

DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

**El devenir-mujer: una lectura desde la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y el  
feminismo posthumano de Rosi Braidotti**

**Yurley Natalia Quintanilla Pinzón**

**Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa**

**Director**

**Jorge Francisco Maldonado Serrano**

**Doctor en Filosofía**

**Universidad Industrial de Santander**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Escuela de filosofía**

**Bucaramanga**

**2025**

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

### **Agradecimientos**

A mi madre y mis tres hermanas por ser mi fuente de inspiración y motivación para llevar a cabo mis proyectos académicos y vitales.

A mis profesoras por encaminarme en el rumbo de la filosofía feminista, que cambió mi forma de comprender la vida, de vivirla y de habitar mi cuerpo.

A mis profesores por brindarme sus conocimientos y propiciar en mi vida el amor y la pasión por la filosofía y la reflexión constante.

A mis perros, gatos y demás entidades terrestres que me han acompañado a lo largo de mi existencia y me han hecho amar la vida y mantener mi curiosidad por lo cambiante de esta.

A mis amigas y compañeras universitarias que me brindaron su compañía y me alentaron, incluso sin saberlo, en la resignificación de mi yo femenino, y en mi labor como lectora, escritora y filósofa.

**Tabla de contenido**

Introducción: .....	6
1. El devenir-mujer deleuzeano-guattariano: poder y deseo.....	9
1.1 Macropolítica y micropolítica: la lectura del poder foucaultiano-deleuzeana .....	16
1.2 El devenir-mujer como llave y medio del constante devenir: Deleuze, Guattari y Binetti. 24	
2. El devenir-mujer desde la mirada de Rosi Braidotti: el cambio político de la diferencia y la materia zoe-geo-tecnomediada .....	35
2.1 Un acercamiento al poder contemporáneo: crítica al humanismo y al antropocentrismo ..	36
2.2 El cambio político contemporáneo: la materia vital y la agencia de los sujetos posthumanos zoe-geo-tecnomediados.....	50
3. Analogías conceptuales entre Deleuze, Guattari y Braidotti: el devenir-mujer y el sujeto sexuado contemporáneo.....	59
3.1 El poder molecular, la política de localización y el poder postantropocéntrico .....	62
3.2 La sexualidad más allá del género: devenir-mujer molecular, diferencia ontológica y materia sexuada.....	70
Conclusiones.....	86
Referencias bibliográficas.....	92

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

**Resumen**

**Título:** El devenir-mujer: una lectura desde la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y el feminismo posthumano de Rosi Braidotti<sup>1</sup>

**Autor(a):** Yurley Natalia Quintanilla Pinzón<sup>2</sup>

**Palabras clave:** devenir-mujer, diferencia ontológica, virtualidad inmanente, materia sexuada, mujer molecular, relacionalidad ontológica.

**Descripción:**

En la presente monografía se desarrolla un análisis teórico sobre las analogías conceptuales entre la perspectiva vitalista del concepto devenir-mujer de Gilles Deleuze y Félix Guattari presente en la obra *Mil Mesetas*, y las relecturas contemporáneas a este mismo concepto hechas por el feminismo posthumano de Rosi Braidotti a partir de sus libros *Feminismo posthumano* y *Lo posthumano*. Para esto, inicialmente se expone, por un lado, la concepción del poder realizada por Deleuze y Foucault, y sus implicaciones en el campo sociopolítico, y, por otro lado, la concepción del devenir-mujer de Deleuze y Guattari a la luz de la lectura de María Binetti. A continuación, por un lado, se expone la lectura de Rosi Braidotti al poder contemporáneo con respecto a su crítica al humanismo y al antropocentrismo y, por otro lado, se exponen las implicaciones del feminismo posthumano y postantropocéntrico para la concepción de la materia como zoe-geo-tecno mediada y la prioridad ontológica de la diferencia sexual y la materia sexuada. Finalmente, se exponen las analogías conceptuales entre las perspectivas de Deleuze y Guattari, y Braidotti con respecto, por un lado, al marco de poder en el que se encuentra la mujer y la diferencia sexual en la actualidad, y, por otro lado, al devenir-mujer, la materia sexuada y las sexualidades múltiples de la inflexión posthumana.

---

<sup>1</sup> Trabajo de grado

<sup>2</sup> Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Programa de Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano. Doctor en filosofía.

**Abstrac**

**Title:** Becoming-woman: a reading from the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari, and the post-human feminism of Rosi Braidotti. <sup>3</sup>

**Author:** Yurley Natalia Quintanilla Pinzón<sup>4</sup>

**Key Words:** becoming-woman, ontological difference, immanent virtuality, sexed matter, molecular woman, ontological relationality.

**Description:**

This monograph develops a theoretical analysis of the conceptual analogies between the vitalist perspective of Gilles Deleuze and Félix Guattari's concept of becoming-woman present in the work *Mil mesetas*, and the contemporary re-readings of this same concept made by Rosi Braidotti's posthuman feminism based on her books *Feminismo posthumano* and *Lo posthumano*. To this end, firstly, Deleuze and Foucault's conception of power and its implications in the socio-political field, and secondly, Deleuze and Guattari's conception of becoming-woman in the light of María Binetti's reading. Then, on the one hand, Rosi Braidotti's reading of contemporary power is presented with regard to her critique of humanism and anthropocentrism and, on the other hand, the implications of post-human and post-anthropocentric feminism for the conception of matter as a mediated zoo-geo-techno and the ontological priority of sexual difference and sexed matter. Finally, conceptual analogies between the perspectives of Deleuze and Guattari, and Braidotti are presented with respect to, on the one hand, the framework of power in which women and sexual difference find themselves today, and, on the other hand, becoming-woman, sexed matter and the multiple sexualities of the posthuman inflection.

---

<sup>3</sup> Degree Work

<sup>4</sup> Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Program of Philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano. Doctor in Philosophy.

### **Introducción:**

La sexualidad es la fuerza virtual transindividual en un proceso perpetuo de volverse inmanente, a través de prácticas de actualización impulsadas de forma colectiva que exceden el programa de género impuesto a nivel social. La diferencia sexual es virtual e intensiva, cualitativa, así como un modo continuo de devenir. (Braidotti, 2022, p. 233)

A lo largo de la historia la condición de la mujer ha estado incardinada a estructuras sociales, simbólicas y políticas patriarcales, y a sistemas de representación dominantes que la han relegado a una posición diferenciada e inferior. Al respecto Gilles Deleuze Y Félix Guattari, filósofos postestructuralistas y antihumanistas de la modernidad, encuentran a la mujer como una minoría social dentro de una sociedad falocentrista y patriarcal que la atrapa en una máquina molar dual que le asigna una subjetividad subordinada a la esfera doméstica y de cuidado, con características femeninas como cuerpo sexualizado y apto para la reproducción y la maternidad. Los pensadores buscan liberarla de todo dualismo y subordinación a través del *devenir-mujer*, como un dinamismo rizomático, múltiple e infinito que es la llave de todos los devenires, en tanto que la determinación femenina establece el principio y medio de todo el proceso molecular del que descienden los demás devenires: niño, animal, imperceptible. Sumado a esto, el proyecto filosófico deleuzeano-guattariano sostiene que la forma en que se organizan las sociedades implica las formas en que constantemente aparecen vínculos sociales y posiciones de deseo, es decir, que el deseo es ubicado como una fuerza a partir de la cual surgen las organizaciones políticas y sociales y, por lo tanto, las relaciones de poder. En consecuencia, el devenir-mujer es leído a partir de las relaciones de poder molares que pretenden reducirla a categorías inferiores y como inmerso dentro

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

de una mirada vitalista del deseo que también es molecular y permite el despliegue de lo que los pensadores llaman la política femenina de la mujer molecular.

Por otro lado, la filósofa posthumana, feminista y contemporánea Rosi Braidotti parte de la política de localizaciones para comprender los cuerpos como incorporados, esto es, como permeados e influenciados por las relaciones sociales y los dispositivos de poder del capitalismo contemporáneo, y al mismo tiempo, y sobre todo, son cuerpos encarnados porque su potencia radica en sus posibilidades para devenir, es decir, para desplegar asociaciones productivas de deseo como afectividades múltiples, relacionales y no predeterminadas. Para Braidotti la mujer se encuentra incorporada en estructuras de poder que retoman los ejes de exclusión del humanismo clásico en su definición de la identidad humana, a saber, la racialización, la sexualización y la naturalización de los otros a la subordinación. Esta es una práctica cultural eurocentrista, patriarcal, imperialista, antropocéntrica, androcéntrica y colonial que estructura la realidad social, descalifica e inferioriza de manera interseccional, tanto en lo simbólico como en la práctica, a las mujeres, las personas LGBTQ+, negras e indígenas y a las entidades no-humanas, los animales, vegetales y otros seres terrestres, y, por ende, posiciona la diferencia como peyorativa e inferior. Para hacer frente a esto, Braidotti propone una mirada renovada, a partir de relecturas a las tradiciones filosóficas monista, vitalista y materialista, a la opresión de las mujeres y la diferencia sexual desde ejes posthumanistas y postantropocentristas con el propósito de pensarlas más allá de la reproductividad y la heteronormatividad. Por lo tanto, Braidotti despliega, en conjunto con el ecofeminismo y los feminismos antirracista, decolonial e indígena, una nueva forma de activar el cambio ético-político que se centra en la comprensión, por un lado, de la diferencia alejada de la connotación peyorativa y reconceptualizada como diferencia ontológica auto-diferencial y auto-transformadora, y, por otro lado, de la materia como un *continuum* naturaleza-cultura y definida

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

como autopoiética, relacional y zoe-geo-tecnomediada, y que tiene por eje principal la prioridad ontológica de la diferencia sexual que desplaza la atención fuera de todo dualismo y del sistema binario de sexo-género para comprender la sexualidad como una fuerza polimorfa y compleja presente en toda la materia vital.

En la presente monografía se desarrolla un análisis teórico con el objetivo de encontrar las analogías conceptuales entre la perspectiva del devenir-mujer deleuzeano-guattariano presente en *Mil mesetas*, y las relecturas contemporáneas a este mismo concepto realizadas por el feminismo posthumano de Rosi Braidotti presentes en sus obras *Feminismo posthumano* y *Lo posthumano*.

Para llevar a cabo tal objetivo, en el primer capítulo, se expone, por un lado, la concepción de Deleuze y Foucault respecto al poder y sus implicaciones en el campo sociopolítico para codificar y encerrar los devenires a partir de la obra *Curso sobre Foucault* (2014) y, por otro lado, la concepción deleuzeano-guattariana del *devenir- mujer* a partir de *Mil mesetas* (2004), y a la luz de la lectura mater-realista de Binetti (2018).

En el segundo capítulo se expone, primero, las críticas que realiza Braidotti al humanismo y al antropocentrismo eurocéntrico occidental por reducir la diferencia a un estatus inferior, reproducir y actualizar los ejes de exclusión que racializan, sexualizan y naturalizan la otredad y la diferencia como inferior. Después, se exponen las implicaciones que tiene el feminismo posthumano y postantropocéntrico, que se apoya de las tradiciones filosóficas monista, el vitalismo perspectivista y neomaterialista, el ecofeminismo y los feminismos antirracista, decolonial e indígena, para la redefinición creativa de la diferencia alejada de la connotación peyorativa y las nuevas formas de activar el cambio político a partir de la comprensión de la materia como *continuum* naturaleza-cultura, zoe-geo-tecnomediada, vital, relacional y autopoiética, y, sobre todo, sexuada, a partir de sus obras *feminismo posthumano* (2022) y *lo posthumano* (2015).

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

En el tercer capítulo, primero, se exponen las analogías conceptuales entre las perspectivas deleuzeano-guattariana y braidottiana con respecto al marco de poder en el que se encuentra la mujer y la diferencia sexual en la actualidad, y después, se exponen las analogías conceptuales entre la perspectiva del devenir-mujer deleuzeano-guattariano y la relectura del mismo concepto hecha por el feminismo posthumano de Rosi Braidotti en la que prioriza la diferencia sexual, la materia sexuada y el sujeto sexuado en la inflexión posthumana y postantropocéntrica contemporánea.

### 1. El devenir-mujer deleuzeano-guattariano: poder y deseo

La filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari nos encamina en la comprensión de la filosofía como creación de conceptos nuevos, lo que implica a su vez una invitación a un viaje que contradice y amenaza con atacar las certezas de los fundamentos arraigados de nuestras viejas representaciones, y nos precipita por el camino de los devenires y lo desconocido. Este viaje por el devenir que abre la labor creadora de la filosofía implica para Gómez (2011) crear una zona de vecindad donde “los afectos (no la representación) se abren ante una experiencia que es la experiencia singular de *aquella* filosofía donde el Yo deja de ser yo, y el fundamento *fundamento*” (p. 132). En otras palabras, esta labor creadora de conceptos propia de la filosofía abre el camino para que, a partir del pensamiento filosófico, aparezcan nuevos y múltiples sentidos como líneas de fuga contra el fundamento de nuestras representaciones hegemónicas. Para Deleuze y Guattari, “la filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos (...) Crear conceptos siempre nuevos es el objeto de la filosofía” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 11). Esto quiere decir

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

que para los pensadores esta creación de conceptos debe ser y es permanente y constante, de modo tal que el filósofo(a) no sólo ilustra conceptos ya existentes, sino que lo más propio de su labor es crear, plantear y usar nuevos conceptos. Por ende, Para Deleuze y Guattari, según Gómez (2011), si la filosofía crea conceptos, “crea también un nuevo territorio de sentido dentro del cual sus conceptos se constituyen como un nuevo lenguaje dentro del lenguaje; un nuevo sistema de signos dentro del sistema duro, vigente, enmohecido por nuestras viejas y cómodas representaciones” (p. 132). En otras palabras, esta capacidad creativa de la filosofía es tan diversa y productiva que puede ser visible a partir de lo que Deleuze y Guattari llaman el rizoma “ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños” (2004, p. 20). Es decir, que, si la filosofía nos provee de dispositivos productivos, estos son siempre rizomáticos en la medida que abren las múltiples posibilidades para la creación de nuevos conceptos. En palabras de Schérer (2012) “la especificidad de la filosofía es el concepto, que no pertenece al orden de la reflexión, de la generalización, sino del acontecimiento y de la construcción; al orden de la creación.” (p. 27). Esta concepción de la filosofía como creación de conceptos proviene, según Schérer (2012), del uso que adquiere la literatura y la escritura como referencia y fuente para su filosofía, dado que “sólo la escritura alcanza las singularidades que escapan a las formaciones masivas (lo molar) de los objetos y las entidades que el lenguaje corriente transporta como si fueran la realidad de las cosas” (p. 26). Más claramente, para Deleuze y Guattari, a partir de Schérer (2012), la filosofía se adueña de los devenires y las líneas de fuga que genera la literatura, a través del proceso de devenir que encamina al escritor sobre su línea de fuga en la búsqueda de una vida que valga la pena ser vivida, para construir sus propios conceptos. Esto ubica a la filosofía como creadora de conceptos que dan “contorno al acontecimiento y a acontecimientos por venir que él anuncia” (Schérer, 2012,

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

p. 27). Es decir, que los conceptos aparecen como expresión de los acontecimientos de la misma vida, justamente porque la filosofía hace uso de conceptos de otras áreas para desterritorializarlos y territorializarlos como búsqueda de la solución a nuevos problemas.

El concepto de “devenir” en la filosofía de Deleuze y Guattari implica habitar una zona de vecindad donde el sentido surge sólo para pensar un encuentro perturbador y desconocido entre múltiples sentidos, de tal manera que el devenir como esta invitación al viaje anula cualquier pretensión de buscar un código que reduzca la alteridad y la diferencia a ordenamientos esencialistas y homogéneos. Por el contrario, la filosofía deleuzeano-guattariana “tiene que ser una forma de devenir en el lugar -o el no-lugar- en el que aún no hay código, en el que quizás nunca haya código, y cuya síntesis ha de ser imposible, pues siempre habrá mucho que *experimental*” (Gómez, 2011, p.133). Más claramente, el pensamiento filosófico, en tanto devenir deleuzeano-guattariano, está para posibilitar nuevos territorios, para ver otros paisajes, otras constelaciones, otros matices inesperados y pantanosos dentro de una misma realidad. No obstante, el pensamiento filosófico rizomorfo de Deleuze y Guattari no niega la organización en torno a un objetivo o una lucha política, antes bien, este conecta las diversas multiplicidades existentes y las nuevas que van surgiendo, y las organiza, según Schérer (2012), en un plano de inmanencia. Esto quiere decir que:

No hay jerarquía entre los seres, no hay principio originario, -no hay Dios. Todo, *El todo*, está en el mismo nivel, pertenece al mismo plano, tiene la misma dignidad: no solamente los hombres, sino también los animales, las plantas, las cosas; no hay jerarquía, sino diferencias de interés y sentido, de importancia. (p. 22)

Para Deleuze, según Schérer (2012) todo se despliega en el campo de la inmanencia, al que debemos saber recorrer sin caer en las trampas de las trascendencias, es decir, que el pensamiento filosófico y, por lo tanto, la creación de conceptos no debe caer en el error de la trascendencia, que

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

lo estría y eriza con tantos obstáculos. Para sobreponerse a las trabas de la trascendencia, Deleuze (2007) propone el campo trascendental que:

Se distingue de la experiencia en la medida que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. (p. 347).

Este será llamado por Deleuze (2007) como empirismo trascendental por contraposición a cuanto constituye el mundo del sujeto y el objeto, más bien tiene que ver con el paso de una sensación a otra como devenir: “como aumento o disminución de potencia (cantidad virtual)” (p. 347). Es decir, que el campo trascendental no se define por la conciencia, aunque esta le sea coextensiva, de otro modo, este hace referencia a los afectos de los cuerpos, es decir, sus potencias abiertas y virtuales:

Carente de conciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto. La inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. (Deleuze, 2007, p. 348)

En palabras de Schérer (2012) la filosofía de Deleuze y, en específico su definición del empirismo trascendental como puro plano de inmanencia, reivindica una renovada definición vitalista de la inmanencia contra todas las trascendencias de la tradición filosófica pretendidas y que pretenden dominar el campo del ser, a saber: la conciencia, el sujeto, el significante. De ahí que la afirmación de la inmanencia es para Schérer (2012) un “acto de resistencia y de revolución contra la aceptación resignada del curso de las cosas” (p.23). Deleuze no ubica la inmanencia en un sujeto o en un objeto, al contrario, estos están dentro del campo de inmanencia, en vista de que:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior de otra, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es inmanencia de otra cosa diferente de sí misma, puede hablarse del plano de inmanencia” (Deleuze, 2007, p. 348)

Es decir, que para Deleuze (2007), así como el campo trascendental no se define por la conciencia, a su vez, el plano de inmanencia, que define al primero, tampoco se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo. De ahí que Schérer (2012) considere la filosofía deleuzeana como heredera de Spinoza a condición de que se tenga en cuenta que ha despegado la inmanencia de la Sustancia. Deleuze (2007) afirma:

De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa. (Deleuze, 2007, p. 348)

Esto indica que, según Schérer (2012), la filosofía deleuzeana rechaza la reducción de la vida a la conciencia, a la persona o al sujeto y piensa “la vida pre- y a-subjetiva, pre- e in-orgánica, pre- y no-individual. La extiende a las cosas, a las formas, a los abstractos: la vida de <<la línea abstracta>>” (p. 23). La filosofía deleuzeana se aleja de comprender la vida relegada a la trascendencia de un sujeto, ni persona o individualidad orgánica, antes bien, la vida es un flujo inmanente de multiplicidades y diferencias, de acontecimientos.

