en la vida política. Me he dado autoridad, autoridad de mujer, autoridad femenina y creo que no me la han dado ni el Polo, donde no me reconocen como mujer política. Yo sola me he nombrado, me he propuesto, me he dado un lugar, aunque esto haya sido muy complicado.

Las “guerras” que narran estas dos mujeres tiene sentidos distintos: en Gloria hay una proyección colectiva, un sentido subjetivo que pasa por la conciencia de su propia marginalidad y de la potencia que emerge de ella; no está en su interés coincidir totalmente con la mirada paralizante del Mismo o el Otro Mayoritario. Sus guerras producen conexiones híbridas y transversales que generan flujos de transformaciones, sin destinos finales. Son guerras que surgen del deseo y los afectos⁴³, dirigidas hacia el exterior y hacia delante, enclavadas en la capacidad subjetiva para experimentar encuentro e interrelaciones. En el caso de Gina, son guerras personales, guerras del yo que no se orientan hacia la desterritorialización identitaria y la creación de nuevos territorios.

⁴³ Los afectos se entienden como la capacidad de un sujeto para entrar en relación y ser afectado por la experiencia del otro y además es el potencial del cuerpo para expresar su intensidad de deseo.

Gina: Tuve una profesora muy metida en el género. Ella es de Harvard. Yo no me metí en el tema y ella tampoco me inducía, hasta que un día comenzamos a hablar del tema y me dieron como ganas de meterme y me fui dando cuenta de que yo era una súper privilegiada, una súper privilegiada, en una sociedad como la colombiana. Como que a través de ella comencé a descubrir la inequidad. Yo no siento mucho la exclusión porque mi forma de ser es súper guerrera, súper batalladora; como que siempre estoy acostumbrada a guerrear, a dar la pelea, a decir lo que creo siempre. Claro que aquí en el Senado, es súper difícil; ahorita el debate para el proyecto de la dosis personal, fue a muerte o sea fue guerra, es difícil digamos que tu aquí; este es un medio donde tu nunca puedes dejar mostrar nada de debilidad. El ministro de agricultura, en uno de los últimos debates, relacionó femenino con ser débil, no, aquí es difícil, pero me salva mi forma de ser que siempre ha sido la de guerrear. A mi trata de excluirme, pero no me dejo.

Este deseo hostil, que comienza a configurarse tempranamente, surge (Burin, 1999) articulado a la diferenciación del sí mismo y el reconocimiento de la alteridad. La condición es la existencia de un “contexto sostenedor” encarnado en un otro independiente poseedor de una subjetividad independiente; permite el acceso al goce de la diferenciación y al encuentro jubiloso con el otro. Sin embargo, es importante hacer una diferenciación entre el deseo hostil ligado a la configuración de la alteridad y la hostilidad que se agota en una necesidad del yo. El destino de la hostilidad es la descarga, la cual, dependiendo del acumulado de frustración, puede presentarse como estallidos de ira, resentimiento, envidia, dolor; o puede adquirir la forma de un afecto-efecto que retorna siempre como compulsión a la repetición; a pesar de su intensidad no logra cambiar nada. Por el contrario, el deseo hostil se orienta a la creación, lo cual implica que no es idéntico en su presentación y descarga, sino que siempre está inventando nuevas formas de relación.

Los procesos colectivos y las transformaciones subjetivas necesitan de cierto grado de agresividad que actúa como fuerza dinámica del deseo nómada y permite la separación de la mujer del régimen falocrático que le “roba” el cuerpo y la encasilla en una negación binaria edipizante. En la base de la política afirmativa de las mujeres están los afectos que fluyen en los espacios intersubjetivos y que le

dan la potencia al trabajo político encargado de reconfigurar el tejido material de la sociedad en sintonía con subjetividades feministas nómadas.

Patricia: En mi trabajo político, sobre todo aquel que busca reivindicar a la mujer y en general a las minorías, he necesitado una gran dosis de ira; pero mira que la siento como una ira sana, echada para adelante; una rabia que me impulsa a actuar, a preocuparme por aquellas colectividades menos protegidas por el Estado y la sociedad. Pienso que esto ha transformado mi vida. Esta reiteración sobre algo que debe ser mostrado, revelado, aunque en algunos casos me sienta un poco excluida por mis propios compañeros de partido, hombre y mujeres, que consideran que este es un tema sin importancia, que cae en el nivel de lo intrascendente, de lo anecdótico, del cliché. Es en ese espacio donde siento que la pasión y la ira son necesarias para poner un límite, para no contemporizar con aquellas personas que llevan las luchas feministas al plano de lo trivial y ligero.

Esta necesidad de límites surgida desde lo afectivo, a la cual se refiere Patricia, es un primer paso en la territorialización de las diferencias positivas y la contravención del significante fálico. Es un pensamiento y una práctica política que articula lo simbólico, lo sociomaterial, lo psíquico, en la gestión del nuevo imaginario social de mujer. La actividad de pensar, en el estilo deleuziano, está imbricado en estructuras emocionales impulsadas por la memoria y fundadas en la imaginación, de tal manera que la crítica política tendrá mucho que ganar si reconoce la multiplicidad de factores extrateóricos que la constituyen y que son precisamente los que le dan la opción de desestabilizar la imagen soberana y falocrática de la Política.

Dentro de lo que se ha llamado la política de la parodia, son muchos los grupos feministas que han realizado un giro lingüístico en su forma de producir representaciones afirmativas de las mujeres: la fuerza irónica, la violencia y la agudeza, son algunas de las características políticas de las “chicas del disturbio” (Riot Girls) o de las “Chicas Guerrilleras” (Guerrilla Girls) quienes presentan un imaginario alternativo a la pasividad y la delicadeza femeninas. Ellas quieren comunicar desde la música y desde performances diversas que hay una “guerra”, que la mujer no es pacifista, que puede presentar una resistencia activa

y que además está postura no esta vinculada al resentimiento y la amargura, sino que está atravesada por la risa y la diversión. Este estilo configura una respuesta a la descalificación del entorno social y un camino hacia el establecimiento de lazos colectivos a partir de acciones ritualizadas.

La seducción que cuenta con un rostro femenino, tiene también un lugar en la política; se diferencia de la resistencia al poder como *potestas* (constreñimiento, coerción, negación), en tanto que hace jugar elementos subversivos, ligados a lo creativo, lo enigmático, lo opaco, lo indescifrable, elementos que la convierten en una táctica sumamente eficaz en el ejercicio político, en tanto que el sujeto que la sostiene, va generando un desmantelamiento sutil de estructuras de dominación, mediante microcambios cuidadosos y pacientes. Esto refleja las múltiples caras que posee el proceso de devenir minoritario/mujer, en el cual no hay un único camino, como creen las feministas colombianas que esperan de una vez por todas revolucionar el campo social a través de un único centro de resistencia. Por el contrario, el proceso es largo y reeducativo; está estructurado en la repetición que apunta a remover la estaticidad de la memoria asentada, activándola y deconstruyendo las programaciones patriarcales, en una gestión que nunca termina.