Conjuntamente, Deleuze y Guattari desde Mil mesetas (2004) denuncian que las descripciones de la vida humana y no humana han estado fuertemente influenciadas por consideraciones que tienden a entenderlas desde un ordenamiento mítico estructurado y concepciones de la evolución por descendencia y filiación que niegan todo tipo de dinamismos heterogéneos. Los pensadores postulan una forma de entender la realidad que comprende a la

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

materia del ser compuesta de la permanencia de constantes cambios, transformaciones y multiplicidades heterogéneas que permiten comprender la vida como múltiple, siempre en constante transformación y sin seguir ningún tipo de orden lógico inmóvil. Para nombrar la existencia ontológica de estas multiplicidades los pensadores utilizan el concepto de *plano de consistencia* que “lejos de reducir a dos el número de dimensiones de las multiplicidades, *el plano de consistencia* las engloba a todas, efectúa su intersección para hacer coexistir otras tantas multiplicidades planas de cualesquiera dimensiones” (Deleuze y Guattari, 2004, p.256). En otras palabras, este plano de consistencia, que hace referencia a la comprensión deleuzeano-guattariana de la materia ser, recoge las multiplicidades existentes sin negar la posibilidad de las nuevas que seguirán viniendo. Como lo señala José Rodríguez (2016), Deleuze “al situar el simulacro como la categoría vertebral de una ontología materialista, nos obliga a entender los devenires como lo natural de la cotidianidad, de lo político y de la literatura” (p.28). Rodríguez (2016) nos indica que Deleuze denuncia fuertemente la concepción platónica de la realidad entendida como copia de la Idea, y sostiene que la realidad se configura a través de una ontología aventurera, que le hace frente al dominio de la absurda repetición de la copia, abriendo la multiplicidad de cauces de la vida. Así mismo, según Landaeta (2020), esta concepción ontológica de lo real se une en un esfuerzo conjunto, con otros pensadores de la época post mayo de 1968, por plantear una nueva lógica para la comprensión del poder en la sociedad capitalista y formular una nueva concepción de acceso al inconsciente. Estas nuevas lecturas se comprenden dentro de “un distanciamiento del freudo-marxismo (y del concepto de ideología) dominante desde los años cincuenta en Francia y en el resto de Europa” (Landaeta, 2020, p. 235). De ahí que los análisis deleuzeano-guattarianos de la economía política en las sociedades capitalistas impliquen, según Landaeta (2020), un replanteamiento del rol del inconsciente y la subjetividad en relación con el poder, y, que, por lo

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

tanto, los pensadores entiendan la sociedad ya no como una agrupación aritmética de individuos, sino como un conjunto de colectividades heterogéneas. Especialmente, “la manera como se organizan estas colectividades responde a criterios políticos como psicoanalíticos: la forma en que se decanta las relaciones sociales implica maneras de establecer vínculos sociales y posiciones de deseo” (Ayala, 2022, p.140). En otras palabras, estos nuevos análisis condujeron a Deleuze y Guattari a formular renovadas comprensiones de las sociedades como colectividades heterogéneas y atravesadas por la aparición constante de nuevas relaciones sociopolíticas y posiciones inconscientes del deseo. Cabe resaltar que la conceptualización deleuzeano-guattariana de la organización política implica la conceptualización del inconsciente precisamente porque, según Landaeta (2020) “el deseo es pensado como aquello que está en la base de todo agenciamiento, pues no hay sino agenciamiento de deseo, en una especie de constructivismo *innato* que apunta hacia la creación siempre latente de nuevas posibilidades de vida” (p.250). Es decir, que el deseo debe entenderse como parte de la estructura de lo social, precisamente porque para Deleuze y Guattari (1980) “el deseo forma parte de la infraestructura” (p. 110). En otras palabras, el deseo inviste lo social porque este “es un ensamblaje (*agencement*) de elementos heterogéneos que funciona; (...) el deseo ensambla o monta (*agence*) el campo social y (...) los dispositivos de poder son producidos por esos ensamblajes o montajes (*agencements*) de deseo” (Landaeta, 2020, pp. 250-251). Es decir que, según Landaeta (2020), para Deleuze y Guattari el deseo es primero en relación con el poder, así como la vida es primera con relación a las formas de organización que capturan su potencia; de tal manera que entre el deseo y el poder siempre hay una constante lucha por capturar o potenciar la multiplicidad de la vida, pero la potencia de los afectos prima sobre las codificaciones de poder.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

En este sentido, en primer lugar, se hace preciso adentrarnos al campo sociopolítico y distinguir la comprensión foucaultiano-deleuzeana del poder, los modos en que este funciona para codificar y encerrar los devenires de las sociedades humanas, y así, en segundo lugar, entrar a comprender los modos en que el ser humano puede escapar de ellos, crear devenires, reivindicar el simulacro y con esto desarrollar otras formas de vivir, de comprender, producir y potenciar el deseo, de devenir-mujer. De ahí que en el presente capítulo se abordará, por un lado, la concepción sobre el poder de Deleuze y Foucault, y, por otro lado, la concepción del devenir-mujer a partir de Deleuze, Guattari y la lectura de Binetti.

### **1.1 Macropolítica y micropolítica: la lectura del poder foucaultiano-deleuzeana**

En primer lugar, se hace necesario hablar del poder, porque este plano de consistencia, del que hablan Deleuze y Guattari, está en constante lucha con el plano de organización que intenta capturar la naturalidad de los devenires. Este bloqueo de los devenires se mueve dentro de complejas relaciones de poder, que debemos entender para vislumbrar a la vez las formas en que se resiste. Para hablar de poder o más bien de las relaciones de poder, Deleuze va a recurrir a los trabajos del filósofo Michel Foucault, precisamente porque, posterior a mayo del 68, los trabajos de los dos pensadores muestran esfuerzos comunes en la tarea de pensar el nuevo escenario económico-político, y Deleuze recoge la perspectiva foucaultiana sobre el poder y la desarrolla de manera amplia. No obstante, si bien se constata ciertas proximidades entre la concepción de poder de Foucault y la ontología del devenir deleuzeano-guattariana, es importante evitar equívocos, por lo que, siguiendo los planteamientos de Landaeta (2020) es pertinente aproximar la noción foucaultiana de dispositivo de poder con el concepto de agenciamiento deleuzeano-guattariano teniendo en cuenta la diferencia en los alcances de ambos términos: “para Foucault el problema es con cierta distancia analizar y describir el surgimiento de los dispositivos de poder para

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

comprender la producción de subjetividad en la historia, mientras que para Deleuze y Guattari el asunto es contribuir a liberar o producir nuevos deseos” (p. 236). En este sentido, la exposición sobre el poder se hará desde la relectura deleuzeana a la concepción del poder foucaultiana, que, como ya dijimos, es la generalidad del pensamiento de ambos autores. Para Foucault y Deleuze, la dimensión del saber está en constante relación con el poder, de tal manera que, en el saber, que está constituido por “dos formas sin relación, lo visible y lo enunciable, la luz y el lenguaje, es preciso que haya una relación” (Deleuze, 2014, p.11). Esta relación entre las dos formas del saber, Deleuze la encuentra en la dimensión del poder, precisamente porque la dimensión del saber, que es estratificada, se sobrepasa a la dimensión del poder, que es informal y no estratificada, y si el saber se sobrepasa hacia el poder “es en la medida en que las relaciones de las dos formas (forma de lo visible y forma de lo enunciable) se sobrepasan hacia las relaciones de fuerzas que encarnan” (Deleuze, 2014. p. 12). Es decir que, para los pensadores, aunque las relaciones de saber y las relaciones de poder pareciera que no se distinguen, realmente las primeras siempre van a estar en relación con las segundas, de tal manera que, para Deleuze y Foucault entre el saber y el poder, por un lado, hay heterogeneidad, pero también presuposición recíproca y a la vez, el poder es determinante y prima sobre el saber.

Entonces, para los pensadores es preciso hablar de la diferencia entre las dos dimensiones, pero sin olvidar que se conectan por una relación de imanencia, es decir, que el poder existe en relaciones de imanencia con el saber, pero eso no le quita las diferencias. Para Foucault los problemas históricos están ligados a la continuidad hasta el ahora por el encadenamiento de la práctica, por lo que es preciso leer las relaciones entre poder y saber desde las mutaciones, rupturas y continuidad del elemento práctico que van planteando históricamente siempre tres cuestiones “nuevas formas de lucha, nuevo rol del intelectual, nueva subjetividad” (Deleuze, 2014, p.26). Por

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

lo tanto, para Deleuze, la pregunta por el poder debe tener una respuesta transversal que lo desmigaje en una diversidad de focos, de principios de práctica que den cuenta de las múltiples maneras en que trabaja y se mueve para atrapar los devenires.

El primer principio práctico del poder de la lectura foucaultiano-deleuzeana se funda en la denuncia a la creencia según la cual el poder es algo que se posee. Para Deleuze (2014) el poder no es algo que posea ni el Estado, ni las clases dominantes, ni las leyes, precisamente porque “el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego. Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento” (Morey, 2001, p.10). No hay que buscar el poder en los grandes conjuntos, como la ley, el Estado o las clases sociales, precisamente porque estos ya son conjuntos estadísticos y globales; más bien hay que buscarlo a partir de un análisis de la microfísica, de lo local, lo molecular, lo pequeño, justamente porque el poder remite a las estrategias y estas estrategias son difusas y no tienen equilibrio.

De ahí que la micropolítica tome una gran relevancia porque esta es una capa que “no se deja sedimentar, que es pura estrategia y no estrato, puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad” (Deleuze, 2014, p. 38). Es decir que el saber es quien remite a los estratos o estratificaciones estadísticos, mientras que el poder remite a las estrategias, a esas singularidades que no cesan de ser inestables y difusas, y sin embargo eso no significa que los grandes conjuntos no estén constituidos por esa microfísica, antes bien, para Deleuze (2014) “la microfísica constituye una macrofísica (...) Los grandes conjuntos son el efecto global de la microfísica (p. 38). Justamente porque antes de que una sociedad se constituya por grandes conjuntos, primero es una sociedad estratégica a partir del ejercicio de todo el mundo, de lo cotidiano, de lo pequeño.

En esta línea de ideas, como segundo principio Deleuze y Foucault denuncian el postular la localización del poder en un aparato, sobre todo en el Estado. Por el contrario, para Deleuze

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

(2014) el Estado o los grandes conjuntos no son el lugar privilegiado del poder y hace un llamado a atender la microfísica, es decir, los hogares moleculares del poder, a eso que denominan ondas y corpúsculos y que como agitación estratégica molecular operan por debajo de los grandes conjuntos o lo molar. De ahí que sostenga que el poder es una estrategia en tanto que se constituye a partir de relaciones de fuerza que “son relaciones moleculares, microrelaciones entre elementos que funcionan como corpúsculos” (Deleuze, 2014, p. 37). Para Deleuze, el Estado, en tanto aparato molar del poder, se apropia y gestiona procedimientos del poder, como la policía, que vienen de otra parte y que no tienen su origen en el Estado.

En tercer lugar, Deleuze, a la luz de Foucault, (2014) denuncia el postulado de subordinación según el cual el poder estaría subordinado a un modo de producción como infraestructura. Así, se cuestiona hablar de relaciones de producción y entrelazarlas inmediatamente con las relaciones de fuerzas del poder, precisamente porque para Deleuze y Foucault las relaciones de poder no derivan de las relaciones de producción, más bien al contrario, las relaciones de producción no se pueden definir sin recurrir al entrelazamiento con las relaciones de poder. Para Foucault, según Morey (2001) el poder no se configura dentro de un modelo del espacio piramidal trascendente, sino más bien, dentro de uno donde “el poder tiene como caracteres la inmanencia de su campo, sin unificación trascendente; la continuidad de su línea, sin una centralización global; la contigüidad de sus segmentos sin totalización distinta: espacio serial” (p.11). Es decir que su espacio no es una superestructura, sino un inmanente hecho de segmentos.

En cuarto lugar, Deleuze y Foucault denuncian el postulado según el cual el poder tendría una esencia o un atributo, y en tanto atributo funcionaria por represión e ideología calificando a unos como dominantes y los otros como dominados. Para Deleuze y Foucault el poder no es atributo, es relación, de tal manera que “no es atributo que distingue lo dominante y lo dominado,

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

es una relación que vincula lo dominante a lo dominado lo dominado a lo dominante” (Deleuze, 2014, p. 47). En otras palabras, el poder pasa tanto por los dominados como por los dominantes, porque el poder en tanto estrategia produce lo real y aquí la represión no es más que una estrategia de ese poder para producir lo real, o como lo llama Foucault, para normalizar a los individuos.

En quinto lugar, Deleuze y Foucault denuncian que el poder se suele entender dentro de una modalidad dual: o es violencia como represión o es ideología, y aquí sostienen que el poder es represivo como una de sus estrategias más extremas, pero esa no es su modalidad específica, antes bien se las arregla para hacer uso de otras estrategias más sutiles. Los pensadores sostienen que el poder es relación de fuerzas y esta es:

La relación de una fuerza con una fuerza (...) la fuerza es una acción sobre una acción real o posible (...) Una acción sobre una acción no es la violencia. La violencia nunca actúa sobre una acción, la violencia se ejerce sobre el soporte de una acción, sobre el sujeto de una acción (...) Las relaciones de fuerzas, entonces, no son en absoluto del tipo “hacer violencia”, sino del tipo “incitar, suscitar, combinar. (Deleuze, 2014, pp. 49-50)

Entonces, si el poder opera a través de relaciones de fuerzas, esto quiere decir que opera a través de eso que Foucault llama normalización, es decir, según Deleuze (2014) acciones sobre otras acciones que tienen como funciones repartir en el espacio, ordenar en el tiempo y componer en el espacio-tiempo. Esto nos lleva a la denuncia del último postulado, según el cual el poder se expresa por medio de la ley, como instancia molar o de grandes conjuntos estadísticos. Frente a esto Morey (2001) sostiene que para Foucault “debe ponerse en juego otra comprensión de la ley: entender la ley no como lo que demarca limpiamente dos dominios -legalidad-ilegalidad-, sino como un procedimiento por medio del cual se gestionan ilegalismos” (p.12). Esto quiere decir que el poder no está tan solo en función de una ley que opera por oposición de ley/ilegalidad, es decir

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

desde la dimensión de la macrofísica donde el dominante ejerce el dominio sobre el dominado; por el contrario o además de eso, el poder está en función de una ley que opera como una gestión de ilegalismos: “la ley consiste, entonces, en diferenciar las maneras de eludirla. Y nunca podrán definir la ley al nivel microscópico (...) sino como una gestión de los ilegalismos, una repartición de los ilegalismos en el campo social” (Deleuze, 2014, p. 62). Desde una dimensión microfísica el poder es una relación que pasa tanto por los dominados y los dominantes; esto quiere decir que en el nivel microfísico la ley no tiene una definición porque funciona a la par de diversos casos de interpretación y diversas estrategias para eludirla.

En definitiva, según Foucault (1979) en las sociedades modernas la dominación del cuerpo por el poder no es tan pesada o tiene su foco en los regímenes disciplinarios, de otro modo, las sociedades industriales han hecho uso de una dominación del cuerpo suave. Justamente porque “las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de control abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas” (Morey, 2001, p. 16). En las sociedades modernas, e incluso en las contemporáneas, la dominación de los cuerpos por el poder opera enfáticamente a través de los micropoderes, es decir funcionan fuera de los aparatos de Estado, a su lado, por debajo de ellos y de manera mucho más minuciosa y cotidiana, precisamente porque, para Foucault (1979) estas relaciones de poder y sus mecanismos moleculares se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos a partir de un control continuo y una comunicación instantánea, de una manera que, según Deleuze y Guattari (2004) le confieren a los cuerpos cualidades que los designan como sujetos minoritarios.

Por consiguiente, es importante distinguir el plano molecular, los micropoderes, y el plano molar, los macropoderes, porque, por un lado, cuando Deleuze y Guattari hablan en *Mil mesetas*

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

sobre el devenir como característica del plano de inmanencia, distingue a la vez dos planos que se relacionan. Por un lado, está el plano de organización y desarrollo que actúa como unidad trascendente y principio oculto y que “es irrepresentable como tal, que sólo puede inferirse, en función de las formas que desarrolla y los sujetos que forma, puesto que existe para esas formas y esos sujetos” (Deleuze y Guattari, 2004, p.269). En otras palabras, este es un plan duro, con estructura y génesis que remite a un diseño, un principio, una organización y a un desarrollo de filiación de las formas sin salida ni posibilidad de otras formas de subjetivación. Por el otro lado, y con mayor relevancia para la filosofía deleuzeana está el plano de consistencia o de composición, que se opone al plano de organización precisamente porque acá no hay estructura ni génesis, por el contrario “tan solo hay relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados (...) moléculas y partículas de todo tipo. Tan solo hay haecceidades, afectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen agenciamientos colectivos” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 269). En otras palabras, es un plano consistencia en tanto que remite a dimensiones de la materia del ser que no cesan de crecer, a una proliferación y un estado absoluto de movimiento.

Ahora bien, según la lectura deleuzeano-guattariana los dos planos están en una constante lucha, que puede terminar según las estructuras sociales y sus actualizaciones, es decir, que hay un movimiento constante donde se pasa del uno al otro. Cuando el plan de organización-desarrollo domina, a su vez este “engloba efectivamente lo que llamamos estratificación: las formas y los sujetos, los órganos y las funciones son estratos o relaciones entre estratos” (2004, p. 272). Es decir, que este plan tiende a intentar configurar una territorialización y subjetivación de las formas, los sujetos y los afectos. Mientras que, por el otro lado, el plano de consistencia “implica una desestratificación de toda la Naturaleza (...) es el cuerpo sin órganos (...) las puras relaciones de

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

velocidad y de lentitud, tal como aparecen en el plan de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, de la misma manera que los puros afectos implican una empresa de desubjetivación.” (2004, p.272). Es decir, que para Deleuze y Guattari (2004) el plano<sup>5</sup> de consistencia no preexiste a esos movimientos de desterritorialización, a las líneas de fuga que lo trazan y a los devenires que lo componen, y sobre los que el plano de organización no cesa de actuar intentado bloquearlos, detenerlos, lastrarlos, reestratificarlos, y de reconstruir en profundidad formas y sujetos estructurados. Y a la inversa el plano de consistencia no deja de extraerse del plan de organización, no deja de subir a la superficie para, por medio de microagenciamientos, hacer que se escapen partículas fuera de los estratos, para que fluyan las velocidades, lentitudes y destruir las funciones. De ahí que el movimiento entre los macropoderes y los micropoderes permanezcan inmersos dentro de estos dos planos y su lucha, donde a su vez las pequeñas moléculas constituyen la existencia de los grandes conjuntos molares. En este sentido, el devenir hace parte del plano de consistencia, donde las pequeñas moléculas, según Deleuze y Guattari (2004) actúan a partir de una velocidad variable que no cesa de arrastrar las funciones, las formas y los sujetos del plano de organización para extraer de ellas partículas y afectos a partir de una desterritorialización que desubjetiviza los estratos. Por lo que es dentro de esta continua lucha de planos, donde las moléculas son atrapadas y a la vez se liberan, donde vamos a encontrar a los devenires y al devenir-mujer.