Esta forma de generar transformaciones es muy clara en mujeres que han logrado espacios de poder en estructuras patriarcales colombianas, como son el espacio del clero, la política y el periodismo:

Maria Isabel: Yo entré a la política de casualidad. Cuando estaba en la Universidad, alguien dijo en la cafetería que Álvaro Gómez estaba elaborando un periódico: ¿Quién quiere trabajar allí? Como yo era de familia conservadora, entonces alcé la mano. Fui a una entrevista al Siglo y me contrataron. Me faltaban dos años para salir de la universidad. Ahí empiezo yo a escribir cosas, lo que a mí me gustaba escribir, me gustaba eso y podía hacerlo. Me empecé a meter y a meter y cuando nos graduamos ya estaba muy adentro en el mundo del periodismo. Después estuve en el cine, en *Semana*, en 24 horas con Caracol. Era una mujer muy fuerte, desde las

cinco de la mañana hacía radio. Dure cinco años y renuncié y resulté en QAP y después me volví a Semana, y ahora estoy haciendo lo que a mí me gusta que es escribir y hacer entrevistas. Durante todo este tiempo, donde creo haberme destacado, nunca, nunca me he sentido discriminada por ser mujer. Mi discriminación ha sido más a nivel familiar; profesional nunca. Jamás he sentido que me hayan discriminado por ser mujer, que me hayan dejado de dar un puesto o que me lo hayan dado por ser mujer. Sin embargo, a nivel familiar sí me ha pesado mucho la cosa de ser mujer, desde que me casé porque he sentido que la carga de gran parte de tener una familia sí se la dan a la mujer en muchos sentidos.

María Ángela: El espacio en que yo me muevo que es obviamente manejado por curas, hay un respeto muy grande, una relevancia fuerte de la mujer sin hacer mucha bulla. Igual nosotras podemos desempeñarnos en las mismas funciones académicas y directivas de cualquier cura y eso se percibe claramente; el que llegue a atropellar eso tiene problemas. Ahora, estamos hablando de Jesuitas, y ellos en eso son muy frescos, sin hacer mucha escándalo. No hay discriminación. Sin embargo, si uno se va allá a la parte eclesiástica jerárquica o sea a la cosa más diocesana, allí hay una marginación femenina fuerte. Los jesuitas son súper frescos y trazan unas relaciones muy horizontales, pero la jerarquía en la iglesia si es todavía muy machista; con este papa creo que eso se reaviva o sea la iglesia en general es una iglesia machista. Yo no pertenezco al grupo de género de la facultad; no me interesa por qué, yo creo que la equidad de género no hay que pelearla desde un gran movimiento social. Desde las circunstancias de cada uno se van encontrando espacios y la mujer lo va logrando sin mayores violencias y sin mayores cosas, entonces por eso no me intereso.

Desde el grupo de proyección social, una mujer (que soy yo) he movido muchas cosas. A mi edad, y además todos en la universidad piensan que soy una vieja ricachona, viajo a zonas de conflicto, en bus, en lo que sea, cuestiono prácticas masculinas, modelos de injusticia, muchos de ellos en relación con la vida de mujeres que viven circunstancias de alto riesgo social. Mis vacaciones las paso en San Pablo que tu sabes que es una zona de alto conflicto en Colombia, entonces yo creo que eso ha producido un efecto. Sin ser la vieja cansona feminista, creo estar moviendo cosas que a nivel teológico son muy importantes. La teología afirma que lo importante no es el discurso, pues este tiene que ir testimoniado con la vida. Yo soy testimonio digamos del evangelio, porque no es mucho discurso, pero sí hay mucha acción.

Estas son mujeres que son feministas, sin denominarse de esta manera, e incluso manteniendo una postura contraria a los brotes de feminismo colombiano.

María Isabel: Feminista para mí es una mujer que no pide cuotas para su género, que nunca se acompleja de ser mujer para ir a pedir un puesto, que

está consciente de que indudablemente el hecho de ser mamá, nos da una desventaja que hay que volver ventaja; los niños son de mamá, no son del papá, entonces y hay que volverlo ventaja y no desventaja. Una mujer que sepa aprovechar su feminismo para seducir, no para comerse a los hombres. Es darle un espacio político a la seducción normal, eso es para mí el feminismo. Sí el feminismo se acepta así, yo me declaro feminista.

Maria Isabel: Le atribuyo a que no me han discriminado en la política y el periodismo a mi personalidad; yo nunca he sido insegura, si he sido tímida pero insegura no. Yo llevo las cosas hasta donde me toca llegar, con la seguridad de que puedo cumplir con mis metas, pero inseguridad no. Yo pienso que cuando una mujer se siente inferior, es discriminada; tengo esa sensación. Yo pienso que si una mujer llega a un trabajo y vale la pena, se posiciona. Francamente es como yo lo he sentido, de pronto soy un mal ejemplo Claudia. Soy un pésimo ejemplo, porque yo nunca en mi vida me he sentido discriminada; yo llegaba y decía: yo soy esto y hago esto, nunca me negaron un trabajo, ni siquiera en la política que supuestamente es muy machista, yo llegué e incursioné y me fue divinamente.

Gloria: Para las feministas de Bogotá, el hecho de que enfrentara los militares y los nombrara me convertía en patriarcal. Mi manera de hablar, de enfrentar. Otras mujeres me agradecían el haberles acompañado, el haber contribuido a la transformación de sus subjetividades. Por ejemplo, cuando una mujer supo que podíamos ir a desenterrar al marido, fue rompiendo el miedo a la violencia, el miedo a la violencia política. No nos tocaba quedarnos calladas esperando que mataran y secuestraran. Yo creo que mi vida ha sido también una vida en ascenso, después de la experiencia de Apartadó. La vida me puso la destrucción al frente y el coraje para ayudar las mujeres. Había credibilidad y admiración, no solamente por ser alcaldesa, sino porque ellas me habían visto también otros símbolos, el símbolo de no estar armada, el símbolo de hablar a través de la radio. Enfrentar los militares, y decirles: por favor a esta oficina no vas a entrar con armas, aquí no entras con armas, porque yo soy autoridad civil, tu eres autoridad militar, en este momento tu me las vas a entregar. Yo les hice ver a las mujeres, sin grandes discursos, que era posible sacar al marido de las fosas, empezar a hablar de lo que estaba pasando, ir a la Cruz Roja internacional y colocar en otro lugar lo que estaba pasando. Denunciar, ya que no teníamos por qué permitir que violaran a las niñas o que nos desplazaran de la tierra. Entonces, yo creo que las mujeres fueron teniendo una palabra propia en el tema de la violencia política, o sea, estaban sintiendo que para ellas ese momento que era tan cruel, por el desplazamiento, las desapariciones, servía para tomar conciencia en el tema de los derechos de las mujeres. Ellas comienzan a argumentar; se da una alfabetización sobre el feminismo, a partir de experiencias vividas.

El feminismo más que una gran hermandad de mujeres que actualizan un esquema de lucha de sexos, es un lugar político de experimentación que aparece

en cualquier espacio donde la mujer exprese su subjetividad autónomamente. La mujer feminista, “incluso con cualquier otro nombre” (Braidotti, 2004, p. 83), no tiene solo un compromiso deliberado con un conjunto de valores o de creencias políticas, sino también (actúa) en función de las pasiones éticas y del deseo que las sustenta”. Esto muestra que incluso se puede tener una sospecha sobre aquellas mujeres “feministas” rígidamente apegadas a creencias políticas que no comprometen su corporalidad y su experiencia vivida. Como dice Braidotti “Deseo, pues, que el feminismo se despoje de su modalidad dogmática y entristecida y redescubra la alegría de un movimiento que apunta a cambiar la forma de vida” (2004, p.84). Más que avanzar hacia un pensamiento feminista puro y políticamente correcto, habría que plantear un pensamiento feminista “sucio”, híbrido, jubiloso, intenso e idiosincrásico.