Esta lectura del poder desarrollada por Deleuze y Foucault son relevantes porque permiten realizar análisis más completos en donde se distinga lo que corresponde a nuestro pasado, a nuestra

---

<sup>5</sup> En la traducción de Mil mesetas que se usa en el presente trabajo se utiliza el término “plan de consistencia”, sin embargo, en otros de los libros usados se hace referencia a este mismo como “plano de consistencia”, y, por recomendaciones del director de la presente monografía se aplica el segundo uso de este concepto.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

historia, y lo que corresponde a nuestro futuro, es decir, lo que estamos deviniendo. Justamente porque, según Landaeta (2020), para Deleuze y Foucault la conceptualización de los dispositivos del poder implica tener en cuenta tanto la parte del archivo como la parte de lo actual de cada dispositivo, de tal manera que “frente a cada dispositivo será necesario llevar adelante el doble proceso de análisis y diagnóstico, distinguiendo líneas de estratificación y líneas de fuga, sin perder de vista el diagrama actual que dispone todo el campo social en una dirección” (Landaeta, 2020, p.242). En síntesis, el devenir-mujer se encuentra y opera dentro de este marco de dispositivos de control que dan cuenta, no sólo de las relaciones de fuerza de los macro y micropoderes a las que está sujeta la mujer (lo que estamos dejando de ser), sino que también este mismo marco nos permite comprender la emergencia de nuevas reflexiones y las resistencias que se producen en esas relaciones de fuerza (lo que estamos siendo) y que abren paso a las reflexiones actuales sobre la política del devenir-mujer molecular en las sociedades contemporáneas, que pretende este escrito.

### **1.2 El devenir-mujer como llave y medio del constante devenir: Deleuze, Guattari y Binetti**

La conceptualización deleuzeano-guattariana del devenir-mujer ha sido entendida por feministas de la diferencia sexual como un intento de borrar y negar la materialidad concreta e irreductible de la diferencia sexual y ven en ella un riesgo de reducir la identidad y la subjetividad femeninas a una indeterminación. Sin embargo, otras pensadoras y pensadores han encontrado una alianza entre el movimiento feminista y la filosofía deleuzeano-guattariana, lectura que encuentran “marcada por la elaboración de la diferencia sexual en términos ontológicos, y comprendida en el contexto del nuevo realismo materialista del siglo XXI, que tiene en Deleuze y Guattari dos grandes puntos de referencia” (Binetti, 2018, p. 284). De ahí, que el presente texto pretenda leer

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

el concepto de devenir-mujer a la luz del vitalismo deleuzeano-guattariano y el pensamiento feminista.

Para ubicar el devenir-mujer es preciso que entendamos al devenir dentro del *plano de inmanencia* al que se refiere Deleuze en su filosofía de monista vitalista. Para Deleuze (2007) el campo trascendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida; el campo trascendental es plano de inmanencia en la medida que la comprensión de la vida no remite a un Sujeto o un Objeto, antes bien, la vida es entendida como conciencia pre- y a-subjetiva porque su actividad no remite a un ser individual, sino a una vida que no deja de erigirse. En palabras de Deleuze (2007) esta relectura de la mirada spinozista postula la vida más allá de la individualidad:

Una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados: vida inmanente que implica los acontecimientos y singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos. Esta vida indefinida (...) no sobrevive ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde se percibe el acontecimiento aún futuro y ya ocurrido, en lo absoluto de la conciencia inmediata” (p. 349)

Esta vida acoge un tiempo no lineal en el que la vida inmanente como conciencia inmediata de los acontecimientos y singularidades se actualizan en los sujetos y objetos. Es decir, según Schérer (2012) que “la inmanencia y vida no conocen ni sujeto soberano (una trascendencia), ni persona, o individualidad orgánica, sino solamente acontecimientos, singularidades, *ecceidades*. No hay trasmundo, las profundidades son intensidades. El campo de inmanencia es recorrido por tensiones, está poblado por partículas” (p. 23). Para la filosofía deleuzeana, según Schérer (2012), la imagen del pensamiento, la impresión y el acontecimiento sobrepasan la oposición sujeto-objeto

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

y sus certezas reduccionistas para ser ubicadas y arrojadas al flujo inmanente de la vida. Es un “empirismo descriptivo para el cual <<lo dado ya no es dado a un sujeto, sino que el sujeto se constituye en lo dado>>” (Schérer, 2012, p. 24). En otras palabras, la subjetividad individual de los sujetos se constituye dentro de este flujo inmanente de vida, es decir, que el Sujeto y el Objeto surgen a partir de la actualización del propio plano de inmanencia. Al respecto Deleuze (2007) sostiene que:

Una vida solo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad, sino que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y un estado de vivencia que hacen que ocurra. El propio plano de inmanencia se actualiza en un Objeto y en un Sujeto a los cuales se atribuye. Pero, aunque parezca inseparable de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, mientras que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. (p. 350).

En otras palabras, el Sujeto y el Objeto surgen como actualizaciones del plano de inmanencia que los contiene y posibilita por su misma característica de virtual. Guattari (2007) agrega a la concepción deleuzeana del ser como unívoco la comprensión del sujeto como ontológicamente polivocal. Este se apoya sobre un plano de consistencia que comprende tanto lo real ya ha ocurrido, *las regiones existenciales territorializadas*, como lo real aún virtual, *los universos inmatriciales desterritorializados*. La producción de subjetividad del sujeto ocurre como un proceso de actualización del plano de inmanencia virtual y, por lo tanto, es un proceso en constante devenir, es decir, que está en una condición de cambio y transformación continua, precisamente porque las posibilidades virtuales y abiertas que le proporciona el plano de inmanencia virtual le confieren también las características de un sujeto como una compleja red de

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

procesos y relaciones complejas con los múltiples otros, heterogéneas y abiertas a la transformación como posibilidades virtuales. De ahí que este plano de consistencia, que acoge tanto la materia real territorializada, como la virtual desterritorializada, sea un eje para entender el devenir-mujer deleuzeano-guattariano.

Sumado a esto, la primera característica de los devenires es que sean moleculares, precisamente porque se inscriben en el plano de las partículas, de lo pequeño:

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 desempeña, 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 (...) Indica lo más rigurosamente posible una *zona de entorno* o de *copresencia* de una partícula, el movimiento que adquiere cualquier partícula cuando entra en esa zona. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 275)

Es decir, que devenir, más que ser una analogía o imitación, es habitar desde nuestro cuerpo esas partículas que tienen que ver con lo otro; por lo que devenir es habitar ese movimiento de las colectividades moleculares. Aquí vale la pena recordar que lo molecular, en tanto partículas que siempre están en movimiento, para Deleuze y Guattari (2004) se diferencia de lo molar, que vienen siendo las formas, los objetos y los sujetos que conocemos fuera de nosotros y que reconocemos a través de procesos de experiencia y costumbre. Lo molecular se corresponde con el lado del plano de consistencia de las posibilidades virtuales desterritorializadas. En este sentido, para los pensadores hay un devenir-mujer que no se parece a una entidad o sujeto molar bien diferenciado precisamente porque lo molar en la mujer implica “la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto” (2004, p. 277). Por lo tanto, el devenir- mujer no

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

es transformarse, ni convertirse, ni habitar una zona de vecindad con la concepción hegemónica que mantiene a la mujer en la esfera doméstica y del cuidado, le otorga características femeninas, como cuerpo sexualizado y apto para la reproducción y la maternidad; por el contrario, los aspectos del devenir-mujer implican y se:

Deben entender en función de otra cosa: ni imitar ni adquirir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en relación de movimiento y de reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 277)

De hecho, esta perspectiva filosófica de la mujer molecular, Deleuze (2004) la encuentra y la desarrolla a partir de la literatura, que como ya dijimos es fuente para la creación de conceptos filosóficos, para afirmar que el problema del binarismo de género, que reduce a la mujer a una entidad molar que la determina por su forma, sus órganos, sus funciones y su asignada subjetividad, se resuelve a partir de una política femenina molecular que se insinúa en los enfrentamientos molares y pasa bajo ellos o a través de ellos. Deleuze, a la luz de Virginia Woolf, sostiene que esta política, en tanto molecular, sobrepasa el sistema molar dual de sexo-género:

Cuando le preguntan a Virginia Woolf sobre una escritura femenina, se espanta ante la idea de escribir “en tanto mujer”. Más bien, es necesario que la escritura produzca un devenir-mujer, como átomos de feminidad, capaces de recorrer y de impregnar todo un campo social, y de contaminar a los hombres, de atraparlos en ese devenir. Partículas muy suaves, pero también duras y obstinadas, irreductibles, indomables. (2004, p. 278)

La mujer o los cuerpos feminizados pueden y deben escabullirse de ese campo organizativo que pretende mantenerlos bajo una forma molar y determinada de lo que es ser mujer, pasar a través de este binarismo para desterritorializar lo hegemónico y reterritorializar nuevos flujos y

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

movimientos virtuales. Esta forma de devenir a la que se ve obligada la joven despliega a su vez partículas de feminidad que impregnan todo el campo social y generan, ya sea de manera imprevista o incluso obstinadas, que las demás construcciones molares devengan moleculares.

Posteriormente, Deleuze y Guattari sostienen que “estamos atrapados en segmentos de devenir, entre los que podemos establecer una especie de orden o de progresión aparente: devenir-mujer, devenir-niño, devenir-animal, vegetal o mineral; devenires moleculares de todo tipo, devenires-partículas” (2004, p. 274). Que el devenir-mujer se encuentre al inicio de todo devenir corresponde con lo que Binetti (2018) llama la intuición inmediata del seno materno como continente primero de la existencia y la conciencia, que indicaría el origen conceptivo y sustrato nutricional de la vida, es decir, como ese lugar donde la realidad es concebida y gestada. Sin embargo, el devenir-mujer no constituye el mero comienzo de una serie aparentemente lineal, sino:

El estricto principio, medio y llave de un dinamismo circular a través del cual -explica mil mesetas- “todos los devenires comienzan y pasan”. Esto supone, en otros términos, que el devenir-mujer se repite a sí mismo en cualquier otro devenir y permanece en él como su cifra inmanente. La diferencia sexual femenina emerge de este modo en el centro de un dinamismo efectivo, por su propio desdoblamiento matricial, desfundante de lo uno en lo absolutamente otro. Es decir que ella no actúa el devenir en los términos de una causa primera inmóvil, que trasciende el efecto de manera dualista, sino en los de un origen circular afirmado en su propia reduplicación y sostenido en su continuo devenir-otro. (Binetti, 2018, p. 285)

En otras palabras, para Binetti (2018), como el devenir-mujer implica un desdoblamiento conceptivo inmanente, la mujer surge como modelo ontológico del devenir siempre otro por desplazamiento metonímico de su acción matricial. En este punto cobra relevancia la distinción que hacen los autores del ámbito molar y el ámbito molecular, dado que, según Binetti (2018) el

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

ámbito molar es el de la metafísica falogocéntrica y hegemónica del binarismo de género que entiende a la mujer como una sustancia individual esencialmente determinada como entidad-femenina, mientras que el ámbito molecular corresponde al monismo dinámico donde el ser es cualidad de devenir y, por lo tanto, la mujer determina y diferencia el mismo pasaje auto-conceptivo del devenir. En palabras de Binetti (2018) “la mujer del devenir no constituye una entidad sustancialista o molar, causa primera trascendente de todo movimiento, sino el devenir mismo en su inmanencia auto-diferencial” (p. 285). En otras palabras, la mujer molecular de la política femenina, que señalan tanto Deleuze y Guattari como Binetti, no constituye una entidad del dualismo falogocentrista y heterosexista que divide al ser humano en masculino/femenino, por el contrario, está más allá de su registro en la medida que la clave del devenir-mujer supera este dualismo de la diferencia por lo que Binetti (2018) llama “la inmanencia monista de la mujer, afirmada en el comienzo de toda diferencia-sexuada o no sexuada- y todo devenir -sexual o no sexual” (p.285).

Es decir, que el devenir mujer de *Mil mesetas* se debe entender fuera del dualismo heterosexista, precisamente porque, según Binetti (2018), el devenir-mujer eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica radical, la libera de todo dualismo, y esta habilita una multiplicidad de sexualidades y géneros que, a su vez, abren juego a lo plural, lo múltiple, lo rizomático. De ahí que, este devenir-mujer molecular no implique un escribir como mujer o entender a la mujer del devenir deleuzeano-guattariano como una sustancia finita, individual, universal ni opuesta a masculinidad alguna. Por el contrario, la mujer del devenir deleuzeano-guattariano es “un dinamismo infinito de mediación o repetición que siempre vuelve -para decirlo ahora con Guattari- al “estado naciente” de su concepción, diferencia y parición” (Binetti, 2018, p. 286). Este dinamismo del devenir-mujer implica entrar tanto en la zona dura y hegemónica de lo que se ha

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

dicho históricamente que es mujer, como en la zona de lo molecular, de las pequeñas partículas y afectos que constituyen el cuerpo de la mujer, y que pueden atarla a lo hegemónico, pero también y, sobre todo, mostrar que su cuerpo y sus afectos no están atados a lo ya dicho, porque su cuerpo es devenir molecular que abre y posibilita lo plural. De ahí que Deleuze y Guattari sostengan que “el problema es en primer lugar el del cuerpo -el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles-. (...) A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven” (2004, p. 278). Es decir, en principio el cuerpo de la mujer es devenir, está abierto a múltiples flujos, pero luego es capturado y territorializado bajo una subjetividad y forma hegemónicas de las que debe salir y sale a partir del devenir molecular, de habitar esa zona de partículas y de afectos que le permiten alcanzar sus potencialidades siempre diferentes, abiertas y virtuales.

Conjuntamente, Deleuze y Guattari sostienen que “si todos los devenires son ya moleculares, incluido el devenir-mujer, también hay que decir que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer. Es la llave de todos los devenires” (2004, p.279). El devenir-mujer es la llave y el medio de los demás devenires porque este posibilita y refleja el movimiento circular de lo que siempre puede devenir, justamente porque este implica una resignificación de la diferencia femenina, de su consistencia y sus alcances como medio para la diferencia inmanente y ontológica. En este sentido, Binetti (2018) nos muestra que la mujer del devenir deleuzeano-guattariano puede entenderse desde lo que llama la *mulier tantum*:

En el mismo sentido en que el joven Deleuze amante de Spinoza concebía la esencia tantum, a saber, como potencia intensiva, material y cuantitativa, pura energía vital. Precisamente porque la esencia es potencia, la *mulier tantum* es la mujer esencial e intensiva, dispuesta en el comienzo, medio y clave del devenir. Su energía concreta en sí misma la virtualidad de todo movimiento, la

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

contiene como una *implicatio* absoluta que habilita toda *explicatio* ulterior. Esa mujer concibe, nutre y pare la multiplicidad real y por eso constituye el “punto de vista irreductible que significa a la vez el nacimiento del mundo y el carácter original del mundo”. Porque la esencia del devenir es *mulier tantum*, el mundo nace y por nacido, deviene singularidad irreductible. (Binetti, 2018, p. 286)

En otras palabras, la energía del devenir-mujer contiene en sí misma el devenir infinito de todo movimiento, precisamente porque la mujer molecular que abre el devenir deleuzeano-guattariano, en tanto seno inmanente, designa, según Binetti (2018), el principio genésico de múltiples desdoblamientos conceptivos, líneas de fuga, transformaciones y devenires que operan por auto-diferenciación, es decir que el devenir mujer como seno inmanente de toda transformación es el principio y medio de múltiples devenires puesto que:

La multiplicidad de devenires se despliega en series organizadas de individuos o singularidades, cada una de las cuales es ella misma multitud actual y activa, discontinua respecto de otros individuos actuales y continua respecto de la inmanencia virtual que concibe todo devenir. (Binetti, 2018, 286)

El devenir-mujer como principio genésico de los múltiples devenires los desarrolla como multitudes que se expresan tanto en lo real como en lo virtual, es decir, en los flujos de devenir abiertos. La perspectiva de la virtualidad de los devenires es relevante porque el devenir-mujer que es seno y medio inmanente de las múltiples transformaciones da cuenta de la ontología deleuzeano-guattariana, en la que lo esencial, siguiendo a Binetti, se aleja de ser la actualidad trascendente, para ser pura virtualidad inmanente y suponer el des-fundamento de lo entendido por real, su radical contingencia y su continua transformación (2018). Es decir, que la perspectiva monista y vitalista de la materia deleuzeano-guattariana implica una desterritorialización de lo que se ha

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

entendido como lo real trascendente para una nueva comprensión más crítica de la materia vital como virtualidad inmanente.

De ahí que Binetti (2018) sostenga que la perspectiva de la ontología inmanente deleuzeano-guattariana es relevante a la hora de comprender el proyecto político y ético del devenir-mujer ya que “lo que salva la continuidad de lo múltiple por sobre las discontinuidades del mundo actual es la progresiva diferenciación actual y activa de lo uno virtual, la *explicatio* gradual e intensiva de una misma *implicatio*” (p. 286). La virtualidad es a la vez la causa y el efecto de la multiplicidad inmanente de los devenires<sup>6</sup>. De ahí que la autora sostenga que “la *mulier tantum* es por eso la determinación conceptual del devenir mismo, es decir, lo que convierte la representación del ser sustancial en la realización de lo potencial, por ser ella misma eternamente móvil y virtual” (2018, pp. 286-287). Más claramente, según Binetti (2018), la esencia del devenir-mujer es pura energía intensiva y potenciación infinita capaz de devenires múltiples a diversas escalas expansivas y extensivas de tal manera que ella misma es un movimiento infinito de lo infinito porque, como se sostiene en Mil mesetas, “sólo hay movimiento de lo infinito” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 282). Es decir, que si el devenir-mujer es la llave y el medio de todo devenir, todo devenir se encuentra mediado por este movimiento infinito circular “cuyo fin se identifica con su comienzo a efectos de actualizar lo virtualmente implicado por desdoblamiento, reduplicación o nacimiento del origen” (Binetti, 2018, p. 287). La diferencia femenina del devenir-mujer, su relación matricial y por lo tanto estructuralmente constitutiva de la diferencia revela precisamente el hecho de que el movimiento es infinito y circular; porque “el carácter infinito del

---

<sup>6</sup> A esto alude Claire Colebrook (2000) al sostener que esta virtualidad inmanente que nos enseña y refleja el devenir-mujer tiene que ver con dejar de concebir la realidad según la plenitud del acto perfecto y entenderla como el inacabamiento de lo que siempre puede devenir, en la obra *Deleuze and feminist theory*.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

devenir-mujer responde tanto a su espontaneidad auto-causal, como a la ausencia de una finalidad ajena a su propia emergencia auto-poiética” (Binetti, 2018, p. 287). En otras palabras, el devenir-mujer permite percatarnos del movimiento circular e infinito de todo devenir y de la naturalidad de la diferencia inmanente de la realidad ontológica. En la filosofía post-estructuralista francesa de Deleuze y Guattari el vínculo entre el devenir-mujer que comienza y media todo devenir con la diferencia ontológica radical ratifica su concepción monista e inmanente de la vida. Precisamente porque según Binetti (2018):

Lo que mil mesetas establece como comienzo, medio y llave del devenir-mujer equivale conceptualmente a las categorías de <<diferencia>> y <<repetición>>, transversales a la ontología deleuzeano-guattariana y viscerales al post-estructuralismo francés. En efecto, tanto el devenir-mujer como la repetición de la diferencia describen el desdoblamiento medial del origen, continuamente recuperado -por su propia virtualidad inmanente- como centro intensivo de todo agenciamiento” (p. 288).