4.3 DISCUSIÓN FINAL

4.3.1 Zigzagueando a través del deseo de las mujeres: la potencia de lo monstruoso. Una hipótesis que es central en este trabajo, tiene que ver con la siguiente afirmación: las subjetividades encarnadas e históricamente localizadas, determinan los mapas políticos y las opciones teóricas que diseña cada mujer y cada hombre. Esto tiene que ver con algo que se reitera a través de todo el marco conceptual de esta investigación, referido al deseo como motor del cambio político y no la voluntad o la conciencia; además reafirma el planteamiento, sobre el devenir mujer (o metamorfosis de mujer) ligado necesariamente al reconocimiento de una diferencia sexual disimétrica que circula en la cultura y que se convierte no simplemente en motivo de queja o de confirmación de la exclusión, sino en fundamento de un proyecto político y teórico.

Irigaray (1982), en referencia a la subjetividad de la mujer, dice que ésta debe aprender a decir *yo* antes de llegar al uso social del *nosotras*. La administración del mundo, o el ejercicio de la política, deben pasar por una definición de las

trayectorias subjetivas de cada mujer, ligadas al orden social y cultural. En este sentido, la política feminista de la diferencia sexual, tiene un punto de especificidad y es la lucha por la subjetividad, como agenciamiento o recuperación del deseo, como deseo de hablar, de pensar, de representar, convirtiéndose éste en el principio fortalecedor de la acción política, en tanto que desear implica una postura política afirmativa que potencia la capacidad de acción histórica de las mujeres.

Esperanza: Estas experiencias se comenzaron a desplegar, de manera consciente, a la par de mi pregunta por mi identidad como sujeto mujer docente; antes de esta pregunta, cuando me creía sujeto universal, si bien percibía la opresión, esta percepción no tenía la suficiente fuerza para enunciar un proyecto de vida en la búsqueda por la transformación de mis circunstancias personales y menos aún por las posibilidades de formación de la dimensión política de los sujetos escolares, cuya orientación me es obligada; este proceso, surgido en mi vida laboral, que considero un espacio público, me ha posibilitado mirarme en las múltiples limitaciones que me son constitutivas, visibles en los ámbitos de lo privado y en los diversos roles que allí se juegan.

Mi formación académica avanzada ha sido una vía para pensar sobre mi diferencia sexual. Mi indagación se inicia en mi relación con la autoridad académica, con mi consecuente asombro de poderme enunciar, luego de rupturas necesarias, como feminista postestructuralista. No obstante, esta asunción me lleva a valorar el modo instrumental en que actúan los discursos de género o feministas en el campo educativo y de allí a repensar un proyecto político educativo, tarea en la que me encuentro.

En este proceso he podido visibilizar, luego de indagarlas, rupturas que he efectuado con el discurso de las religiones, particularmente de la religión católica. Esta ruptura me ha permitido superar múltiples contradicciones que limitaban ostensiblemente mi devenir en tanto sujeto mujer. De igual manera, he podido argumentar en mis relaciones sociales, la asunción que he efectuado de una postura ética, muy cercana a lo que pudiera enunciarse como una experiencia religiosa, que sustenta mi actuar.

Defiendo, igualmente, una relación con la trascendencia que no sólo vivo de manera muy privada, sino que hago visible, en su dimensión pública, en mis prácticas religiosas esporádicas, en tanto miembro de una cultura que mantiene y actualiza ritos y símbolos societales.

El agenciamiento definido como goce desde una posición de poder simbólico, convierte a la subjetividad en asunto político; las luchas sociales de la mujer, desde su subjetividad, se constituyen en el lugar desde el cual se despliega el devenir mujer y se deconstruye el imaginario que la confinó al lugar de lo Otro, irrepresentado, despojándola de una postura de subjetividad desde la cual pueda nombrarse a sí misma y posicionarse en la dimensión de lo colectivo y lo político. Devenir mujer no implica un desarrollo por fases que responde a un modelo específico de ser mujer; es fundamentalmente hacerse responsable de su existencia como sujeto, configurarse históricamente como interlocutora válida, hacer ejercicio de la reflexión y la deliberación y transformar sus circunstancias.

María Isabel: Cuando llegué a la universidad me hicieron una entrevista y me dijeron que si no pensaba que le estaba quitando el cupo a un hombre. Yo odio el feminismo, pero a mi eso me voló la piedra. En la universidad fui muy buena estudiante, me iba muy bien en los exámenes, en todo. Era un proyecto que traía. Desde el colegio yo le decía a todas mis amigas que iba a ser muy importante en la vida, yo no sé si presidente... siempre les decía yo voy a ser muy importante porque tengo muchas ganas de vivir, de pensar. Desde el colegio yo pensaba que era superior, que iba a ser superior, superior no sé a qué, que iba a ser importante. Líder en la política, en alguna cosa. Siempre tuve esa idea en la cabeza, y entonces en la universidad me volqué a estudiar. Sin embargo, nunca nos faltó la diversión, nos divertíamos montones, íbamos a ver películas, a hacer pendejadas, a emborracharnos.

En el colegio escribía cuentos, me querían mucho porque yo era muy fantasiosa y me inventaba cosas. Mis amigas recuerdan que en esa época les decía que iba a ser una persona muy importante, no a nivel de género, como mujer, yo no pensaba eso.

Ahora, es importante incluir esta discusión sobre las subjetividades agenciadas de mujeres, porque es precisamente esta circunstancia la que le da la especificidad a este trabajo que desde un principio plantea el distanciamiento sobre la hermandad de las mujeres y sobre la creencia en un devenir mujer (minoritario) que surge en el vacío, únicamente ligado a lo identitario. La concepción de minoría deleuziana, recogida en este análisis, no tiene que ver con la idea romántica que le asigna a todo lo minoritario (negros, mujeres, homosexuales, etc) un componente

trasgresor y transformador. La vivencia de la exclusión por sí misma, no garantiza la existencia de un devenir minoría, como se cree en algunos círculos teóricos actuales. El devenir minoría, como se plasma en las historia de las mujeres aquí recogidas, es una lucha con la propia identidad atribuida, acontecimiento que tiene sus propias particularidades afectivas diferenciadas del devenir molar o mayoritario de otras mujeres.

Rosi Braidotti: No consiste en un mero giro voluntarista de las identificaciones y nada podría estar más lejos de un proceso de autoidentificación conducido por la voluntad. Más exactamente, yo lo describiría como un proceso de retirar la corteza, estrato tras estrato, eliminando las capas de significación que han sido tatuadas en la superficie de nuestro cuerpo y, aún más importante, en sus recovecos psíquicos y en los pliegues interiorizados de la sacrosanta propia "experiencia". Al igual que una serpiente que muda su vieja piel, hay que acordarse de olvidarla (Braidotti, 2005, p.210).