Es decir, que el devenir-mujer deleuzeano-guattariano, es denominado como *mulier tantum* según Binetti (2018), por implicar el desdoblamiento esencial acontecido en el seno de todo devenir y actualizado como diferencia absoluta por la activa repetición de su virtualidad, donde “aquello que lo define en femenino, es su capacidad de repetir la identidad en la diferencia absoluta, es decir, de concebirse en la emergencia de una novedad radical que engendra lo originario en su singularidad irrepetible” (p. 288), y, por ende, reafirma la prioridad ontológica de la repetición de la diferencia en la filosofía monista deleuzeano-guattariana, justamente porque:

La diferencia deleuzeana constituye la esencia misma de lo real, definida en términos de potencia, intensidad o poder originario. Dado que “diferencia y repetición son los dos poderes de la esencia”, entonces esta última debe concebirse a partir de un dinamismo reflexivo que la determina y

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

actualiza a la vez, es decir, que la afirma en su propio desdoblamiento inmanente por un movimiento circular que pone en simultáneo el origen y su devenir, cada uno en y por el otro. (Binetti, 2018, p. 288)

Más claramente, la diferencia deleuzeano-guattariana es constitutiva de la esencia misma de lo real, que la afirma a partir de un proceso circular en el que aparece como irrupción de lo originario y que es a la vez devenir virtual. El devenir-mujer revela esto, según Binetti (2018) en la medida que es seno de la continua irrupción de devenires y singularidades que constituyen algo tan nuevo como una acción naciente (diferencia) y tan viejo como la restitución de lo esencial (repetición).

De ahí, que se haga necesario el análisis al marco de poder en que se encuentra la diferencia y la diferencia sexual en la inflexión posthumana del capitalismo avanzado.

### **2. El devenir-mujer desde la mirada de Rosi Braidotti: el cambio político de la diferencia y la materia zoe-geo-tecnomediada**

Rosi Braidotti, pensadora contemporánea, se ubica dentro del feminismo posthumano y realiza una fuerte crítica al humanismo europeo que ha centrado y sesgado lo humano a una categoría opresora que invisibiliza la multiplicidad de las realidades. Su pensamiento recoge lo que llama el giro posthumano, que “consiste en el devenir humano-de-otra-forma de la teoría feminista y la teoría crítica” (Braidotti, p.14). La autora considera de gran relevancia repensar y resituar lo humano, lejos de las consideraciones dominantes y excluyentes, porque este giro

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

permite una renovación de subjetividades y de prácticas al traer análisis feministas al presente de una forma productiva donde lo antes marginado como no-humano sea considerado en una nueva mirada de lo humano más crítica y amplia. De ahí que las feministas posthumanas, según Braidotti (2022) estén en la tarea de “alimentar e implementar el despliegue ya empezado de caminos alternativos y transformadores del devenir” (p.16). Esta visión ampliada de lo humano se encuentra en el centro de los análisis de las feministas posthumanas y permite, a su vez, reflexiones más amplias sobre las relaciones de poder, el conocimiento y las prácticas liberadoras. En este orden de ideas, en el presente capítulo se expone, en primer lugar, las críticas que realiza Braidotti al humanismo y el antropocentrismo occidental por reducir la diferencia a un *estatus* inferior, reproducir y actualizar los ejes de exclusión que racializan, sexualizan y naturalizan la otredad y la diferencia como inferior; este marco nos permite visualizar esas relaciones de poder que conforman, siguiendo a Foucault, nuestro futuro más próximo o lo que vamos siendo. En segundo lugar, se exponen las implicaciones que tiene el feminismo posthumano y postantropocéntrico, que se apoya de las tradiciones filosóficas monista, el vitalismo perspectivista y neomaterialista, en la redefinición creativa de la diferencia y las nuevas formas de activar el cambio político a partir de la comprensión de la materia como zoe-geo-tecnomediada, vital, relacional, autopoietica y sexuada.

### **2.1 Un acercamiento al poder contemporáneo: crítica al humanismo y al antropocentrismo**

Rosi Braidotti, heredera de la tradición post-estructuralista, recoge los postulados del poder foucaultiano-deleuzeanos y los actualiza en la inflexión posthumana contemporánea para proponer la política feminista de la localización que introduce una mirada renovada de neomaterialismo encarnado y situado que permite análisis sobre el poder amplios y centrados.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Rossi Braidotti (2015) sostiene que el humanismo contemporáneo proviene de las reinterpretaciones a una larga tradición que pone en el centro al ideal clásico del Hombre, que desde Protágoras fue identificado como <medida de todas las cosas>, posteriormente designado por el Renacimiento italiano como modelo universal de perfección corporal, representado por el *Hombre vitruviano* de Leonardo da Vinci, y que evoluciona como símbolo de los valores y capacidades humanas biológicas, morales y racionales a la luz del progreso racional de la doctrina del humanismo eurocéntrico difundida durante los siglos XVIII y XIX. Braidotti (2022) cuestiona la versión del humanismo dominante del renacimiento europeo puesto que: “este ideal humanista europeo posiciona los poderes univerzalizadores de una noción soberana de la razón como la unidad de referencia para definir lo que cuenta como humano” (Braidotti, p.26). Esta idea hegemónica del “Hombre” que se convierte en un modelo de civilización cultural coincide, según Braidotti (2022) con la idea de la razón universal y reclama exclusividad para el juicio de la razón, de tal manera que el ser humano así definido representa un marcador de la cultura y la sociedad europeas, y de las actividades científicas y tecnológicas que éstas privilegian a partir de la idea de progreso de la norma humanista. Este ideal de “Hombre” estaba posicionado en el rango más superior de una jerarquía que clasificaba distintas clases de seres como inferiores, “otros” distintos y con menor valor con respecto al hombre blanco, europeo y racional. Braidotti (2022) precisa esta práctica cultural al afirmar que:

Esta exclusión simbólica y epistémica no es una abstracción: se traduce en una violencia implacable contra personas de la vida real que coinciden con categorías comparativamente inferiores. Son ellas las mujeres y personas LGBTQ+ (otros sexualizados), negras e indígenas (otros racializados) y los animales no humanos, vegetales y otras entidades terrestres (otros naturalizados). (p. 27)

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

En otras palabras, esta práctica cultural eurocentrista estructura la realidad social de tal manera que, tanto a nivel teórico como práctico, se reconoce a estos otros múltiples como inferiores, se los descalifica y se les niega su existencia simbólica y social, mientras que el “Hombre” que es Uno goza de pleno derecho para su protección según su superioridad. De ahí que Braidotti sostenga que “el poder del <<Hombre>> como modelo de civilización hegemónica fue fundamental para el proyecto de la modernidad occidental y la ideología colonial de la expansión europea” (2022, p. 27). Justamente porque, según Braidotti, el gobierno imperialista y patriarcal asumió la conciencia europea machista como universal, superior y distinguida por su exclusivo y dominante poder de la razón. De ahí que, el sometimiento de muchas minorías sexualizadas y racializadas, y de todo lo otro no-humano se comprendiera como lo natural; sumisión que luego fue impulsada por las guerras de la modernidad (segunda guerra mundial y guerra fría), el desarrollo tecnológico, la era nuclear y justificado por la idea de progreso científico. Denuncia que pensadores como Sartre, Beauvoir, Foucault, Deleuze y Guattari le hacen al ideal humanista y a la Ilustración por traicionar la promesa de liberar a la humanidad a través de la razón científica y estar en complicidad con el fascismo, el colonialismo y el patriarcado. Cabe resaltar que los motores de la lógica cultural del humanismo universal, según Braidotti (2015) sean la dialéctica del ego y el otro, además de la lógica binaria de la identidad y la alteridad que entienden a la diferencia con sentido peyorativo, de tal modo que “el sujeto equivale a la consciencia, a la racionalidad universal y al comportamiento ético autodisciplinante, mientras que la alteridad es definida como su contraparte negativa y especular” (Braidotti, 2015, p. 27). En esta lógica humanista eurocéntrica todo aquello diferente al Hombre es clasificado como inferior y como no-humano, y, por ende, la diferencia es racializada, sexualizada y naturalizada. De ahí que el *estatus* de lo humano es indispensable para el pensamiento feminista, antirracista, decolonial e indígena,

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

porque pone en cuestión esta idea supuestamente universal de “Hombre” y hace énfasis en pensar la diferencia alejada de la connotación peyorativa.

En este sentido, esta reducida noción humanista provocó su decadencia y a la vez abrió paso a nuevas conceptualizaciones sobre lo humano y, justamente, es una de las claves para comprender cómo se llegó a la inflexión posthumana. Braidotti (2015) menciona que posterior a la Segunda Guerra mundial, durante los años sesenta y setenta, se arraigó en los movimientos sociales un profundo rechazo al humanismo europeo porque este llevó a los horrores del fascismo y el holocausto, y conjuntamente surgió una atracción por un socialismo humanista gracias a que el comunismo con la URSS desarrolló un papel central en la derrota del fascismo y resultó vencedor en la Segunda guerra mundial. No obstante, esta concepción positiva de la praxis y la ideología marxista que pretendió dirigir por otros caminos al humanismo también generó un rechazo, sobre todo en los intelectuales franceses, precisamente porque lejos de alejarse de la violencia provocó injusticias sociales como el Gulag. Por ende, la generación de 1968, en oposición al dogma y a la violencia tanto del humanismo clásico y fascista como del humanismo socialista, desarrollan un antihumanismo que:

Emergió como el grito de batalla de aquella generación de pensadores radicales que más tarde habría sido famosa en todo el mundo como generación “postestructuralista”. En efecto ellos fueron postcomunistas *ante litteram*. Abandonaron el pensamiento dicotómico dialéctico y desarrollaron un tercer modo de aproximación a los cambios en la noción de subjetividad humana. (Braidotti, 2015, p. 35)

Para Braidotti (2015) la generación filosófica de los años setenta fue antifascista, postcomunista, postcolonial y posthumanista en la medida que consideraron indispensable elaborar una crítica a la ilusión de omnipotencia que consiste en poner al ser humano y al hombre

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

como guardianes morales del mundo y motores de la evolución humana. No obstante, aunque para la pensadora el antihumanismo no es el único recurso que la condujo a su postura posthumanista, su herencia antihumanista de pensadores como Foucault, Irigaray y Deleuze contribuyó formidablemente a su crítica a lo humano del humanismo como “modelo sistematizado de reconocibilidad -de Identidad- gracias al cual todos los demás pueden ser valorados, reglamentados y asignados a una definitiva posición social” (p.39). Este estándar humano representa, para Braidotti (2015) una convención normativa de regularidad, regulación y reglamentación que funciona transponiendo un modo de ser humano en un modelo generalizado que es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados, y en oposición a los artefactos tecnológicos. Principalmente, su herencia antihumanista conduce al feminismo posthumano de Braidotti (2015) a “no compartir el sujeto unitario del humanismo, incluidas sus variantes socialistas, y a sustituirlo por un sujeto más complejo y racional, caracterizado principalmente por la encarnación, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo.” (p. 39). Sobre todo, esta herencia le permite al feminismo posthumano avanzar más allá de las variantes del humanismo socialista que pretendía hablar con una sola voz en nombre de las mujeres y los demás sujetos marginados, por ende, el feminismo se sirve del antihumanismo en la distancia que esta toma del esquema de pensamiento dialéctico:

Donde la diferencia o la alteridad han desarrollado un papel constitutivo, puesto que habían asumido la tarea de trazar los confines con el otro sexualizado (las mujeres), el otro racializado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra). Estos otros eran constitutivos en la medida en que funcionaban como espejos en condiciones de confirmar la posición suprema del Mismo (Braidotti, 2008a). (Braidotti, 2015, p. 41)

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

En otras palabras, estas categorías de lo otro consideradas como inferiores por ser diferentes del modelo de Hombre significaban menos por estos otros ser meros cuerpos utilizables, frente a esto, según Braidotti (2015) el humanismo socialista no hizo más que producir medias verdades o formas de saber parcial sobre esos otros, dado que “la alteridad dialéctica y peyorativa difunde ignorancia estructural sobre aquéllos que, precisamente porque son otros, son ubicados fuera de las mayores divisiones categoriales en la atribución de la humanidad” (p. 42). El feminismo posthumano realiza una fuerte crítica al humanismo europeo y a la cultura occidental precisamente porque su ideal de progreso incluso en las luchas feministas del humanismo liberal y socialista seguía perpetuando las injusticias patriarcales, capitalistas y coloniales. Braidotti (2022) sostiene que estos sistemas, según los estudios de las pensadoras poscoloniales y decoloniales, perpetúan una “violencia física y epistémica implicada en la reducción de los <<otros>> sexualizados, racializados y naturalizados a un estatus ontológico inferior (Spivack,1985, 1999)” (p.46). De ahí que Braidotti considere necesario un nuevo replanteamiento que aborde las consideraciones de la diferencia más allá del abordaje del humanismo socialista que continuaba ocultando la complicidad entre capitalismo y patriarcado, y a la vez amplíe el antihumanismo desde un punto de vista más inclusivo y propositivo, justamente porque para la pensadora que el antihumanismo critique la convicción implícita sobre el sujeto humano que está encerrada en la imagen humanista del hombre no comporta su rechazo total; así mismo, ir más allá del antihumanismo implica alejarse de la tesis foucaultiana y postestructuralista según la cual: “el proyecto histórico del humanismo, pilar de la modernidad europea y de su desarrollo tecnológico racionalista, estaba llegando al final de su ciclo histórico y condenado a terminar pronto” (Braidotti, 2022, p.30), precisamente porque se siguen reproduciendo hasta nuestros días la exclusión sexualizada, racializada y naturalizada proveniente de sus marcos normativos, y por lo

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

cual estos principios humanistas se encuentran tan arraigados en nuestros hábitos de pensamiento que resulta complejo abandonarlos del todo. Por consiguiente, Braidotti considera que:

El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo (...) se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre. Esta se empeña, en cambio, en elaborar modos alternativos para la conceptualización de la subjetividad posthumana. (Braidotti, 2015, p. 51)

Ahora bien, para Braidotti (2015) esta crisis del humanismo, los grandes movimientos emancipacioncitas de la postmodernidad, y, por lo tanto, la coyuntura posthumana, “están guiados y alimentados por los otros factores emergentes: los movimientos por los derechos de las mujeres, gays y lesbianas; los movimientos antirracistas y anticolonialistas; y los movimientos nucleares y medioambientalistas” (p. 51). Desde la lectura de Braidotti, estos movimientos políticos y sociales de los estudios interseccionales que parten de miradas no occidentales, más inclusivas y diversas son tanto el síntoma de la crisis del sujeto humano como la expresión de alternativas propositivas. Justamente porque, según Braidotti (2022), estas evalúan la ontología racializada y sexualizada del “Hombre” occidental, blanco y heterosexual como no representativa de la humanidad y sostienen que el humanismo debe ser revisado, contextualizado y evaluado desde una ontología que recoja las luchas y teorías de las mujeres y personas LGBTQ+, negras, indígenas y colonizadas, es decir, de la convergencia posthumana; y, a la vez, superan el antihumanismo en dirección a una historia y proyecto posthumano crítico que aborde, según Braidotti (2015), los nuevos modelos de devenir de las minorías.

Al mismo tiempo, para el feminismo posthumano es de vital importancia la crítica al antropocentrismo, precisamente, porque para Braidotti (2015) “hay una conexión directa entre

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

monismo, unidad de toda la materia viva y postantropocentrismo, como contexto general de referencia para la subjetividad contemporánea” (p.73). En este sentido, los movimientos políticos y sociales emergentes en la inflexión posthumana están ligados a una comprensión postantropocéntrica de la materia viva que es productiva y posthumana, y, a la vez, se enfrentan a una economía política que hace uso instrumental de esta misma comprensión. De ahí que para Braidotti la perspectiva del postantropocentrismo acoge una transdisciplinariedad y complejidad mayores a la del posthumanismo dado que en la contemporaneidad la tecnología influye en la interacción de los sujetos contemporáneos.

Para comenzar con esta complejidad Braidotti señala que el movimiento ecofeminista, feministas indígenas y teóricas LGBTQ+ es el precursor de esta descentralización del antropocentrismo, precisamente porque son las primeras en percatarse que “ni el <<Hombre>> como medida humanística universal de todas las cosas, ni el *Ánthropos* como emblema de una especie excepcional, pueden reclamar una posición exclusiva y central en las sociedades contemporáneas” (Braidotti, 2022 p. 85). Las ecofeministas son las precursoras del giro posthumano porque, según Braidotti (2022), estas inician las críticas a la distinción dominante entre naturaleza y cultura, abordan lo humano desde una visión colaborativa con otras formas de vida de tal manera que amplían la crítica de la razón humanista a la dimensión ecológica para pensar desde análisis más amplios la violencia social y epistémica que viven los otros desvalorizados por fenómenos como el especismo, el patriarcado, el capitalismo, el racismo, el colonialismo, el antropocentrismo y la tecnociencia que se transversalizan e interseccionan para oprimir por medio de prácticas institucionalizadas y relaciones de poder diversas y transversales. Por ende, la crítica ecofeminista al antropocentrismo ha abordado desde sus inicios la distinción dominante entre naturaleza y cultura que ha contribuido a justificar y naturalizar las desigualdades

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

jerárquicas, la dominación y la discriminación patriarcal. Según Braidotti (2022) las apelaciones a la naturaleza y a un orden mundial naturalizado facilita una distribución desigual del poder y perjudica a quienes se alejan del ideal de Hombre blanco y europeo. Justamente porque “el patriarcado puede describirse como el régimen que convirtió la biología en destino al naturalizar las diferencias entre los sexos y las razas, para que los <<otros>> sexualizados y racializados puedan ser clasificados y organizados en un sistema jerárquico que los deshumaniza” (Braidotti, 2022 p. 87). Esta supuesta naturalización de los sexos y las razas es una táctica de los sistemas patriarcal, capitalista y neoliberal para justificar la legitimidad de las estructuras sociales de opresión que crearon. De ahí que, Braidotti (2022) lo denomine un aparato político de exclusión que usa la brecha entre naturaleza y cultura para reproducir la pérdida de derechos sociales, legales, económicos y simbólicos de todo aquel que se salga de la norma dominante del “Hombre”. Sumando a esto, esta posición dualista naturaleza-cultura implica “una comprensión negativa de la naturaleza misma como un estado de desorden caótico y violento que sólo puede ser regulado por el poder político del Estado para proteger a sus ciudadanos” (Braidotti, p.87). Para la pensadora (2022) desde el siglo XVIII el liberalismo político alineó la naturaleza con la servidumbre, la violencia y la brutalidad que solo podía ser mantenida en orden por el Estado de derecho del “Hombre” blanco, poseedor de la razón y de lo político. De tal manera que la vida fue distinguida como la humana (*bíos*), donde el poseedor de la *polis* como espacio político de mediación social y jurídica es el “Hombre”, y la no humana (*zoe*), a la que es necesario contrarrestar por sus fuerzas anárquicas y destructivas. Por consiguiente, la naturaleza y la vida no humana es categorizada como aquello de lo que hay que tomar distancia en favor del progreso humano, medido en términos de desarrollo cultural y científico. De ahí que sean relevantes para Braidotti las investigaciones indígenas, puesto que:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Bignall y Rigney hacen esta observación admirable: <<Las teorías políticas europeas modernas del contrato social concibieron la “naturaleza” como una línea de base presocial desde la cual la cultura humana avanza a golpe de incrementos de “civilización” e “Ilustración”>> (2019:166). Las personas sexualizadas (mujeres y LGBTQ+), racializadas (negras, indígenas y nativas) y la tierra naturalizada en su conjunto están excluidas de lo social y relegadas del lado de la naturaleza abyecta. (Braidotti, p. 88).