El devenir subjetivo de las mujeres, anclado en el deseo y la desterritorialización de identidades coaguladas, está produciendo nuevas *figuraciones* de mujer interconectadas en el imaginario social contemporáneo. Sin embargo, en este imaginario se hacen circular transformaciones alternativas de mujer, no solo en un sentido potenciador, sino también en un sentido restrictivo que sigue avanzando, en forma más sutil, en la asimetría de la diferencia sexual. Es en este panorama donde surge el imaginario de lo "monstruoso" que le da la identidad a estas conclusiones finales, en tanto que lo otro, en este caso el deseo-poder actualizado por las mujeres, se configura como aquello que desestabiliza lo instituido y por esta razón es representado como lo abyecto, lo impensable o lo monstruoso, insertándose de esta manera, en la psique inconsciente de las personas y provocando dislocaciones propias de cada cultura en su relación con estas mujeres que se atreven a desear desde los pliegues de su interioridad.

Antes de continuar en este discurso conclusivo, sobre el cultivo de lo monstruoso (o el devenir mujer/insecto deleuziano), como vía a la transformación

(potenciadora) de las mujeres, es importante mostrar que en los imaginarios contemporáneos circulan otro tipo de figuras transformadoras (restrictivas) que no eliminan la inequidad en la diferencia sexual, sino que la llevan a un nuevo comienzo. En este sentido, es importante dejar claro que la simple circulación de figuras que encarnan lo diferente o lo transformador en la cultura, no se constituye en discurso liberador; ya que estas figuras puede ser bifrontes; una cara restrictiva y otra potenciadora.

Habla de figuración porque son precisamente estos iconos los que dan cuenta de las transformaciones a las identidades de las mujeres (que no son necesariamente siempre potenciadoras), constituyéndose en punto de partida para nuevas reflexiones de orden político, epistemológico y estético. Las figuraciones de mujer articuladas al devenir mayoritario, se orientan a reafirmar cada vez más la inequidad y la vinculación de la mujer a la naturaleza.

María Isabel: Bueno hay un tipo de mujer, muy asequible carnalmente, de la cual me diferencio. A muchos hombres esta mujer les parece atractiva. Yo pienso que es una forma derrotista de ser mujer, simplemente es una oportunista. Puede ser “chusca”, pero a mi me parece aterradora, sin ningún valor, siempre en la búsqueda de un hombre que encaje en sus intereses, generalmente de orden muy económico. Es como sí embobara a algunos hombres. Puede ser flaquita y chusquísima, pero aparte de esta corporalidad, desconfío mucho de su parte intelectual.

Son mujeres totalmente mantenidas, son geishas en busca de su príncipe azul. Las otras, las fuertes, nunca nos dejamos sostener, ayudamos en la casa, compartimos gastos. Pero cuando los hombres perciben mucho poder económico en su mujer, se sienten como acomplejados y entonces nosotras tratamos de apocarnos, de nos ser importantes, de no opinar, pero generalmente no lo logramos y al fin aparece una geisha en sus vidas.

El sueño deleuziano de un sujeto dessexualizado y desgenerizado que se expresa en un fluir de devenires y deseos múltiples, es cada vez más lejano; el imaginario social posmoderno, a pesar del avance tecnológico (o gracias a él) produce cada vez mayores distancias entre los sexos, apareciendo la mujer nuevamente como la gran perdedora. Amparado en las tecnologías potenciadoras del yo, surge un

cuerpo femenino –como construcción tecnocultural- que se constituye como el lugar natural de la procreación, ligando su destino a los hijos. Los avances de la alta tecnología, no se han materializado en conquistas de la imaginación humana y en creación de nuevas imágenes y representaciones de mujer; por el contrario, es preocupante la persistencia en los mismos estereotipos sexuales que conforman una identidad social de mujer fragmentada y disonante, expresada como carne sexualizada/madre/éxito/poder/rostro-blanco.

Patricia: Cuando me preguntas por el nuevo imaginario de mujer, me vienen a la mente una serie de divas de nuestra televisión local que están creando un imaginario de maternidad y belleza. Ellas copian modelos de Hollywood, pero igual tiene un efecto en las niñas colombianas. Vemos a la reina de belleza, la modelo, la presentadora de farándula, fotografiada mostrando un embarazo avanzado y un cuerpo perfecto. Ya no se trata de jugar a la parejita, como se hacía en otra época, sino a la mujer que se realiza en su hijo, aún sin tener pareja. Deber ser una triunfadora e idealmente tener dinero. Esto puede ser muy serio en un país donde el embarazo adolescente es un problema social sin resolver. Aquí no necesitamos exaltar la maternidad, necesitamos controlarla. Debemos combatir esa idea de mujer que dejó la cultura del narcotráfico que es solo carne, tetas, nalgas; la trepadora social que hace lo que sea con tal de conseguir el pasaporte al triunfo.

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

En esta dirección se asiste actualmente a una proliferación de discursos sobre la maternidad, que se diferencia de la forma tradicional, en que no es una demanda que no proviene del varón o del patrilineaje, sino de sí misma como condición a su fuerza subjetiva. La maquinaria mediática se encarga de inducir este deseo en las mujeres construyendo una representación de mujer ligada a la Madre, a los sentimientos amorosos y al retorno a casa. En el ámbito privado de la mujer divorciada o casada aparecen cada vez más, los problemas con los hijos y las culpas para aquellas que no logran una buena maternidad o un buen manejo del hogar.

María Isabel: Yo organicé a mi familia como quise; yo quise que mi marido hiciera lo que está haciendo en este momento, que los niños hicieran lo que están haciendo. Si fracasó la familia es culpa mía, pero después de la separación he sentido una carga muy tenaz, he sentido que la mujer realmente tiene una carga que asume con voluntad, con amor y con gusto, pero que no es justo lo que asumimos.

Antes de la separación yo puse un tono en mi familia; de lo que yo quería que fuera Juan y de lo que fueran mis hijos. Todo se cumplió y teníamos una muy buena familia unida y ya. Después de separarnos he sentido la cara oscura de la feminidad, porque realmente las mujeres sí nos quedamos con los hijos. Si no hay bienes y si la mujer no ha construido un patrimonio se sobó. Esto pasa en todos los niveles sociales. Aunque en mi caso tengo bienes afortunadamente, sí me he sentido muy sola, muy abandonada en la parte de los hijos; es la primera vez que he sentido la discriminación de género en toda mi vida.

María Ángela: Cuando nace Daniel yo estoy en medio de muchos problemas familiares y de alguna manera siento que no he sido lo suficientemente buena madre y esposa. Imagínate, hasta dónde llegaban las palabras de mi papá, las culpas, lo que él me decía sobre la duración de un matrimonio y yo pensaba que éste ya era el segundo. Edgar estaba cada vez más tocado psicológicamente y ahí, en medio de todos estos problemas familiares, de las presiones de pareja, la convivencia con mi familia política, viene una parte muy importante de mi vida, que yo creo que es donde se marca un antes y un después. A Pipe, mi hijo mayor de unos dos años, le dio neumonía y casi se muere. Yo lo entendí como un castigo de Dios por haberme distanciado de la iglesia. No puedo decir que no era una persona de fe, porque siempre fui una persona de fe, pero nada que ver con iglesias, es más, me caían gordas las monjas, los curas. Y ahí me acuerdo una noche en la clínica, yo empecé a replantear eso, y yo decía: “se me va a morir este chino, Dios me esta pasando aquí una cuentita de cobro”. Entonces empecé

a hacer un pacto con Dios y dije: “hombre yo vuelvo a misa, pero que este chino no se muera”.