La naturaleza así concebida es un término que naturaliza y justifica las desigualdades de las personas sexualizadas, puesto que las mujeres se posicionan como presociales y se les asigna como “natural” el rol doméstico y reproductivo, y la subordinación de sus cuerpos; las racializadas y de clases bajas, puesto que la cultura es siempre asumida como cultura de los hombres blancos y europeos de los que es exclusivo los sistemas de pensamiento, significado y conocimiento.

Esta crítica a la noción de progreso moderno fue abordada, a su vez, por la pensadora Hanna Arendt, quien fue una gran estudiosa de los vínculos entre la razón moderna y la naturalización de la opresión que con el desarrollo tecnológico y científico generó una alienación de la tierra. Arendt (2018) plantea que el ser humano se percibe así mismo situado en el punto de Arquímedes, es decir, como si estuviera fuera de la tierra y la pudiese observar en su totalidad. Desde esta comprensión los seres humanos hemos encontrado una manera de actuar sobre la tierra y en la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior. Es decir que debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología el ser humano creyó estar liberado de los grilletes que lo ataban a la experiencia sujeta a la tierra, “por lo que colocó a la naturaleza bajo las condiciones obtenidas a partir de un universal, astrofísico, cósmico punto de vista exterior a la propia naturaleza” (Arendt, 2018, p. 293). De ahí que todo lo que suceda en la tierra se entiende como relativo y sin importancia, porque el ser humano se percibe a sí mismo como independiente de lo

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

que suceda con la Naturaleza. Es decir, que se acentúa el rasgo antropocéntrico según el cual la naturaleza es entendida como un proceso, ya que sólo podía conocerse mediante los procesos de la inventiva humana<sup>7</sup>.

Las pensadoras ecofeministas hacen uso de las críticas a la razón moderna y su concepción de la naturaleza, para sostener que, según Puelo (2011), el antropocentrismo trabaja de la mano del androcentrismo, imaginario patriarcal que concibe al hombre o sujeto masculino como el centro de la historia y la civilización humana, relegando a las mujeres o sujetos femeninos a la categoría de lo “otro” desvalorizado. De este “imaginario androcéntrico surge la ilusoria definición de lo humano-masculino como puro espíritu desgajado de la Naturaleza, o Naturaleza autoconsciente destinada a dominar sin límites al Otro o Naturaleza no consciente de sí” (Puleo, 2011, p. 260). Este supuesto se funda en la homogeneización de los individuos negando así la individualidad a los dominados, que construye para Puleo (2011), a la luz de Celia Amorós, las subjetividades de hombres y mujeres en la sociedad patriarcal, así:

Mientras que los hombres se autodefinen como <iguales> al menos formalmente, las mujeres son pensadas como <idénticas>. El rango del individuo depende del poder y quien carece de él es <heterodesignado>. Género, raza, clase social, orientación sexual y especie, en tanto distribuciones de poder, determinan quién puede ser reconocido como individualidad única, no reemplazable ni reducible a patrones predeterminados. (pp. 260-261)

Hay toda una serie de estereotipos que privan de la individualidad a partir de varios focos de poder que se interseccionan. De esta interseccionalidad de vulneraciones, Puleo (2011) resalta la división sexual del trabajo como mecanismo de dominación que permite el sostén del

---

<sup>7</sup> El problema que ve Arendt radica en que la naturaleza es vista como recurso inagotable y el trabajo del ser humano como función biológica debido a que “el proceso de producción o el desarrollo, fueran más importantes que el fin, que el producto acabado” (Arendt, 2018, p.323).

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

capitalismo y el patriarcado a costa del trabajo de las mujeres y la desigual distribución de los riesgos del desarrollo industrial actual. Mecanismos que afectan en mayor medida no sólo a las mujeres, sino también a las poblaciones pobres, afroamericanas, amerindios y latinos a través de “el <imperialismo tóxico> que exporta desechos industriales a los países pobres, la biopiratería, la contaminación de los ríos de pueblos originarios, la privatización de los bienes comunales y su sobreexplotación según el ritmo impuesto por el mercado” (Puleo, 2011, p. 263). Por lo tanto, esa distribución de riesgos afecta mayormente a las personas racializadas, de clase baja, de etnias y a las mujeres, riesgos que se acentúan en la medida que los recursos naturales sean cada vez más escasos, y que han llevado a las guerras del agua, y otros problemas etc.

Conjuntamente, Braidotti (2022) sostiene que la naturalización de las mujeres al rol reproductivo trae consigo la naturalización de la heterosexualidad obligatoria en el patriarcado que “da como resultado la reducción de la homosexualidad y las sexualidades LGBTQ+ al ámbito de lo antinatural y lo abominable” (p.90). Por ende, todas las sexualidades no reproductivas y diversas se exponen a una amplia discriminación. Precisamente porque este *Ánthropos* se conjuga con el androcentrismo de manera tal que “la cultura patriarcal confundió al humano con el varón heterosexual” (Braidotti, 2022, p.91). Para Braidotti (2022) las ecofeministas son las pioneras del giro posthumano porque estas, a diferencia del paradigma socioconstructivista dominante del siglo XX, cuestionan la separación entre naturaleza y cultura, y las distinciones binarias jerárquicas que sobre ella se construyeron, visibilizando que esta división es eurocéntrica, antropocéntrica, androcéntrica y, por lo tanto, deshumanizadora de las personas que son sexualizadas, racializadas, de las mujeres negras e indígenas, justamente porque se las considera como lo otro no humano, y por lo tanto, con menos valor. De ahí que la crítica ecofeminista sea relevante para el presente análisis sobre el poder porque destacó los vínculos transversales e interseccionales a partir de los

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

cuales operan las relaciones de poder para sostener la opresión de los otros sexualizados, racializados y naturalizados. Justamente porque “al exponer las variables segmentadas y superpuestas que componen el sistema socioeconómico, las ecofeministas revelan que los límites entre aquellas son porosos. El poder fluye a través de esas múltiples mesetas de opresión” (Braidotti, 2022 pp. 93-94). Es decir, que las relaciones del poder capitalista, patriarcal, colonial y heteronormativo son transversales, difusas y se mueven a partir de ejes de exclusión que apuntan a un sistema de dominación que transversaliza sexo-género y especie.

Ahora bien, para Braidotti (2015) la economía capitalista global contemporánea tiene una estructura tecnocientífica que se desarrolla a partir de la convergencia entre varias ramas de la tecnología: las nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas. Esta estructura biogenética comprende el proyecto genoma humano, la investigación sobre células estaminales y la intervención biotecnológica sobre animales, semillas, células y plantas de tal manera que:

El capitalismo avanzado, al mismo tiempo, invierte y obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo. Este contexto genera una forma paradójica y más bien oportunista de postantropocentrismo en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatizan la vida misma. (Braidotti, 2015, p. 76)

Para Braidotti (2015), esta mercantilización de la materia viva es una cuestión compleja porque aparece en el momento de la inflexión postantropocéntrica para sacar provecho. Esta inflexión de la vida descentrada del *Ánthropos* proviene de los grandes progresos de la biología molecular que han enseñado que la materia viva se autoorganiza y de la filosofía monista que añade que la materia también es estructuralmente relacional y conectada a una serie de medio ambientes, y da como resultado la definición de “vitalidad inteligente o de capacidad

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

autoorganizativa como fuerza confinada en el interior de individuo humano, pero extendida a toda la materia viva” (2015, p. 79). Esto quiere decir que la capacidad autoorganizativa como relacional del sujeto posthumano concierne tanto a la especie humana como a todos los elementos no antropomorfos. En este sentido, el postantropocentrismo:

Está marcado por el surgimiento de la política de la vida (Rose, 2008) (...) Esta aproximación vitalista de la materia elimina los confines binarios entre aquella parte de vida, sea orgánica, sea discursiva, tradicionalmente reservada al *anthropos*, es decir, el *bios*, y la parte más amplia de la vida animal y no-humana, también conocida como *zoe* (...) El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado. (Braidotti, 2015, p. 77).

En otras palabras, la inflexión postantropocéntrica le ha posibilitado al capitalismo biogenético contemporáneo y a su lógica oportunista transformar la *vida/zoe*<sup>8</sup>, la materia inteligente humana y no humana, en un bien de consumo para el comercio y el beneficio. Esta capitalización de la materia viva configura, según Braidotti (2015) una lógica de mercado que es postantropocéntrica ya que subsume lo humano en una red de control y mercantilización que ha hecho de la vida su objetivo principal sacando provecho tanto de las semillas, las plantas, los animales, las bacterias junto con varias muestras de humanidad y que, por lo tanto, invierte y saca provecho de la potencia informativa de la materia en sí. De hecho, para Braidotti, (2015)” la capitalización de la materia viva crea una nueva economía política, que Melinda Cooper (2013) llama la *Vida como plusvalía*” (p. 78). Esta economía política, para Braidotti, introduce técnicas

---

<sup>8</sup> Este oportunismo biopolítico de la vida reducida a *zoe* también es ampliamente abordado por Roberto Esposito en su obra *Bíos. Biopolítica y filosofía*.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

políticas discursivo-materiales de control biopolítico de la población, ahora de la vida, gracias a los bancos de informaciones biogenéticas, neuronales y mediáticas. En este sentido, para Braidotti en las lecturas postantropocéntricas del feminismo posthumano se debe tener muy en cuenta y ser muy críticas con esta lógica oportunista del capitalismo biogenético avanzado precisamente porque, aunque en su estructura sea postantropocéntrico, no necesariamente es posthumano, incluso para Braidotti comporta rasgos inhumanos.

### **2.2 El cambio político contemporáneo: la materia vital y la agencia de los sujetos posthumanos zoe-geo-tecnomediados**

Para Rosi Braidotti las reflexiones ecofeministas posibilitan una nueva y actualizada forma de pensar, no solo, la “materia” de la opresión, que se separa del marxismo, sino también, sobre cómo activar el cambio político. Según la pensadora (2022):

En lugar de priorizar la confrontación dialéctica violenta como catalizador del cambio sistémico y activador del antagonismo, las ecofeministas posthumanas proponen un proceso colectivo de devenir transformador. Esto quiere decir, que los otros del “Hombre” desvalorizados son también - y en virtud de su transformación - dotados de cualidades y valores, competencias y conocimientos que trascienden la miseria de su opresión. (p. 108)

Para Braidotti (2022) esos otros desvalorizados por la jerarquía del “Hombre” no están del todo saturados por los códigos dominantes del aquí y ahora y su negatividad. Precisamente porque todos los sujetos:

están en proceso y movimiento perpetuo, siendo inmanentes a la vitalidad de la materia (...) poseen grados de resistencia e imaginación que exceden la dimensión a la que se vieron reducidos por el orden capitalista y patriarcal. O más bien, existen por encima de la negatividad de su condición

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

social impuesta y encarnan posibilidades virtuales de engendrar modos de subjetividad, comunidad y conocimiento <<otramente otros>> (Braidotti, 2019). (Braidotti, p. 108)

La política posthumana desafía la negatividad de la política marxista, no sólo porque amplía la lucha, sino que además deja de ver al sujeto como dominado y sin agencia. En este orden de ideas, y de acuerdo al análisis del presente escrito, toman gran relevancia las similitudes y resonancias que encuentra Braidotti entre “el ecofeminismo y el perspectivismo filosófico materialista de Leibniz y Deleuze. Esto es importante para el feminismo posthumano porque proporciona bases teóricas comunes en un neomaterialismo vital, no binario y transversal” (2022, p. 113). Estas similitudes son relevantes porque nos permiten una visión de la acción política que deja de lado las jerarquías de lo vivo, para abordarlo desde una comprensión donde todos los seres vivos hacen parte de lo humano como entidades diferenciadas y relacionales que conforman lo que Braidotti (2022) denomina “relacionalidad ontológica. Todo ser es relacional y existe no en-sí-mismo, sino como semejante y ser-con-otros” (pp. 113-114). Para la pensadora, esta relacionalidad ontológica proporciona las bases sólidas para la subjetividad posthumana como algo alejado del antropocentrismo, del androcentrismo y el humanismo hegemónico, pero que conectado a una infinidad de otras instancias y entidades heterogéneas afirma “la inmanencia de la vida articulada de manera conjunta en mundo común. (Braidotti, p. 125). De ahí que, esta comprensión de la relacionalidad ontológica entre las diversas formas de vida son las bases para entender las relaciones de poder que operan en los sistemas de opresión patriarcales, coloniales y capitalistas, y, a su vez, nos permite vislumbrar nuevas formas de comprender la agencia de la vivo. En este sentido, esas nuevas formas de comprender la agencia de lo vivo hacen parte de este giro posthumano que comporta la nueva subjetividad posthumana: el neomaterialismo, el postantropocentrismo.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

En primer lugar, es importante resaltar que los planteamientos deleuzeano-guattarianos dan cuenta de una generación donde surgieron revisiones críticas que han dado paso al neomaterialismo, que ahora es rehabilitado por varias corrientes de pensamiento, entre ellas el feminismo posthumano. Braidotti (2022) sostiene que esta nueva mirada basada en una forma incorporada y encarnada del materialismo surgió a partir de 1970 como antídoto contra el materialismo histórico de los marxistas y el materialismo histórico del psicoanálisis lacaniano, precisamente porque estas escuelas de pensamiento “eran entonces dominantes -e intimidantes <<burocracias de pensamiento>>”, según la acusación de Deleuze y Guattari-. El materialismo vino a llenar de oxígeno el pensamiento crítico (Braidotti, 2022 p.128). Para Braidotti es muy relevante repensar este nuevo materialismo porque el feminismo posthumano expande y redefine el materialismo en la convergencia posthumana. La pensadora considera que en la actual presentación:

En lugar de <<neo>>, debería etiquetarse como materialismo <<renovado>>, en el sentido en que revisita tradiciones más antiguas y establecidas. Y, sin embargo, también las modifica de manera significativa mediante <<nuevas formas de pensar sobre la materia y los procesos de materialización>> (Coole y Frost, 2010:2). (Braidotti, p. 129)

Para Braidotti, el materialismo tiene una gran herencia feminista que es relevante como fundamento filosófico para el feminismo posthumano puesto que el neomaterialismo actual realiza “una comprensión más integral de materia misma, lo que implica una relación más estrecha con la cultura científica” (Braidotti, 2022, p. 129). En otras palabras, aborda críticamente las ciencias de la vida y redefine la división dominante entre naturaleza y cultura de manera que el materialismo feminista contemporáneo “se basa en la premisa de un continuo natural-cultural mediado por la tecnología. Este enfoque transversal cierra la brecha entre las oposiciones binarias naturaleza-

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

cultura y tecnología-materia” (Braidotti, p. 129). Esta nueva concepción plantea una visión de la materia que abarca la vida humana o no humana y una nueva concepción de la naturaleza que deja de ver como “natural” la opresión y la subordinación.

Conjuntamente, este resurgimiento del materialismo en la convergencia posthumana también provoca un cambio en el abordaje y el panorama crítico puesto que se aleja de las teorías postmodernistas y deconstructivistas que dominaron en las humanidades y en las teorías feministas y queer. Sin embargo, esto no implica, para Braidotti (2022) despreciar la importancia del lenguaje, la significación y la creación de significado, sino que realiza una crítica a las limitaciones del giro lingüístico y propone un nuevo proyecto y enfoque más amplio a partir de lo que Braidotti llama como la tradición de un “materialismo encantado”, que tiene una gran influencia en filósofos antihumanistas y neomaterialistas como Foucault y Deleuze. “Este materialismo corpóreo, también conocido como <<la línea de la inmanencia>>, es específico de la epistemología y la filosofía de la ciencia francesas” (Braidotti, p. 131). Este neomaterialismo renovado es relevante y necesario para las feministas posthumanas porque permite un abordaje amplio sobre la sexualidad y la diferencia sexual ligado a la vida humana y no humana del posthumanismo y postantropocentrismo. Precisamente porque para Braidotti (2022) el feminismo posthumano es neomaterialista:

Es una filosofía tanto de la inmanencia como del realismo: asume que la materia es vital, inteligente y autoorganizada; que no puede reducirse a una construcción social, sino que debe entenderse que existe con independencia de la representación humana, como <<materia-realismo>> (Fraser et al., 2006). y, por último, pero no menos importante, incluye una relación estructural con entidades no humanas. (Braidotti, 20, p. 132)

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Para Braidotti, es relevante este giro materialista porque se orienta, a diferencia del giro lingüístico, hacia la vitalidad de la materia y su capacidad autopoiética, por consiguiente, el feminismo posthumano es materialista en el sentido vital de este, es decir “un materialismo ampliado y dinámico que no se puede encasillar fácilmente en las oposiciones binarias y polarizadoras de materia-mente y naturaleza-cultura” (Braidotti, 200, p. 132). De ahí que, para la pensadora, el feminismo posthumano se aleje del pensamiento dualista y acoja de manera igualitaria las interconexiones entre especies, las diferencias según los posicionamientos y una ética relacional de dependencia y cuidado mutuos. Este “carácter transversal del neomaterialismo permite que la materialidad emerja como denominador común entre las entidades humanas, no humanas y deshumanizadas de todas las especies” (Braidotti, 2022, p. 132). Esta renovada concepción de la materia como relacional y autopoiética se aleja de los dualismos antropocéntricos y androcéntricos que han definido lo humano por mucho tiempo y naturalizado las opresiones de género, raza y clase.