Mientras la mujer carga con la culpa y el desgaste emocional, el hombre puede pactar espacios de poder al interior del grupo de familia y externamente.

María Isabel: Cuando me separé yo sentí un espíritu de género con todas las mujeres, cuando los maridos las dejan; las dejan y las dejan jodidas y las señoras se deben encargar finalmente de los niños, porque los niños son de nosotras, no son de los maridos. Esa es la verdad de la vida, puede que uno viva con el marido y todo... pero la mamá es la mamá; esto no es un lugar común, es la verdad, y las mujeres terminamos haciéndonos cargo de los niños, mientras ellos se llevan la geisha a la China de luna de miel y uno tiene que encargarse de la crianza y no contarle a nadie. Solo en este momento me he sentido con espíritu de género.

Es una posición diferente a la que impulsa Florance Thomas. Ella no me parece divertida; a mi no me gusta lo que ella opina, esa defensa de las mujeres a ultranza, que las viejas se desnuden para los calendarios, a mí sí no me parece. Eso es una cuestión de estética; me parece interesante que ella tenga su columna de opinión y la respeto pero no es la mía.

En todas las entrevistas realizadas quedó claro que estas mujeres nunca han vivido la exclusión en los espacios públicos, pero sí persisten posiciones de poder de los hombres en los espacios de familia y en las relaciones cotidianas; además, son los hombres quienes reciben la atención de las mujeres, una vez que éstas asumen su rol de cuidadoras.

Jónasdóttir (1993) se refiere a estas relaciones de familia como “práctica del amor”, la cual conforma un sistema sexual específico para cada unidad de familia que es independiente de las condiciones sociales y económicas de la pareja. No coincide siempre el poder que se mantiene en los espacios públicos, con el poder desplegado en el sistema de familia.

María Ángela: Cuando me casé con Alfonso, mi primer marido, saliendo en el avión de luna de miel, me llevaba una lista de reglas. Una lista escrita de normas, donde me decía que tenía que renunciar a mis amigas solteras, porque una mujer casada no puede tener amigas solteras. Tenía que cambiar la forma de vestirme. Yo andaba muy a la época del jeans, obvio era

la época de los hippies, entonces no, tenía que ponerme sastres, me parecía terrible. Imagínate si hoy en día me parece terrible ponerme un sastre. Tenía que estar en la casa, a él le gustaba llegar y encontrar un cafecito. El tuvo una gran transformación desde que nos casamos; era como loco: mantenía la lista pegada en la cocina. Yo empecé a seguir el patrón de mi mamá: me iba a cine, todos los días, entonces compraba los huevos, la leche y corría para estar en la casa. Yo era muy joven (tenía 17 o 18 años) y mantenía mucho miedo. El tipo resultó estar corrido, empezó a tener unas reacciones muy extrañas, de pronto no me habla durante 15 días, pero si llegaba una visita cambiaba de comportamiento inmediatamente, todo estaba bien. Si se tomaba unos tragos era un absoluto monstruo, agresivo. Era un tipazo dentro de la familia y en la sociedad del Valle se le consideraba un caballero total. Cuando nació Catalina yo no quería volver y mi papá no entendía, hasta que una prima de él le contó, y ahí ya me separé.

María Ángela: Mi segundo marido, Edgar, también venía de una familia machista. Nos casamos y ahí empezaron también los cambios; no eran tan traumáticos como los de Alfonso, eran más sutiles. El tenía una dependencia muy tenaz de su familia, de tal manera que yo me convertí en una adición a su familia. Ya para esa época yo era un poco más alzada. Sin embargo tampoco logré desde un principio establecer mis condiciones. Pacté muchas cosas desfavorables para mí con Edgar. Cuando nació Pipe, yo acepté muchas cosas: todas las vacaciones, los fines de semana, con la familia de Edgar. Todo lo que decían allá, todo eso se cumplía. Yo trabajaba muy duro, pero no ganaba tanto como Edgar. Mantenía el esquema de una buena ama de casa, una buena mamá, cuidaba los chinos. Económicamente a él le iba perfecto y había una manipulación muy fuerte con eso; esa era el arma mayor.

La pregunta por la razón que lleva a las mujeres a engancharse en un juego de cuidadoras de su marido y sus hijos, está precisamente en las relaciones tempranas de ellas, marcadas por un cierto abandono parental que las lleva a restaurar este vacío a través del cuidado de otros que jamás lograrán retribuir la carga de afecto que ellas proveen. Cuando la mujer es socializada al interior de un entramado simbólico constituido desde el significante fálico, es despojada de cierto grado de poder constitutivo de sus prácticas subjetivantes, desplazando esta carencia hacia la fusión: mujeres contenedoras, amorosas, volcadas hacia su familia, sus hijos.

Es claro que en Colombia todavía existen fragmentos de esta cultura fundamentada en la inequidad de los géneros y el destino maternal de las mujeres, situación que lleva a las niñas a resolver el problema de la subjetivación y la diferenciación, en la escisión: represión y depreciación de lo materno-femenino, identificación con lo paterno-masculino como fuente de deseo poder, entendiendo que aquí no se juegan solamente elementos de orden familiar, sino, además, significaciones sociales imaginarias. La vida de cada mujer actualiza la lucha con la madre ancestral y con un destino que se le impone como representación de lo maternal y como mujer sobresexualizada.

María Ángela: Vengo de una familia patriarcal, me refiero a machista, o sea el hombre era el que mandaba y tenía prioridad, en algún momento si mi mamá salía, yo tenía que servirle el almuerzo a mis hermanos, nunca ellos a mí, y en la relación de papá y mamá eran muy marcados los esquematismos de género. Mi mamá tenía un rol de señora de la casa que obedecía; tenía muchas reglas que cumplir. Mi papá no tenía ninguna regla, obviamente era el que sostenía la casa, el que decía a dónde íbamos de vacaciones. Me levanté en un ambiente así y me parecía normal; por otro lado la familia eran 7 hermanos hombres, no había mujeres. Entonces todo se movía en ese espacio donde la mujer tenía unos niveles más bajos que el hombre; yo no lo resentí pues no conocía otra cosa tampoco, era muy marcada, mi mamá nunca pudo trabajar, quiso trabajar y no, eso no era posible.

Yo fui hecha para casarme, tener hijos, ser buena esposa, y aprender a cocinar obviamente y si acaso estudiar una cosa bonita, en un lugar donde solo estudiaran mujeres, no en una Universidad.

Yo estudiaba con monjas, pues obvio María Auxiliadora; las salesianas han sido de lo más goda. Ahí también se mete el fenómeno religioso, con el pecado. También vengo de una familia muy creyente, ortodoxa. Yo nunca me sentía ahogada, asfixiada; para mí era muy normal que mis hermanos rumbearan solos y yo no. Ya con el tiempo, cuando uno tiene los 15 años, pues ya está harto de andar con los hermanos y que lo persigan y por eso creo que no en un acto no consciente, sino un poco inconsciente, a los 17 años me casé, porque ya me empecé a sentir invadida en mi espacio afectivo.

María Isabel: Mi mamá dictaba la norma de género claro; la niña se tenía que vestir lindo, yo me acuerdo que cuando yo tenía una fiesta, ella iba y me compraba un vestido lo más anticuado del mundo y me ponía una diadema de margaritas en la cabeza. Todas mis amigas bailaban muy a la moda y yo

con una diadema con margaritas en la cabeza. Nunca me entendía, ella vivía en otro país, quería que Patricia y yo fuéramos princesas.

Esta situación de orden simbólico y psíquico, presenta complicaciones para las niñas en su camino a la subjetivación, puesto que al estar inscritas en una red de significaciones imaginarias sociales ligadas a la inequidad de los géneros, no sienten el reconocimiento y la protección del signo fálico, presentando formas de subjetivación que transitan entre:

- Renunciar al deseo hostil diferenciador, el cual es reemplazado por la hostilidad o la identificación frustrada con el representante del deseo poder. Esta forma de identificación opera como reparación; es una segunda oportunidad que se da la mujer para ser reconocida en su deseo y su subjetividad. Esta búsqueda del deseo en otro puede adquirir formas bastante dramáticas, representadas en la autoaniquilación y el masoquismo; la abnegación y el olvido de sí mismas que en ciertas relaciones de familia, se convierten en la tonalidad afectiva imperante.
- Identificarse con el poder y la imagen fálica masculina, realizando una escisión entre la vida personal privada constituida desde la imagen de mujer cuidadora y el comportamiento público político, ligado a un componente masculino de poder. Los ámbitos privados de su vida aparecen atravesados por el no reconocimiento de su deseo, situación que se visibiliza en las relaciones afectivas cercanas.
- Desidentificarse de los esquemas identitarios generizados fundados en el significante fálico, a través de un trabajo personal y colectivo, constituyendo nuevas territorializaciones que avanzan hacia un devenir mujer/minoría.

Es claro que aunque esta investigación mantiene una mirada en la utopía, representada en la última opción, reconoce que en las historias de las mujeres coexisten las tres alternativas. En la mujer empoderada públicamente coexiste otra mujer que sufre desde el vacío de un hombre que la reafirma en su subjetividad, o

la mujer que se resiste a abandonar los esquemas de género y adopta un discurso liberador respecto de esta impostura. O la mujer que incursiona en el mundo de la política y encarna un poder que reproduce formas de dominación y exclusión. Sin embargo, es precisamente en estos devenires, donde **pueden** surgir procesos de desidentificación y creación de nuevas formas de ser mujer y de relacionarse con la alteridad. Son procesos que se inician muy tempranamente, generalmente respaldados por un padre o madre que logra rescatar a la niña de la tiranía fálica:

María Isabel: Mi relación era más cercana con mi papá que con mi mamá, aunque debería haber sido al contrario; pero mi papá era más “cachas” conmigo y yo me hice muy amiga de él, hasta estudié lo mismo que él y todo, él me quería mucho, yo sentía que él me quería mucho; a mí más que a todos mis hermanos. En ese momento como que yo era la mayor y era la que más lo entendía. La que estudió Derecho.
Con mi mamá, no me entendía. Mi mamá era muy dura con los cuatro hermanos y yo como era la mayor me sentía como encargada de sacarlos a todos adelante. No tengo muy buena relación con ella y no la he tenido nunca y ya como que no la tendré, nunca he tenido una buena relación con ella.

En el transcurso de la vida se **pueden** presentar reajustes en las pautas del deseo. Estas renovaciones son movilizadas por acontecimientos revestidos de una gran fuerza afectiva que abren otras posibilidades de vida y flujos sucesivos de devenires, caracterizados por variaciones en el pensamiento, las ideas, la relación con la política y los estados intensivos, proceso que definitivamente determina las múltiples formas de ser mujer y de actuar desde la diferencia sexual.

María Ángela: Creo que las experiencias que empiezan a transformar mi vida, tienen que ver con mi reingreso a la religión católica y mi encuentro con un cura del colegio de la Enseñanza. Cuando lo vi por primera vez me pareció un tipo fascinante para hablar, con una idea de Dios muy distinta a la que yo manejaba. Además me parecía que en su iglesia había comunidad. Cuando se acababa la misa, la gente conversaba con él y era un tipo súper alegre. Un día dije: me voy a confesar a ver eso en que va. Llegue al confesionario y le dije que hacía veinte años, no misa, no nada - yo esperaba el grito, y en lugar de eso me dice: -¿y que más?, pues no, no mas- No, pero qué más pecados?- No, padre no más pecados- Oiga, usted es una santa, yo nunca había confesado una santa- yo dije- ¿este maldito

que?- entonces me dijo - venga dentro de ocho días, no al confesionario, usted me busca y me dice- Yo soy la santa- y yo dije: este cura tan bobo; pero me dijo como tres cosas, que me dejaron toda la semana pensando, y claro llegué a hablar con él y le dije que había pensado mucho, que me rondaban muchas imágenes y me dijo- bueno ¿y encontró más pecados? Y le dije: pues claro- entonces me dijo: No, no me los digas- lo importante es que vayas haciendo conciencia de lo que verdaderamente es el pecado. Eso a mi me dejó asombrada.

Después fue a mi casa, conoció mi familia. A mí me parecía muy raro tener un santo en la casa. Bueno, ahí empezamos una relación más cercana, hablábamos, veíamos películas. Aparte de ser cura era doctor en literatura, y a mi ese rollo siempre me gustó. Algún día le dije que quería estudiar teología y le comenté mis temores sobre las posibles discriminaciones de la mujer en ese contexto tan machista. Este cura con mucha delicadeza me fue metiendo en esa vaina y habló con Edgar para que me dejara ir a la Javeriana. Después de mucha pataleta logramos ese permiso -hágame el favor esto era con permiso, y además le hizo recomendaciones al cura; le dijo: usted es responsable de María Ángela en la Universidad o sea que ella salga de clase para la casa. Ahí se me abre un mundo distinto al de mi trabajo en la empresa de Edgar y la familia.

Más adelante muere el cura, pero yo ya había empezado a lograr espacios míos, en la facultad de teología. Edgar, mi esposo, ya estaba muy mal de su enfermedad depresiva, y al final me bloqueó económicamente, de tal manera que para concluir mis estudios, los curas me dieron una beca y tenía una cátedra que dictaba, aún antes de terminar la carrera. Hubo mucho apoyo de parte de ellos; por esta época también me consiguieron trabajo en un colegio. Los estados de ánimo de Edgar eran cada vez más fuertes y finalmente se suicidó. Yo nunca había sido profesora, eso era lo último que se me hubiera ocurrido hacer; fue como medirme en un espacio que nada que ver conmigo, pero me fue muy bien, estuve dos años allá, después trabajé en otro colegio, y cuando Edgar murió, los curas hicieron una excepción conmigo para dictar clases en la facultad. Después me gradué y he seguido avanzando hasta ahora. Sin embargo, creo que la raíz de mis transformaciones está en el encuentro con ese curita y en el despertar de la fe y la espiritualidad.