Conjuntamente esta amplia multiplicidad de factores emergentes en la inflexión posthumana contemporánea, y del que son pioneras las ecofeministas le permiten a Braidotti (2015) definir el sujeto posthumano a través de una ecofilosofía de las pertenencias múltiple “como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias, pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable” (p. 64). En otras palabras, esta revisión, ampliación y superación del humanismo conduce al feminismo posthumano hacia una comprensión de la subjetividad a partir de una forma de responsabilidad encarnada e integrada basada en la relación con la comunidad. Por ende, esta subjetividad posthumana rechaza el individualismo autocentrado y propone una

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

ética nómada de interconexión y responsabilidad entre el ego, los otros no humanos y los otros de la tierra.

En este sentido, Braidotti se sirve de las concepciones ecofeministas sobre la subjetividad posthumana que surgen en la inflexión postantropocéntrica y se concentra en las investigaciones que le permiten hallar aspectos productivos de la condición posthumana con tal de abrir nuevas perspectivas para la transformación afirmativa de la estructura de la subjetividad y la producción de teoría y conocimiento. La pensadora define estos procesos como “devenir animal, devenir tierra y devenir máquina” inspirada en la filosofía de Deleuze y Guattari y que ella misma amplía a partir de los estudios ecofeministas. En primer lugar, el devenir animal de Braidotti consiste, no sólo en dar cuenta de que los animales a lo largo de la historia antropocéntrica han sido e incluso en la postantropocéntrica siguen siendo considerados como cuerpos disponibles y comercializables, sino que también comporta para Braidotti (2015) el desafío de “entender cómo desterritorializar, cómo hacer nómada la interacción humano-animal, en modo tal de superar la metafísica de la sustancia y sus corolarios, la dialéctica de la alteridad” (p. 89). Esta variante postantropocéntrica de la relación humano-animal, de la que es pionera Donna Haraway, reemplaza el esquema dialéctico de la diferencia por un “profundo *zoe-igualitarismo* entre humanos y animales. La vitalidad de sus vínculos se basa en el compartimiento del planeta, los territorios y el medio ambiente en términos que ya no son claramente jerárquicos y auto-evidentes” (2015, p. 90). Esta interconexión vital propone un cambio cualitativo de la relación entre humanos y animales alejada del especismo y una forma de ética posthumana, a la que Braidotti (2015) menciona como “una etología de las fuerzas basada en la ética spinozista” (p. 90), y que emerge como punto de partida para cambiar la relación humano-animal al trazar un nuevo contexto político como proyecto

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

afirmativo que contrarresta la mercantilización de la vida en todas sus formas del capitalismo avanzado.

Esta interrelación entre humano y animal presente en la ética nómada de Braidotti también se dirige a repensar la perspectiva planetaria presente en la inflexión postantropocéntrica, de la que el capitalismo avanzado saca provecho gracias su cambio de perspectiva, pero en la que Braidotti ve la oportunidad de alternativas para la renovación de la subjetividad. Braidotti (2015) toma como punto de partida su concepción del *continuum* naturaleza-cultura y añade “la convicción de la filosofía monista que, como ha afirmado Lloyd, <<todos nosotros somos parte de la naturaleza>> (1994).” (p. 99). Esta es una ontología monista basada en la filosofía de Spinoza que le sirve a Braidotti (2015) de inspiración para sostener que en la contemporaneidad del tercer milenio estamos viviendo en un *continuum* naturaleza-cultura que es tecnológicamente mediado y globalmente difuso que implica elaborar un concepto dinámico de la materia vitalista y de la subjetividad posthumana integrada y encarnada que no sea exclusiva del *anthropos*, que no esté ligada a la razón trascendental, que sea independiente de la dialéctica del reconocimiento y que se base en la inmanencia de las relaciones. En este sentido, para Braidotti (2015) el vocabulario del método social-deconstructivista necesita ser compensado por una mayor creatividad conceptual que abarque no sólo la perspectiva monista de Spinoza, sino que a la vez acoja las relecturas materialistas y laicas de Spinoza propuestas por pensadores como Deleuze y Guattari, y Foucault, u otras corrientes radicales de la filosofía continental:

Una aproximación spinozista reinterpretada gracias a Deleuze y Guattari, nos permite superar los obstáculos del pensamiento binario y centrar la problemática medioambiental en toda su complejidad. El monismo contemporáneo implica una noción de materia vital y capaz de autoorganización (...) así como una definición no humana de la vida como *zoe*, es decir, como

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

fuerza dinámica y generadora. Esto comporta <<la encarnación de la mente y la mentalización del cuerpo>> (Marks, 1998). Deleuze se refiere a esta energía vital como al gran animal, a la máquina cósmica, no en sentido mecanicista o utilitarista, sino con el fin de evitar cualquier referencia al determinismo biológico, por un lado, y al sobrevalorado, y psicologizado individualismo, por el otro. (Braidotti, 2015, p. 104)

Esta relectura de Spinoza le permite a Braidotti (2015) acoger en su pensamiento nómada la noción postindividualista del sujeto que se caracteriza por una estructura monista y relacional que excede los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio para adquirir una dimensión planetaria. Sumado a esto, Braidotti (2015) sostiene que:

La relación entre lo humano y el otro tecnológico ha cambiado en el contexto contemporáneo, para tocar niveles sin precedentes de proximidad e interconexión. La condición humana es tal que obliga al deslizamiento de las líneas de demarcación entre las diferencias estructurales o entre las categorías ontológicas (p.108).

Esta relación entre lo humano y lo tecnológico implica para Braidotti (2015) que la mediación tecnológica es central para la nueva visión de la subjetividad posthumana y que constituye el terreno para las nuevas reivindicaciones éticas, es decir que este sujeto posthumano relacional, encarnado y extendido puede, por estas mismas características, mantener una ética de las transformaciones. De ahí que para Braidotti:

El énfasis sobre la inmanencia nos permite respetar el vínculo de mutua dependencia entre los cuerpos y los otros tecnológicos, evitando, al mismo tiempo, el desprecio por la carne y la fantasía transhumanista de abandonar la materialidad finita del ego encarnado. (2015, p. 110)

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Esta visión de la relación inmanente entre lo humano y los otros tecnológicamente biomedados son para Braidotti la confirmación del devenir y del cambio. La pensadora hace uso del concepto que Deleuze y Guattari indican como devenir máquina, este es:

Una relación con la tecnología lúdica y proclive al placer que no se basa en el funcionalismo. Para Deleuze esto está conectado con el proyecto de liberar la personificación humana de su referencia a la productividad socializada, con el fin de devenir cuerpo sin órganos, o sea, cuerpo privado de eficiencia organizativa. (Braidotti, 2015, p. 1110)

Para Braidotti (2015) este *devenir máquina* persigue dos objetivos centrales para la subjetividad posthumana, por un lado, considera los cuerpos como parte del *continuum* naturaleza-cultura, y, por otro lado, aporta una dimensión política porque establece el contexto para la recomposición de la materialidad corpórea opuesta al capitalismo avanzado. El sujeto se funde en un ambiente planetario tecnológicamente modificado y genera nuevas tipologías de subjetividad propias del proceso que Braidotti (2015) denomina postantropocentrismo posthumanista: “estas nuevas relaciones sostienen la ética vitalista de la mutua interdependencia transespecie. La ecología se generaliza, deviene ecosofía, apunta a cubrir transversalmente los múltiples estratos del sujeto, de la interioridad a la exterioridad, pasando por todo aquello que hay en medio” (p. 111). Braidotti pone el énfasis en lo que somos actualmente capaces de devenir como cuerpos posthumanos con múltiples posibilidades virtuales, en sus propias palabras “el fin de la posición posthumana es reconsiderar la evolución de manera no determinista, y al mismo tiempo, postantropocéntrica” (2015, p. 113). Más claramente, la ontología monista de la inmanencia permite, por un lado, concebirnos como cuerpos transespecie, relacionales y tecnomediados, y que, aunque el postantropocentrismo intente encerrarnos a partir de sus ejes de sexualización, racialización y naturalización, la subjetividad posthumana por su misma transversalidad se

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

encuentra abierta a posibilidades virtuales de devenir. Ahora bien, esta idea del cuerpo como un complejo ensamble de posibilidades virtuales implica para Braidotti (2015) que las investigaciones postantropocéntricas del feminismo posthumano postulen la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza auto-transformadora. Para la pensadora, esta aproximación presta atención a la necesidad de reconsiderar la sexualidad sin los géneros y de recuperar la interpretación vitalista de la estructura polimorfa de la sexualidad humana a partir de un feminismo vitalista materialista y posthumano que: “apoyándose en una ontología política monista y dinámica, desplaza la atención lejos de la distinción sexo/género, poniendo en relieve la sexualidad como proceso (...) la sexualidad es una fuerza, un elemento constituyente, capaz de desterritorializar la identidad de género y sus instituciones. (Braidotti, 1994).” (Braidotti, 2015, p.119). Por consiguiente, esta comprensión vitalista de la sexualidad como fuerza polimorfa y proceso complejo es una posición útil de la cual partir para desarrollar y ampliar, en el tercer capítulo, la comprensión del feminismo posthumano de la diferencia como constitutiva de la ontología auto-transformadora del ser humano, y por ende, dar cuenta de las analogías conceptuales entre las concepciones del “devenir mujer” deleuzeano-guattariano y la relectura que realiza el feminismo posthumano de Rossi Braidotti a la tradición y filosofía post-estructuralista vitalista y monista.

### **3. Analogías conceptuales entre Deleuze, Guattari y Braidotti: el devenir-mujer y el sujeto sexuado contemporáneo**

La perspectiva de relacionalidad ontológica que sostiene Braidotti para afirmar la agencia de la subjetividad y ética posthumana proviene de tradiciones filosóficas que han leído la diferencia

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

desde perspectivas más creativas y pertinentes para la inflexión posthumana contemporánea y que son relevantes porque permiten comprender a la materia como autopoietica y relacional. La filosofía monista del devenir que desarrolla Braidotti (2015) se funda sobre la idea de que la materia, “incluida aquella parte determinada que es la encarnación humana, es inteligente y capaz de autoorganización. Esto implica que la materia no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, pero es contigua a ellas.” (p.49). Esta concepción implica, primero, que la diferencia sea leída no desde la dialéctica y, segundo, desarrollar una ética afirmativa que siga “un proyecto posthumano de “devenir molecular” o de “devenir nómada” de Europa (Deleuze y Guattari, 2006; Braidotti, 2008)” (Braidotti, 2015, pp. 68-69). Proyecto que dirige a Braidotti a enfocar su atención en la materia sexuada para postular la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza auto-transformadora, por lo que esta necesidad del feminismo posthumano de volver a reconsiderar la sexualidad como fuerza polimorfa y compleja se da a partir de un proyecto posthumano vitalista y materialista del devenir molecular que se funda a partir de la relectura y reinterpretación de tradiciones filosóficas: la filosofía monista de Spinoza, el perspectivismo vitalista deleuzeano-guattariano y el neomaterialismo.

Por un lado, la reinterpretación del punto monista de Spinoza fue rehabilitada por una oleada de estudios en Francia a partir de 1970, precisamente porque, según Braidotti (2015), era considerado un antídoto para las contradicciones del marxismo ya que permitió superar las oposiciones dialécticas hegelianas y produjo variantes no dialécticas del mismo materialismo. Por lo tanto, esta herencia monista les permite a los filósofos franceses definir la materia como vital y capaz de autoorganización, y, condujo a una combinación de “materialismo vitalista que para Braidotti (2015) es esencial ya que:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Desde el momento en que esta aproximación rechaza cualquier clase de trascendentalismo, es conocida también como “inmanencia radical”. El monismo se traduce en la reubicación de la diferencia fuera del esquema dialéctico, como proceso complejo de diversificación debido a las tantas fuerzas internas como a las externas y basado en la centralidad de la relación con los múltiples otros. (p.73)

Esta aproximación de la diferencia como inmanencia radical, propia de las premisas monistas sobre la unidad de la toda la materia viva, son para Braidotti los ladrillos con que edificar la teoría posthumana de la subjetividad que se aleja tanto del humanismo clásico y del antropocentrismo. Por consiguiente, la tradición vitalista del perspectivismo filosófico materialista de Deleuze viene a ser otro factor clave para el proyecto de subjetividad posthumana de Braidotti precisamente porque le permiten mirar críticamente el estatus y la función de la diferencia en el nuevo y contemporáneo horizonte postantropocéntrico, y proporciona las bases teóricas en un neomaterialismo vital, no binario y transversal. Braidotti (2020) sostiene, a la luz de Viveros de Castro, que los filósofos perspectivistas postulan una relacionalidad ontológica según la cual cada entidad es relacional y diferencial, no hay jerarquías de especies en términos de características y habilidades antropológicas asignadas, sino una idea más distribuida de los seres vivos, todos los cuales se consideran humanos y según la cual “todo ser es relacional y existe no en-sí-mismo, sino como semejante y ser-con-otros. El principio está en la relación y la relación es, por definición, heterogénea.” (Braidotti, 2020). Esta relacionalidad ontológica que proviene de los filósofos perspectivistas es relevante para la subjetividad posthumana porque proporciona las bases sólidas y dinámicas para ubicarla más allá del humanismo y el antropocentrismo, y a la vez, permite postular una ética que mire con cautela la inflexión postantropocéntrica contemporánea a partir de la agencia y la infinidad de conexiones con otras instancias y entidades. En este orden de ideas, el neomaterialismo y el empirismo carnal son importantes para las nuevas lecturas de Braidotti del

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

devenir-mujer que son introducidas a partir de entender la diferencia sexual como “lugar de la diferencia ontológica radical, desde la cual se deviene y existe” (Binetti, 2018, p.284). La recepción de las reflexiones filosóficas entre Deleuze y el feminismo posthumano está marcada por una lectura de la diferencia sexual o del devenir-mujer en términos ontológicos. En este sentido, en el presente capítulo se abordará, por un lado, las relaciones conceptuales entre las perspectivas sobre el poder de Deleuze y Guattari, y las nuevas lecturas sobre el poder contemporáneo desarrolladas por el feminismo posthumano de Rosi Braidotti, y por otro lado, se abordarán las relecturas que hace Rosi Braidotti de las tradiciones filosóficas vitalista, perspectivista y neomaterialista para desarrollar su concepción ontológica de la sexualidad, con tal de exponer las analogías entre la materia sexuada y el devenir-mujer deleuzeano-guattariano.

### **3.1 El poder molecular, la política de localización y el poder postantropocéntrico**

El feminismo de Braidotti es neomaterialista en el sentido en que moviliza en la convergencia posthumana nuevas formas de leer el poder como incorporado y encarnado:

Moviliza el conocimiento sobre las raíces de la subjetividad de las mujeres y las personas LGBTQ+, encarnadas, incorporadas y sexuadas, y las ubica como recursos inexplorados para apoyar el proyecto de formación de sujetos alternativos (Braidotti, 1991, 2013); moviliza las premisas del “empirismo corporal para producir análisis más precisos del poder que sostengan esos sujetos marginales (potestas), pero también el poder que ejercen (potencia). El feminismo posthumano puede entenderse en términos de materialismo corporal (como teoría) o empirismo carnal (como método)” (Braidotti, 2022, p.137).

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Es de gran relevancia la propuesta del feminismo posthumano que prioriza el enfoque del empirismo carnal como parte fundamental de la mirada renovadora del neomaterialismo, justamente porque como sostiene Braidotti (2022) la teoría neomaterialista fue pionera en una forma original de empirismo relacional encarnado, que:

Respeto la fenomenología de la experiencia, al tiempo que evita afirmaciones reduccionistas exclusivas indexadas a la identidad o al determinismo biológico. La inmanencia, la complejidad y la heterogeneidad son la premisa de la responsabilidad ética y política (2022, p. 137).

En otras palabras, para la pensadora (2022) el enfoque empirista abordado por las feministas adjudica relevancia a la perspectiva epistemológica de las localizaciones, donde se privilegia la experiencia y el conocimiento producidos por los grupos oprimidos y marginados, precisamente porque estos son más directos con respecto al dolor de la exclusión y, por lo tanto, permiten extraer el conocimiento de los relatos empíricos de la experiencia vivida. En este sentido, las localizaciones implican perspectivas situadas y priorizan las realidades empíricas y epistémicas de los grupos minoritarios como incorporados a las relaciones de poder y encarnados en una ontología relacional desde la cual desplegar sus potencialidades. Para Braidotti (2022) este “empirismo carnal que resulta de la política feminista de las localizaciones como método y estrategia política es también el punto de partida para las reflexiones feministas sobre cómo estos sujetos minoritarios construyen, en su conjunto, el estatus de la humanidad” (p.140). Es decir, que este empirismo carnal permite, por un lado, que la política de localización extraiga de las experiencias de los sujetos marginales una praxis política que incide en el desarrollo de nuevos métodos de investigación interdisciplinarios que ofrecen cartografías de las múltiples redes de poder y, por otro lado, desarrolla una ética afirmativa que intenta recomponer sujetos políticos y epistemológicos en torno a la relacionalidad ontológica de los componentes humanos y no-

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

humanos. En este sentido, al seguir la política de localización Braidotti sostiene que es necesario, debido a la inflexión posthumana y postantropocéntrica, que se reemplace los análisis biopolíticos y del biopoder inspirados en Foucault por “análisis elementales, lo que significa que el sujeto político también debe incluir la potencia y la vitalidad de la vida misma” (2022, p. 155). En este sentido, se hace necesario abordar los análisis del poder desde una perspectiva de la materia vital en la que zoe, geo y tecno sean consideradas como dimensiones interrelacionadas que componen al sujeto posthumano a partir de conexiones micropolíticas transversales y lazos afectivos constitutivos entre todas las entidades. De ahí que el sujeto del que se ocupa el feminismo posthumano es, siguiendo a Deleuze y Guattari, este sujeto minoritario al que se le han asignado e incorporado características cualitativas que lo racializan, sexualizan y naturalizan, pero, al mismo tiempo, le es inmanente la potencia de sus afectos moleculares.

En este sentido, el enfoque feminista posthumano recae sobre los cuerpos marginados puesto que sus realidades dan cuenta de la opresión que viven y, a la vez, participan y revelan las formas de agencia de lo que pueden devenir sus cuerpos. En el marco postantropocéntrico contemporáneo el capitalismo biopolítico apunta a controlar la multiplicidad de las formas de vida: “ha evolucionado en una especie de *biopiratería* (Shiva, 1999), desde el momento en que aprovecha la potencia generativa de las mujeres, los animales, las plantas, los genes y las células” (Braidotti, 2015, pp. 114-115). En este, para Braidotti (2015), las relaciones de poder de los modelos de opresión tradicionales aún son vigentes y sostenidas por los ejes de sexualización, racialización y naturalización, pero ahora mezclados con la fuerza centrífuga de la tecnología. De ahí que la teoría crítica en el marco actual necesite “pensar simultáneamente el desplazamiento de las fronteras entre las diferencias categóricas y su reafirmación en nuevas formas de economía política biomediada y biopolítica, con modelos ya tradicionales de exclusión y de dominación.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

(Braidotti, 2015, p. 106). Esto indica para Braidotti (2015), a la luz de Rich, volver al poder y a la política de la ubicación para sostener la necesidad de una teoría ético política de la subjetividad que responda a la exigencia de entender “quién es exactamente el “nosotros” de esta panhumanidad reunificada por miedo a la amenaza común” (p. 106). En esta línea de ideas, la política de localización de las feministas nos revela un punto de encuentro con la concepción foucaultiano-deleuzeana de poder, precisamente, porque los autores señalan que, para una buena lectura de las relaciones de poder, es necesario la localización de las realidades marginadas con el fin de conocer las formas en que se transforman y mantienen los procesos de sexualización, racialización y naturalización de las opresiones.