Ahora, es importante anotar que estas desterritorializaciones y reterritorializaciones, no se dan en el centro, sino en los márgenes, en la periferia que es el lugar de localización de las subjetividades nómadas. El devenir minoría/nómada/mujer es un espacio de marginalidad dinámica situado más allá del género dicotómico y del edipo, que permite liberar las múltiples posibilidades del deseo entendido como positividad y afirmación. En las mujeres entrevistadas, exceptuando tal vez a Gina, se descubren vivencias de margen, ligadas a su

subjetividad sexual y sus experiencias de poder político que en algunas de ellas han sido fuente de profundos sufrimientos. Se marca entonces un devenir minoría muy consciente de su posicionamiento político como sujeto sexuado, como es el caso de Esperanza, Patricia, Gloria, Adela, María Isabel. En María Ángela, aunque hay una clara experiencia de margen, no existe un reconocimiento a su subjetividad sexuada y sí una marcada tendencia a actuar como sujeto universal.

Las experiencias de estas mujeres muestran las actuales tendencias del sujeto del feminismo (que se puede entender con cualquier otro nombre: prácticas subjetivantes de mujeres, posicionamientos de sujetos, o una denominación que aún no aparece) que reflejan los dramáticos cambios que ha tenido este movimiento en el inicio de otro milenio. Estos cambios visibilizan también, los discursos sobre la diferencia que proliferan actualmente y que muestran las dos caras de la diferencia: una que incluye y otra que excluye de cara a un devenir mayoría.

- **Diferencia Incluyente:** Asistimos actualmente a la emergencia de formas de ser mujer que aunque son provocadoras y controversiales, están insertas en el poder de la Mayoría. Son diferencias consumibles, negociables, incrustadas en la tecnocultura que son recogidas por algunas teorías posmodernas celebratorias de la evaporación de la realidad y del sujeto, de tal manera que la subjetividad se convierte únicamente en superficie de representación. Estas posturas de sujeto y estas lecturas nihilistas de la realidad social, se distancian profundamente del sentido político y de responsabilidad de actual feminismo de la diferencia sexual, orientado a develar relaciones de poder y a reducir las inequidades del poder.
- **Diferencia Excluyente:** Asumir una postura de responsabilidad ética frente a la diferencia incluyente mayoritaria y en defensa de lo excluyente minoritario, no implica entrar en una postura nostálgica frente a la desaparición del humanismo y de la naturaleza humana esencial, y tampoco en una exaltación de todo lo

diferente y lo marginal. Se trata de recoger la dimensión de lo subjetivo, no como pose o impostura, sino como afirmación sustentable, activada desde la potencia (de lo que es capaz un sujeto; su empoderamiento) y la pasión que surge del deseo del sujeto e incardinada en una materialidad corpórea. La afirmación sustentable surge como postura ética de sujeto, fiel a sí mismo, pero no a una identidad, sino a sus despliegues y territorialidades que transcurren sin quebrar al sujeto, sin destruirlo. Es una vida que acontece en los bordes y se enriquece en el encuentro sensible con los otros; sin embargo, son devenires, como lo demuestran algunos de los relatos presentados, que no garantizan un vivir plácido, sino el encuentro recurrente con la violencia. Ahora, la pasión y disponibilidad para las territorializaciones, están íntimamente relacionadas con la posibilidad de cada mujer de no quebrarse ante la multiplicidad y el cambio.

Gloria: en el imaginario colectivo de este país yo vengo de una trayectoria de alta formación política de izquierda y de tener una profunda experiencia en la guerrilla colombiana. En el imaginario de este país, Gloria Cuartas es guerrillera y es una mujer con un pasado en el quinto frente de la FARC. La defensa de la educación, de la vivienda, de la salud, la defensa de las mujeres, nació de mi propia experiencia o sea, yo fui creciendo en medio de tantos límites, sin embargo tuve tantas oportunidades en medio de los límites que yo sentía que el sufrimiento que yo había tenido, había sido motor de mi vida política. Las diferencias de clase vividas desde mi infancia, generaron en mi vida un punto de referencia de la búsqueda, puede llamarse, búsqueda filantrópica, búsqueda religiosa, búsqueda de la teología de la liberación. Yo por ejemplo yo no acudí a buscar una luz en Marx, yo salía a buscar en la teoría de la liberación una respuesta. Mientras todo el mundo estudiaba a Marx, yo estaba buscando a Gustavo Gutiérrez en el Perú; entendiéndolo el marxismo pero desde mi propia raíz o sea desde mi propia génesis. Por ejemplo, mi primer trabajo que marcó 10 años de mi vida profesional, me llevó a los lugares de mayor marginalidad de este país, como el Cauca, Armero, Chinchiná, Córdoba y Villa Matilde en Medellín.

La imaginación es lo que configura el devenir mujer minoritario y la falta de ella, el devenir mayoritario; esta creación opera como una contramemoria que significa los recuerdos de lo marginal, de lo minoritario, potenciándolos hacia la actualización de fuerzas afirmativas. Se trata de sostenerse, como lo plantea

Gloria, en medio de fuerzas que intenta disolverla. Las condiciones de infancia marcadas por la marginalidad, el acoso desde el gobierno, no quiebran su subjetividad; ella continúa, no idéntica a sí misma, sino nómada. La fuerza afectiva, proviene también de imágenes del pasado que no quedan sedimentadas allá, sino que reaparecen aquí, para ser recordadas y repetidas.

Gloria: Yo siento dentro de mí esas presencias no conscientes de todas esas mujeres que a mí me ayudaron. Creo que me sirvió el haber visto muchos sufrimientos en cadena, pero al mismo tiempo ver muchas mujeres saliendo de esos mismos problemas, o sea yo nunca vi mujeres vencidas, yo nunca me acuerdo haber visto eso en mi infancia.

Yo soy esos imaginarios de mi mamá con los deseos incumplidos de Josué, esa referencia masculina que ella me dio. Me decía: usted no se vaya a poner a llorar. Usted no puede llorar, usted no puede decir que tenemos problemas en esta casa. Ella era la fortaleza, ella era la proveedora económica, ella era la fuerte; mi mamá no sufría, mi mamá no lloraba...no, no, mi mamá era así. Yo no me enteraba de la mamá que sufría, de la mamá que tenía enfermedad, de la mamá que tenía deseo de estar con su hija, ella no pronunciaba yo quiero estar con vos. Siempre: yo quiero que estudies, yo quiero que vos estudies tu carrera, yo quiero que vos seas una persona muy importante, yo quiero que vos seas esto.

La fuerza afectiva decide el devenir minoritario; este empuje proviene de la memoria y la experiencia de cada mujer y de la capacidad que tenga para abrir nuevas posibilidades a partir de voces y lazos afectivos del pasado que le permiten reinventarse y negociar con los tropiezos que surgen de una sociedad patriarcal. Estos recuerdos del pasado, no son constricciones del sujeto (que actúan como mandatos que habría que seguir linealmente o que generan fuertes resentimientos); son los insumos del deseo que crea y recrea nuevas posibilidades de ser mujer. El pasado no se olvida; no se sepulta en el inconsciente para defender la estabilidad del yo. El inconsciente no se entiende como un espacio donde se repiten siempre las mismas tragedias; es el lugar de la creación, de las metamorfosis de pasiones restrictivas en afirmativas. El lugar donde se desean todos los encuentros, todas las circunstancias que le permiten a cada mujer (y hombre) diferir de su identidad, permaneciendo fiel a sí misma.

Gloria: Desde muy chiquita tuve que empezar a entender que los tipos de zapatos que tenían mis amigas no eran mis zapatos, que yo no podía ir de vacaciones como lo hacían mis amigas. Fue la experiencia la que me dijo que aunque yo estudiaba en el mismo colegio con otras niñas, no éramos iguales, ni pensábamos lo mismo. Mis amigas lloraban porque sus papás se iban a separar. Yo me acuerdo que las consolaba, pero para mí esto era la experiencia de mi vida; cuando fui por ejemplo a la fiesta de Laura Inés Hurtado, una niña muy rica del Poblado, yo nunca me imaginé que pudieran existir esas casas tan bonitas, muchachas del servicio, mientras yo tenía que llegar a estudiar con una vela a mi casa... Sin embargo, nunca hubo resentimiento. Yo no sé, no lo siento y además yo creo que pesó otra cosa, una experiencia que yo analizo como una filantropía religiosa. Por ejemplo, mientras mucha gente quería participar en San Salvador o en Nicaragua en el Frente Sandinista yo estaba ayudando con las monjas y con amigas, a Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Escuchábamos las homilias de monseñor Arnulfo Romero, y yo pensaba que había otro lugar donde se podía luchar, donde se podía vivir. Cuando lo mataron, sentí que muchas cosas que yo quería estaban desapareciendo. Quería que me explicaran la guerra que estaba viviendo Centro América y porqué habían asesinado a un hombre como Oscar Arnulfo que estaba buscando el bienestar, que le hablaba con tanta fuerza de una espiritualidad nueva. Estas circunstancias dolorosas influyeron en mi posterior trabajo social y mi particular forma de estar siempre andando de un lado para otro. Yo siempre me iba. Siempre estaba acompañando en lugares distintos. Desde los 23 años hasta ahorita que voy a cumplir en junio 47 años, he estado siempre por la misma ruta: acompañando comunidades, organizando grupos de mujeres en la autoconstrucción en el Cauca después del terremoto de Popayán; siempre con comunidades pobres, o sea siempre que tenía un trabajo, era en lo marginal; nunca era en Bogotá o en Medellín.

La metamorfosis o la emergencia de lo monstruoso surge de la revisitación de lugares que desde la memoria mayoritaria son signados como insignificantes, subyugados y marginales, para darles un nuevo encuadre, surgiendo de allí una agencia dislocadora de identidades con pretensión inamovible (la niña pobre, abandonada por los padres, se puede metamorfosear desde sus mismas memorias, en una mujer empoderada). La memoria minoritaria, o contramemoria, de la que hablaba Foucault, es sobre todo creación y desterritorialización que lleva a cada mujer a asumir su vida como un constante tránsito.

Todas estas convergencias, constituyen entonces el nuevo “monstruo feminista”, que presenta un modelo ético respecto de la diferencia de lo Mismo, o la diferencia

que incluye. Aparece una imagen de mujer que no es propiamente la de un icono triunfante que muestra el camino hacia el futuro y la perfección blanca. Es una mujer nómada encarnada y localizada simultáneamente en la cultura y el poder, en la economía política y en las significaciones sociales que evidencia una nueva forma de subjetividad política que no parte de un claro posicionamiento identitario, sino de una subjetividad que fluye en el riesgo, que transita tácticamente entre lo mayoritario y lo minoritario, reinventándose creativamente a partir de estas condiciones de vida, y de la afectividad.

Rosi Braidotti: A través de la metamorfosis el proceso del sujeto sigue su curso. Así pues. ¿Qué importa que este nuevo sujeto parezca, sienta y suene de modo inusual? Ella, o él, es un sujeto monstruoso, híbrido y hermoso. Y ¿A que no lo sabes? ¡Está riéndose! (2005, p.320).

Finalmente, habría que decir, como lo dijo Deleuze un poco antes de morir: “es solo una vida”, vivida en su nivel más elevado y es esto precisamente lo que implica ser mujer en tránsito o en proceso permanente de nomadización y desarraigo. Nunca se puede volver a casa, porque es regresar al sexismo; en la monotonía patriarcal cada mujer inicia un camino que no termina nunca y no lleva a un lugar preciso. Un camino zigzagueante, intenso, festivo y riesgoso que empodera lo que fue excluido de la memoria dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Bajtín, M. (1990). *Estética de la creación verbal*. México: Editorial Siglo XXI.
- Beebe, B. & Lachmann, F. (1988). *The contribution of Mother-Infant mutual influence to the origins the self and object representation*, Psychoanal Psycho, number 5, 1988. pp. 305-337.
- Benjamín, J. (1997). *Sujetos iguales, objetos de amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamín, J. (1996). *Los lazos del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Bourdieu, P. (2003). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bowlby, J. (1986). *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Morata.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad Nómada*, Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos Nómades*. Argentina: Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis*. Madrid: Akal.
- Burin, M. (Comp). (1999). *Género, psicoanálisis e identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. & otros. (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

- Butler, J. (2001). *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, OC 1.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Cátedra, OC2.
- Castoriadis, C. (2003). *Institución imaginaria de la Sociedad*, Vol I. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol II. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1998). *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castells, M. (2003). *La era de la Información el poder de la Identidad*. Vol. II, México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. & Guattari F. (2002). *Mil Mesetas*. Argentina: Pretextos.
- Deleuze, G. & Guattari F. (2001). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti-edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. & Parnet C. (1980). *Diálogos*. España: Pretextos.
- Dworkin, A. (1976). *Our Blood*. Londres: The women Press.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la Sexualidad, La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupt*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Gergen, K. (1997). *El yo saturado*. Buenos Aires: Paidós.
- Gonzalez Rey, F. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetiva*. La Habana: Pueblo y Educación.
- González Rey, F. (2002). *Sujeto y Subjetividad, Una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson.
- Griggers, C. (1997). *Becoming-Woman*. Miniápolis: University of Minnessotta Press.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista Finales del S.XX*. Valencia: Episteme.
- Irigaray, L. (1978). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- Irigaray, L. (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.
- Jónasdóttir, A. (1993). *El poder del amor*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos.
- Lejeune, P. (1994). *El pacto autobiográfico y otros estudios*. España: Megazul.

- Levitas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor Colección La Balsa de la Medusa.
- Levitas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- Lichtenberg, E.B. (2006). *The matrixial borderspace*. Minnesota: University Minnesota Press.
- Luna, L. (1985). *Los movimientos de mujeres: feminismo y feminidad en Colombia (1930-1943)*, Boletín Americanista. Universidad de Barcelona, N° 35, Año XXVII, p. 169-190.
- Scott, J. (2003). El género una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas M. (Comp). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Spargo Tamsin. (2006). *Foucault y la teoría queer*. Buenos Aires: Gedisa.
- Stern, D. (1991). *El mundo interpersonal del infante*. Buenos Aires: Paidós.
- Touraine, A. (2001). *¿Podremos vivir juntos?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tubert, S. (1991). *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.
- Tubert, S. (2003). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.
- Vance, S. C. (Comp.) (1989). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.
- Vance, C. (2002). *Normatividad y Liberación del deseo*, Revista Electrónica, Suplemento LETRAS, Salud, Sexualidad y SIDA Noviembre 7 de 2002.

Winnicott, D. W. (1990). *Exploraciones psicoanalíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Winnicott, D. W. (1992). *Los usos de los objetos y la relación a través de la identificación*. Barcelona: Gedisa.

Winnicott, D. W. (1993). *El proceso de maduración y el ambiente facilitador*. Buenos Aires: Paidós.