En este sentido, se hace necesario abordar las redes de poder que en la actualidad mantienen a la sexualidad reducida al sistema binario de género heteronormado y hegemónico puesto que el sistema postantropocéntrico, según Braidotti (2015), provoca deliberadamente el debilitamiento de las diferencias dicotómicas, y, sin embargo, esto no mejora ni resuelve el poder de las diferencias o acaba con el eje del poder que sexualiza los cuerpos, más bien lo intensifica de distintas maneras. El oportunismo postantropocéntrico de la economía global provoca un “cosmopolitismo negativo o un sentimiento reactivo de panhumanidad mediante la introducción de la noción de *plusvalía de la vida* y un grado más elevado de compartimiento de la vulnerabilidad humana.” (Braidotti, 2015, p. 115). En este sentido, para Braidotti, a la luz de Balsamo, surgen nuevas preguntas de la identidad sexual que son fundamentales en un marco donde los cuerpos humanos son fragmentados en órganos fluidos y códigos genéticos. Así mismo, estas inquietudes se tratan de resolver según la política de la localización a partir de las realidades de “las mujeres, los gais, las lesbianas y otras experiencias alternativas con sus cuerpos históricamente porosos (Grosz, 1994) y su acceso marginal a los derechos humanos, sea para reafirmar la potencia, sea

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

para reafirmar la potencialidad del organismo posthumano como *wetware* generativo” (Braidotti, 2015, p. 116). En el contexto de una sociedad fundada en el control del poder molecular de *zoe*, atravesada por la tecnología biogenética y donde las cuestiones de la diferencia y la disimetría del poder continúan siendo tan centrales como siempre, las realidades de los otros sexualizados y marginados son esenciales para pensar la prioridad ontológica de la sexualidad en tanto fuerza relacional y autopoietica. De ahí que Braidotti (2015) sostenga que el poder de la tecnocultura contemporánea de desestabilizar los ejes categoriales de la diferencia agría las relaciones de poder y las conduce a nuevos picos necropolíticos donde las diferencias sexuales y raciales siguen presentes en los sujetos encarnados posthumanos. Para Braidotti (2015) en el contexto histórico actual la noción modernista de inhumano se ha transformado en un conjunto de prácticas posthumanas y postantropocéntricas puesto que “la interacción humano-tecnología se ha desplazado hacia la indeterminación de los confines entre los géneros, las razas y las especies, siguiendo una tendencia *trans* que Lyotard juzga una peculiaridad destacada de la actual condición inhumana de la postmodernidad.” (p. 132). Este dominio social de las diferencias desenfocadas e indeterminadas, mediada por la tecnología, saca provecho de todas las formas de vida postantropocéntricas para seguir promoviendo un sistema patriarcal y capitalista que ya no solo concierne al gobierno de lo vivo, sino también a las prácticas del morir. Braidotti sostiene que el capitalismo contemporáneo es “biopolítico en la medida que apunta a controlar todo lo que vive, como sugiere Foucault, pero puesto que la vida no es prerrogativa de lo humano, ésta se abre a la dimensión *zoe*-política o postantropocéntrica” (2015, p. 134). En el actual postantropocentrismo el horizonte de muerte incluye a otras especies y provoca prácticas inhumanas y deshumanas que promueven la regresión a los viejos ejes de exclusión propios del Hombre antropomórfico. Para Braidotti (2015), por un lado, esta regresión es evidente a partir del declive de los derechos

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

reproductivos, y el ascenso de la violencia contra las mujeres y los sujetos LGBT+, la extensión de la pobreza en los sujetos marginados, la renaturalización y el sometimiento de las fuerzas geopolíticas a las viejas relaciones jerárquicas de poder determinadas por la voluntad dominante del sujeto antropomorfo. Este gobierno biopolítico de la vida y la muerte atravesado por el ritmo frenético del progreso y mediado por las actuales biotecnologías implica una necesidad de pensar el poder más allá de los análisis biopolíticos de Foucault, puesto que, para Braidotti (2015), a la luz de Haraway, en la contemporaneidad hemos entrado en la era de la informática de dominio donde la complejidad de las relaciones de poder se acentúan debido a la decadencia del antropocentrismo y la dimensión zoe-céntrica de las políticas de muerte:

Tanto en el mundo occidental como en las economías globales emergentes estamos asistiendo a la constitución de toda una subclase de cuerpos de usar y tirar, que están al mismo tiempo, genéticamente sobreexposados y socialmente subasegurados. Este tipo de control de la población llega más allá de los análisis de Foucault sobre la biopolítica, desde el momento en que no funciona a través de las técnicas de la disciplina y el control, sino más bien a través del cultivo biogenético de los datos y el biosaqueo (Shiva, 1999). (Braidotti, 2015, p. 142)

Por lo tanto, ya no se trata de una gubernamentalidad biopolítica, sino de una *zoe*-política posthumana que, para Braidotti a partir de Halsey (2006), el objetivo pasó de controlar a los locos, las mujeres, los anormales a capturar lo inhumano, lo inorgánico, lo inerte o los llamados elementos naturales. Así mismo, Braidotti (2015) afirma que la filosofía posthumana monista es de gran ayuda en el intento de conceptualizar estos cambios históricos, así:

Leyendo a Deleuze a través de las lentes de Massumi, Clough analiza los nuevos mecanismos de captura no de los individuos liberales, sino de los *dividuos* biogenéticos: «Mecanismos que reconfiguran estadísticamente las poblaciones que son clasificadas en términos de capacidades

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

corpóreas, puesto que indican lo que un cuerpo puede hacer en el presente y qué características podría desarrollar en el futuro. (2015, pp. 142-143)

Para Braidotti (2015) las capacidades afectivas de los cuerpos son reducidas a propensiones genéticas que capturan con tal de valorar la supervivencia o extinción de una determinada población, precisamente porque el control biopolítico de la vida no sólo es transversal respecto de las especies y *zoe*-centrado, sino que también está íntimamente ligado a la muerte en la medida que deshumaniza a ciertas poblaciones marginadas y naturalizadas. En este sentido, la importancia de Foucault para el presente escrito se concentra en los análisis que este hace de los mecanismos de poder que actúan en la producción de subjetividad, justamente porque para Braidotti (2015) la lectura foucaultiana de la subjetividad es valiosa para el feminismo posthumano en la medida que es entendida como un proceso de circulación de efectos tanto discursivos como materiales, que además de represivos son también productivos. Esto precisamente porque para Braidotti este marco postantropocéntrico biopolítico y necropolítico nos conduce a comprender las nuevas actualizaciones del eje sexualizador y las formas de control de la sexualidad en la contemporaneidad posthumana. Según Braidotti (2022) el feminismo posthumano parte de la reflexión sobre la marginación de la sexualidad en la administración biopolítica de los cuerpos posthumanos como máquinas deseantes y reproductoras para su análisis sobre los poderes de la carne y la fuerza elemental de Eros. Las feministas posthumanas plantean fuertes e importantes objeciones contra “la <<erotofobia de la cultura occidental, un miedo a lo erótico que solo le da permiso explícito a una forma de sexualidad, en una sola posición, y sólo en el contexto de ciertas autorizaciones legales, religiosa y sociales>> (Gaard, 1997:118)” (Braidotti, 2022, p. 211). Esta crítica a la erotofobia, que sólo permite la heterosexualidad, para Braidotti (2022), está en consonancia con una larga tradición de política sexual feminista que señala la captura de la

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

sexualidad por una sociedad racista, patriarcal y antierótica, y los análisis de la erudición indígena feminista y queer sobre la sexualidad que señalan a la violencia de género como interseccional y transversal a las prácticas racistas de la violencia colonial e imperial, de modo que las intersecciones entre la violencia sexual y social contra las mujeres indígenas y la devastación de sus culturas dan cuenta de que el feminicidio, el genocidio y el ecocidio operan en conjunto. De ahí que las relaciones de poder sean transversales a los ejes de sexualización, racialización y naturalización. Esto nos permite comprender que el sistema binario de género:

Evolucionó en la modernidad occidental como una importante herramienta de gobierno, crecimiento demográfico, reproducción y gestión demográfica (...) El sistema se basa en la heterosexualidad obligatoria y en el sexo reproductivo dentro de una unidad familiar fiscalmente reconocible, que se espera que satisfaga las necesidades demográficas y emocionales de las futuras generaciones del capitalismo. Esa unidad se basa en la explotación del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, la apropiación masculina de las criaturas y la exclusión de las personas LGBTQ+ de las instituciones tanto públicas como privadas. (Braidotti, 2022, pp. 216-217)

Para Braidotti (2022) el género es funcional para la economía liberal del capitalismo avanzado en la medida que permite que el biopoder penetre todos los aspectos de la vida social, sexual y personal. Esto significa para las mujeres la reducción y gestión de su fertilidad y la conducta sexual de los cuerpos reproductivos como capital reproductivo que beneficie a la economía de mercado. Dado que, estas políticas reproductivas están sujetas a los códigos y valores sociales dominantes, es decir, al eje sexualizador que, según Braidotti (2022):

Implementa roles de género individualizados que se basan en una idea patriarcal de diferencia sexual binaria y de heterosexualidad obligatoria (...) El feminismo posthumano invita a visualizar la reubicación tanto de los cuerpos reproductivos de las mujeres como de las biotecnologías en el centro mismo de la gobernanza

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

neoliberal de la producción económica, del consumo energético, la reproducción y el crecimiento demográfico. (p. 65)

Para Braidotti (2022) esta economía política y la gestión de la reproducción humana está orientada por el despliegue biopolítico del género como aparato de control de la población que también es racializado y eurocéntrico, es decir, interseccional a los ejes de género, raza y clase. En este punto es importante aclarar que, según Braidotti (2022) el uso que hace el feminismo posthumano del pensamiento foucaultiano es cauteloso en la medida que aborda a Foucault como un filósofo materialista de la vida y el poder, más que como teórico socialconstructivista de las identidades, precisamente porque para las feministas materialistas y posthumanistas el poder “no es una construcción lingüística, sino material, y densa. Se apoya en estructuras clínicas, procedimientos médicos, parámetros legales, sujetos reales encarnados, mano de obra explotada y flujo de capital. El poder es una tecnología material de la vida real compuesta por muchas capas” (p. 218). Esto reafirma la concepción del poder foucaultiano, pero desde una interpretación del feminismo posthumano materialista más allá de este.

### **3.2 La sexualidad más allá del género: devenir-mujer molecular, diferencia ontológica y materia sexuada**

Para Braidotti (2022) la sexualidad no es lo mismo que el género porque “la materia viva, tanto humana como no humana es sexuada. Lo que precede y excede la codificación social del género es la fuerza vital de la materia sexuada misma” (p. 219). Las feministas posthumanas centran su atención en la potencia afirmativa de la sexualidad para instalar el principio de la diferencia ontológica definida como diferente dentro de una materia común compartida. De ahí que Braidotti (2022) sostenga que:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Como el género es una plantilla que captura y codifica la materia sexuada (Scott, 1986), puede ser útil como herramienta para analizar las estructuras que contribuye a crear, pero ni es necesaria ni suficiente como categoría para explicar o contener la complejidad de la materia viva, en concreto la sexualidad como fuerza transformadora. (p. 221)

Más claramente, el supuesto de la materia diferencial sexuada como continuo vital, del que parte el feminismo posthumano, se basa, para Braidotti (2022), en las teorías materialistas contemporáneas de la materia autopoietica y sinpoietica que desarrollan una fuerte crítica a la teoría socioconstructivista de los roles de género “que reduce el género a una representación, una estructura lingüística, una construcción cultural o una actuación (Butler, 1990)” (p. 221). Conjuntamente, Braidotti (2022) sostiene que desde una perspectiva transfeminista “Preciado lo escribió con una claridad meridiana: <<El género (feminidad/masculinidad) no es un concepto, no es una ideología, y no es una simple actuación: es una ecología tecnopolítica>> (2013b:272)” (P. 217). En otras palabras, el género como herramienta de gobernanza que retoma la distinción entre naturaleza (sexo) y cultura (género), no alcanza a esbozar o abarcar a las sexualidades contemporáneas como fuerzas materialistas y disruptivas que despliegan afectos intensivos de lo que pueden devenir los cuerpos, precisamente porque para Braidotti (2022):

No es el género (códigos sociales) lo que construye el sexo (el cuerpo), sino que la sexualidad es una fuerza humana y no humana siempre en acción a través de las múltiples ecologías orgánicas e inorgánicas -hormonal, ambiental, psíquica y social- que coproducen cuerpos. No son separados ni distintos, sino relacionales y coimplicados. Hay una materia inteligente, autoorganizada y ya sexuada, nombrando así la primacía de la sexualidad sobre el sistema de género patriarcal (Lloyd, 2009). (p.221)

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Para las feministas posthumanas esta primacía de la materia sexuada que excede y sobrepasa el sistema de los roles de género binarios y la heterosexualidad normativa afirma una comprensión más dinámica, de la que fue pionera Irigaray, que encuentra a la diferencia sexual como “un proceso de devenir con una encarnación material, multiescalar, molecular y virtual” (Braidotti, 2022. p.222). De hecho, Braidotti (2022) sostiene, que las teorías de la diferencia sexual propuestas por la rama materialista del post-estructuralismo y el feminismo materialista fueron marginadas, y, es hasta ahora en la inflexión posthumana que los aspectos sexuados del materialismo feminista están resurgiendo “en relación con la matriz generativa de la materia, como fuerza generadora de vida que descalifica un sistema de pensamiento metafísico que privilegia la trascendencia sobre la inmanencia y la mente sobre el cuerpo” (Braidotti, 2022, p. 222). Para la pensadora (2022) la fuerza transgresora de la diferencia sexual es una forma libidinal de aceleracionismo que hace implosionar el sistema binario de género al activar la materia sexuada que lo estructura. De hecho, estos aspectos sexuados del nuevo materialismo están fuertemente ligados a las interpretaciones deleuzeano-guattarianas del monismo spinozista en la medida que, así como el zoe-igualitarismo monista que, según Braidotti (2015), insta a superar la violencia y el pensamiento jerárquico que derivan de la arrogancia antropocéntrica humana y la hipótesis del excepcionalismo trascendental del Hombre en tanto medida de lo humano, la fuerza vital de la diferencia sexual también provoca un alejamiento de los obstáculos del sistema binario de sexo-género para pensar la materia sexuada como inmanente a todas las formas de vida zoe-geotecnorelacionadas. La fuerza sexuada de la materia autopoietica que provoca la transformación y el alejamiento del sistema sexo/género:

Opera como una pluralidad de espacios negociables, transversales y afectivos donde devenir múltiple. Cruza las diferencias entre mujeres en lo que a otras variables sociales se refiere, como

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

puedan ser raza, etnia, clase, edad y habilidades corporales, animando las infinitas capacidades que yacen latentes en cada mujer y en cada sujeto LGBTQ+. (Braidotti, 2022, p. 222).

Más claramente, esta defensa molecular de la diferencia no esencialista surge para Braidotti (2022), a la luz de Lykke, a partir de un enfoque postconstructivista que se centra en los flujos interrelacionados de carne y tecnología, materialidad y discurso. De igual forma, estos procesos de devenir molecular acogen la mirada deleuzeano-guattariana del deseo como “producción, potencia de conexión entre el individuo y el colectivo. (...) El deseo conduce, productivamente, hacia asociaciones nuevas, simbiosis con seres y cosas, reinos diferentes” (Schérer, 2012, p. 25). Es decir, que estos pasajes hacia lo otro son los devenires: mujer, niño, animal, planta e imperceptible como producciones productivas del deseo que siempre está generando nuevas relaciones. A su vez, el contexto conceptual de referencia que Braidotti (2015) ha adoptado para este método y en lo que concuerda con Deleuze es el monismo: “esto implica los flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multisexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros.” (p. 107). En otras palabras, este desplazamiento de la diferencia sexual hacia los procesos de devenir molecular que se centran en la materia sexuada y relacional requieren una nueva lectura monista y propositiva de la diferencia sexual como producciones de deseo afirmativas y relacionales con los múltiples otros de la inflexión posthumana. Esta perspectiva requiere para Braidotti (2015) un proyecto de devenir del sujeto posthumano que construya una nueva subjetividad arraigada tanto a lo real, como a las posibilidades virtuales de lo que pueden devenir los cuerpos. De ahí que Braidotti (2015) sostenga que esta subjetividad de devenir se enfoca en los beneficios de la posición del sujeto posthumano basada en la relacionalidad y las conexiones a través de los ejes clásicos de la diferenciación. En este orden de ideas, estas concepciones del feminismo materialista de la diferencia sexual como fuerza relacional y ontológica que abre a una

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

multiplicidad de diferencias provienen de las nuevas lecturas del materialismo renovado o neomaterialismo. Es importante resaltar que el uso del neomaterialismo renovado adquiere relevancia a la hora de pensar los cuerpos, y en el interés particular del presente escrito: los cuerpos sexuados. Precisamente porque, según Braidotti (2022), para el feminismo posthumano la materia fundamental es el propio cuerpo, esto implica una ampliación de la materia corpórea para incluir cuerpos no antropomórficos, no humanos y comprendidos como mediados por su materialidad. Esta mediación provoca que los cuerpos sean entendidos como incorporados en mecanismos de poder que se interseccionan en ejes de dominación como género, raza, etnia, especie, capacidad física y clase social y como encarnados:

El sujeto encarnado es carne activada por pequeñas ondas de deseo, efecto de códigos genéticos en desarrollo, y formateada por relaciones sociales. El sujeto encarnado es a la vez materialidad bruta y sociabilidad significada, pero, sobre todo, los cuerpos son relacionales y afectivos. Esto significa que son capaces de incorporar influencias externas y desplegar sus propios afectos (Massumi, 2002; Clough y Halley, 2007; Protevi, 2009). (Braidotti, 2022, p. 134-135)

En otras palabras, los cuerpos son incorporados e influenciados por las relaciones sociales y los dispositivos de poder en los que se encuentren y, sobre todo, son cuerpos encarnados, porque su potencia radica en sus posibilidades para devenir, es decir, para desplegar asociaciones productivas de deseo como afectividades múltiples, relacionales y no predeterminadas. Justamente porque, este neomaterialismo relacional, según Braidotti (2022) se entiende en conjunción con un tipo de realismo filosófico que afirma la existencia de entidades en el mundo con independencia de que exista o no la mente humana. Por ende, la materia es relacional y existe con independencia del sistema simbólico y sociocultural del Hombre/Ánthropos. Lo que nos muestra la relevancia de la teoría de la inmanencia deleuzeano-guattariana precisamente porque, según Schérer (2012), el

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

sujeto, y, por lo tanto, su subjetividad se constituye a partir del flujo inmanente de la vida, donde no hay más que multiplicidades, diferencias, nunca Uno. Es decir, que los cuerpos encarnados en este flujo de la vida, que está más allá de su yo o su conciencia, conforman sus subjetividades a partir de una materia que es vital, múltiple, relacional y autopoietica. De ahí que la concepción de la materia viva, la naturaleza y lo humano se amplíe en la convergencia posthumana para acoger lo que antes se denominaba como no-natural y no-humano por las visiones reduccionistas del humanismo y el antropocentrismo. En este sentido, en la convergencia posthumana neomaterialista abordar la sexualidad desde su carácter humano y no-humano nos revela la vitalidad profunda y la unidad de la materia viva, y nos muestra de manera explícita las nuevas conceptualizaciones feministas del devenir-mujer deleuzeano-guattariano, precisamente porque “en la convergencia posthumana de alta tecnología y alto riesgo, la sexualidad se presenta como una fuerza elemental, eje del devenir sexuado múltiple” (Braidotti, p.212). En la convergencia posthumana neomaterialista la sexualidad y el género se disocian y la distinción sexo-género se relaja para ser abordada desde vectores de análisis más sutiles, de tal manera que “la diferencia sexual -en cuanto proceso de diferir- se aleja de la oposición dialéctica entre dos sexos y se refunde como complejo transindividual, o principio del no-Uno” (Braidotti, 2022, p. 209). Este enfoque de la diferencia abre múltiples vías de exploración renovados de Eros y prácticas relacionales transcorpóreas que permiten entender que la diferencia sexual del devenir-mujer está encaminada en una comprensión de los sujetos como sexuados de múltiples maneras y que se alejan del binarismo sexo-género y la reproductividad biopolítica. Antes bien, la sexualidad “vive sus múltiples vidas sin depender de las políticas de reproducción” (Braidotti, 2022, p. 209) y revela la energía erótica elemental de la materia viva humana y no humana. Por lo tanto, que el devenir-mujer deleuzeano-guattariano eleve la diferencia sexual a diferencia ontológica y habilite sexualidades y géneros múltiples coincide

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

con la teoría del nomadismo de las sexualidades propuesto por Rosi Braidotti, que resignifica la consistencia y alcance de la diferencia femenina. Justamente porque lo femenino, liberado de todo dualismo y como devenir-mujer, es un proceso de auto-diferenciación continua, arraigada no solo al cuerpo de la mujer sino a la materia misma. De ahí que para Braidotti “la sexualidad constituye el plano transversal de la inmanencia que va más allá de las psicologías y circunstancias individuales. Está en juego algo mucho más elemental, más crudo: el deseo dibuja sus propios paisajes afectivos” (2022, p. 211). Es decir, que la sexualidad, liberada del sistema sexo-género, postula las asociaciones productivas del deseo mencionadas por Deleuze como forma inmanente de relacionamiento, justamente porque “*agenciamiento, devenir, deseo* son desde ángulos diversos, tomados en diferentes perspectivas, los aspectos de una misma realidad (...) El agenciamiento es lo que el deseo maquina o mejor, es la *máquina deseante* en su actualización.” (Schérer, 2012, p. 25). Para Deleuze, según Schérer (2012), la máquina deseante, antes de indicar la reducción de la vida a la mecánica, designa la verdadera vida individual y colectiva producida siempre y de nuevo por agenciamientos singulares. Es decir, que las asociaciones productivas del deseo son al mismo tiempo los agenciamientos a partir de los cuales la vida individual y colectiva se relacionan de manera constante y diferente al mismo tiempo. Por ende, la sexualidad es entendida como una fuerza vital y relacional presente en toda la materia viva, de tal manera que existen diversas formas de ser seres sexuados, tanto reales como virtuales, justamente porque este plano transversal que es constituido por la sexualidad indica para Deleuze, según la lectura de Binetti (2018):

El devenir-mujer precisa la diferencia en su carácter concreto en “diferencia vital”, dinámica y transformadora, porque solo se auto-determina lo que vive. La ecuación diferencia=vida habilita la concepción vitalista de la inmanencia deleuzeano-guattariana. Lo que en términos puramente

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

ontológicos es diferencia, en términos actuales es diferencia vital, pura y misma vida, sobre la cual “diremos que la pura inmanencia es una vida y nada más”. (p. 289)

Es decir, que la perspectiva deleuzeana de la inmanencia se identifica con la mirada braidottiana de la diferencia vital, precisamente porque, parafraseando a Binetti (2018), la auto-diferenciación sexual, que es abierta por la *mulier tantum* del devenir-mujer, se expande a la ontología de la materia vital, y coloca en la diferencia inmanente (en la inmanencia que es una vida) lo vivo como condición habilitante del automovimiento y la auto-diferenciación de cada devenir, es decir, de las potencias de lo que pueden devenir los cuerpos posthumanos.

Especialmente, para hacer frente a la marginación del Eros y la administración biopolítica de los cuerpos posthumanos, el feminismo posthumano se basa en una larga tradición de política sexual feminista que, como Audre Lorde, defienden los poderes generativos de la diferencia sexual “encarnada contra una sociedad racista, patriarcal y antierótica: <<Cuando hablo de lo erótico, hablo de una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creadora potenciadora” (Braidotti, 2022 p. 211). Esta fuerza vital del erotismo de la carne también se extiende hacia una filosofía diferente del amor que es relacional, heterogénea, transgresora y que se mueve por debajo y más allá de las identidades unitarias, fijas y los géneros binarios. En este sentido, para Braidotti son de vital importancia los estudios ecofeministas que recogen y conceptualizan las cosmologías indígenas y negras del amor entre los humanos y su entorno, así como la interdependencia y el cuidado de múltiples especies y múltiples capas, justamente porque para estas “cada una de las entidades vivientes expresa su perspectiva específica a la vez que reafirma la racionalidad ontológica que las une” (Braidotti, 2022, p.212). De ahí que la sexualidad, para Braidotti, es una fuerza elemental y compleja que está en juego antes, debajo y más allá de este sistema binario. Precisamente porque:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

La sexualidad antecede al género porque la materia es sexuada (...) sexuada se refiere a la capacidad innata de los seres vivos para ser sexuados y sexuales y reproducirse sexualmente. La materia sexuada es sexual en un sentido abierto que desarma el sistema binario de género del orden simbólico patriarcal, lo que significa que la sexualidad alcanza el núcleo mismo de nuestro ser y sus capas inconscientes (...) Por ser un rasgo constitutivo de la materia viva, la sexualidad se altera, muta y transita por las demás vicisitudes de nuestras vidas. Ser sexuada significa ser diferenciada y estar dotada de morfologías sexuales múltiples y cuerpos de deseo virtuales. (Braidotti, pp. 215-216)

En otras palabras, la materia sexuada es múltiple y relacional en tanto que se desarrolló como “un proyecto político nómada (Braidotti, 1994) que traza una línea de fuga entre el determinismo biológico y el constructivismo social, al presentar las diferencias sexuales como procesos de diferenciación. Estas diferencias virtuales, patrones múltiples de devenir, son tan infinitesimales e interactivas que siguen proliferando” (Braidotti, 2022, p. 216). Lo virtual hace referencia a las posibilidades futuras que tienen los cuerpos sexuados para relacionarse en un contexto zoe-geo-tecnomediado. De ahí que, Braidotti (2022) rescate el trabajo de Irigaray sobre lo simbólico femenino y la ética de la diferencia sexual para afirmar su proyecto político nómada, puesto que “la materia sexuada se desarrolló como un proyecto para activar formas alternativas y virtuales de convertirse en mujeres y personas LGBTQ+ fuera del sistema de género” (p. 216). Las posibilidades virtuales de los cuerpos posthumanos superan el sistema binario de sexo-género y la naturalización de la heterosexualidad patriarcales y coloniales a partir de la materia sexuada pluridimensional y se abren a partir de nuevos modos complejos de relación con una amplia gama de elementos no humanos e impersonales. Es decir, que “la fuerza sexuada de la materia autopoietica opera como una pluralidad de espacios negociables, transversales y afectivos donde devenir múltiple” (Braidotti, 2022, p. 222). Para el feminismo posthumano la materia autopoietica

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

y la prioridad ontológica de la diferencia se expresa en la posibilidad de variaciones sexuadas múltiples, en una escala transversal de sexos y géneros posibles, es decir, la diferencia sexual abre a una multiplicidad de diferencias que configuran la relacionalidad ontológica. Para Braidotti (2022):

La sexualidad está hecha de variaciones relacionales antes, debajo y más allá de las identidades fijas: como tal, se trata de diferenciar entre categorías y dentro de ellas, produciendo sexos virtuales alternativos e intermedios; es una fuerza transversal que fluye por las dimensiones reales y virtuales del devenir, por flujos multiescalares de diferencias no binarias. (p. 224)

Es decir, que la sexualidad es una fuerza vital que proporciona el principio ontológico que organiza la afectividad y el deseo de los sujetos humanos carnales. Por consiguiente, Braidotti (2022) identifica la sexualidad como principio del no-uno, así concebida se refiere “a las múltiples y heterogéneas capacidades y propensiones al placer y a la autoconservación que tienen los organismos vivos” (p. 224). Es decir, que la sexualidad entendida como polimorfa es intrínsecamente lúdica y no reproductiva, y, por lo tanto, para Braidotti (2022) es una fuerza ontológica que está posicionada antes, debajo y más allá de los códigos binarios de la heterosexualidad obligatoria y el sexo reproductivo, y por lo tanto más allá de masculinidad y la feminidad. De ahí que el vínculo entre el devenir-mujer deleuzeano-guattariano que comienza y media todo devenir y la perspectiva de la diferencia sexual ontológica radical braidottiana desarrolle el principio del no-uno de la pura inmanencia que es una vida. Puesto que para Braidotti (2022) la sexualidad como fuerza vital proporciona el principio que organiza la afectividad y el deseo de los sujetos encarnados: la diferencia sexual. Y según Binetti (2018), el devenir-mujer deleuzeano-guattariano que es origen y medio de todo devenir, indica para Braidotti:

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Una “posición topológica”, esto es, la posición genésica, o mejor, *ginésica* inicial y medial, a través del cual son posibles todas las demás demarcaciones. Se trata aquí de un *topos* originario, co-implicado intensivamente en su despliegue y recuperado en cada repetición, razón por la cual es circularmente tanto origen, como lugar de tránsito y retorno.” (p. 287)

Que el devenir-mujer sea la posición medial de toda transformación indica una mediación diferenciante que, para Braidotti (2022), organiza la diferencia sexual como un proceso de diferenciación vital que atraviesa todo lo vivo. De ahí que Binetti (2018) sostenga:

El arquetipo femenino salva lo real del dualismo falocéntrico, así como salva lo uno de la inmovilidad abstracta y trascendente. Su seno fecundo desterritorializa todo punto fijo, desdobra cualquier unidad y destituye toda apropiación. Él no es ni el dos del dualismo, ni el uno del monismo estático, sino el tres de la auto-diferenciación continua. Su metonímica imagen se desplaza en todas las cosas, consumando la exigencia ontológica de inmanencia radical. Respecto de su matriz viva y dinámica, multiplicidad y unidad son lo mismo, “el único enemigo es el dos. Monismo y pluralismo son la misma cosa”, a condición de esa cosa subsista en su propia repetición como *ginérgia* de todo devenir. (P. 289)

El devenir-mujer ubica al arquetipo femenino como proceso de auto-diferenciación presente en todas las formas de vida de manera tal que afirma la multiplicidad y la unidad en la repetición de todo devenir como inmanencia ontológica de lo real. De ahí que Braidotti (2022) sostenga que la sexualidad es “un devenir infinito a través de categorías como sexos, géneros, etnias, especies: un proceso multiescalar y posbinario” (p. 224). En la inflexión posthumana se hace necesario, para Braidotti (2022), pensar en entidades encarnadas e incorporadas en todas sus virtualidades morfogenéticas y topológicas, y, por ende, “en sexualidades virtuales no programadas (...) un proceso vital de diferenciación que atraviesa (in)dividuos, entidades y especies. El feminismo posthumano afirma el principio de la diferencia sexual como no-uno, es

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

decir, como multiplicidad” (p. 224). En otras palabras, las sexualidades virtuales, propias de la inflexión posthumana, reconocen los lazos de la interrelación compleja con los otros y llaman a una ética relacional de la subjetividad abierta a la multiplicidad y el movimiento de modos distintos de devenir más allá de las lógicas dominantes. Es decir, que “las sexualidades posthumanas son virtualidades experimentales. La materia sexuada y los cuerpos sexuados múltiples son el despliegue de posibilidades virtuales” (Braidotti, 2022, p. 225). Para Braidotti (2022), las sexualidades posthumanas virtuales se apoyan en esta noción materialista del deseo como una fuerza de vida transversal para apuntar a una polisexualidad más allá del género, puesto que es “multidireccional y dispersa, no lineal; múltiple, no binaria; relacional e interconectada, no dialéctica, y en flujo constante, no fijo. Expresa un modo molecular de devenir” (p. 225). Esta noción de deseo, muy cercana a la deleuzeano-guattariana, es molecular en el sentido en que es transversal a la vida y múltiple en las formas en que despliega, y virtual, en el sentido en que no es preestablecida y está abierta a lo que puedan devenir los cuerpos.

En este orden de ideas, cobra amplia relevancia la concepción de la diferencia, precisamente porque:

Las diferencias -incluyendo a la diferencia sexual en el sentido de diferir- se desvinculan del esquema dialéctico binario de la oposición entre dos sexos, y se reformulan como un conjunto múltiple, complejo y heterogéneo de variaciones dentro de una materia sexuada común. Esto quiere decir que la diferencia no es el interludio de la oposición negativa, sino el *modus operandi* de las interconexiones vitales, rizomáticas y nómadas. El deseo prospera en la multiplicidad, como producción de relaciones afirmativas. (Braidotti, 2022, p. 225)

Esta noción de la diferencia como variaciones múltiples y complejas dentro la materia sexuada confirma la posición inmanente de la vida, es decir que “la vida satisface el concepto de

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

inmanencia diferencial por su capacidad autopoiética, que es emergencia activa y creadora de sí (...). Todo participa unívocamente de la misma potencia vital, configurando las sucesivas caosmosis virtuales y mutantes del viviente universal.” (Binetti, 2018, p.289). En otras palabras, la diferencia inmanente propicia el despliegue para una comprensión posthumana de lo femenino como multiplicidad que abre un sinfín de modos de devenir y de multiplicidades sexuadas, y que en la mediación de redes tecnológicas rizomáticas extensas de la economía capitalista actual y el giro materialista permiten hacer una lectura renovada de la multiplicidad sexuada: “Lo femenino posthumano se sobrecodifica como multisexualidades transversales y transfeminidades múltiples (Raha, 2017). Las sexualidades trans y queer trascienden lo binario y reivindican territorios ignorados para sexuarse de otras formas (Stryker y Aizura, 2013)” (Braidotti, 2022, p. 226-227). En otras palabras, la superación de las distinciones binarias permite a las feministas repensar y adaptar la sexualidad en la convergencia posthumana a partir de sexualidades alternativas y mediadas por las tecnologías. Estos escenarios alternativos de la sexualidad también fueron fuertemente influenciados por las teorías feministas de las sexualidades lesbianas, trans y queer, precursoras del reconocimiento del poder de lo erótico como fuente de energía para el proyecto político feminista. De ahí que Braidotti (2022) entienda lo femenino como el umbral de mil sexos diminutos, que se transversalizan en niveles múltiples de sexualización, racialización y devenir Tierra, y que en su proceso de desterritorialización estratégica y renaturalización crítica abre los devenires a los otros zoe-geo-tecno mediados. Por consiguiente, esta desterritorialización de lo femenino posibilitó esta noción positiva, vital, material y molecular de la sexualidad como una fuerza visceral compleja y polimorfa que es fundamental para las múltiples alternativas que exploran las feministas post humanas, y, para el objetivo del presente trabajo, puesto que permite

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

comprender las analogías conceptuales entre la perspectiva del devenir mujer deleuzeano-guattariana y la del feminismo posthumano de Rossi Braidotti. Para Braidotti (2022):

Hay mil posibilidades distintas de sexos que emergen del estado actual del ser humano y entran en todo tipo de ensamblajes. Esto es lo que llamé devenir-mujer feminista (Braidotti, 1991, 1994), y más tarde el <<femenino virtual>> (Braidotti, 2002, 2011) (...) El movimiento crucial no es limitar la transversalidad heterogénea sólo a las cuestiones de género, sino percibirla como reevaluación neomaterialista de la primacía de la sexualidad en cuanto fuerza desterritorializadora. La sexualidad es la fuerza virtual transindividual en un proceso perpetuo de volverse inmanente, a través de prácticas de actualización impulsadas de forma colectiva que exceden el programa de género impuesto a nivel social. La diferencia sexual es virtual e intensiva, cualitativa, así como un modo continuo de devenir. (p. 233)

El devenir-mujer Braidottiano implica el despliegue virtual y afirmativo de la sexualidad en cuanto fuerza desterritorializadora y en continuo devenir, es decir, que la sexualidad posthumana es una fuerza vital *zoe*-geo-tecnorelacionada que actualiza sus múltiples posibilidades virtuales en proyectos feministas, éticos y políticos de lo que pueden relacionarse los cuerpos. Esta perspectiva recoge y amplía el monismo deleuzeano-guattariano en un abordaje contemporáneo de la materia como vital y capaz de autoorganización y de la vida como *zoe*, es decir, como fuerza generadora y dinámica. Braidotti (2015) sostiene que Deleuze se refiere a esta fuerza vital como al gran animal o la máquina cósmica con el fin de evitar cualquier reducción de la vida al utilitarismo, el mecanicismo, el determinismo biológico o el individualismo psicologizado. Así mismo hacen uso del término *caos* para indicar el estruendo de la energía cósmica y las posibilidades virtuales de la vida y los cuerpos al señalar que “el caos no es caótico, sino que más bien contiene las infinitas posibilidades de todas las fuerzas virtuales. Estas potencialidades son reales en la medida que requieren concretarse en prácticas sostenibles” (Braidotti, 2015, p.105).

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Estas posibilidades virtuales de la materia vital, para el feminismo posthumano desde la lectura de Rossi Braidotti, se pueden observar en las sexualidades alternativas y los miles de sexos virtuales que postula la noción de la diferencia sexual como afirmativa, vital y molecular, y, se concretan en la realidad a partir del despliegue ético y político de las feministas, y sobre todo de las feministas posthumanas a partir del devenir-mujer. En este sentido, es preciso señalar la relación conceptual entre la perspectiva de lo femenino como el umbral de mil sexos diminutos de Braidotti y la mujer molecular resultante del devenir-mujer deleuzeano-guattariano, puesto que:

El vitalismo deleuzeano-guattariano no solo deviene-mujer por la perpetua condición concipiente y naciente de lo real, sino también porque su *ginérgia* coincide con el sustrato *material* de todas las cosas. La materia primera en continuo estado gestante traza el plano de consistencia de lo real, previo a cualquier organización, forma, órgano o estrato. Ella es principio y elemento molecular, medio de intensificación, cuerpo múltiple y diverso, clave de comunión universal. La materia es otro nombre de la diferencia en su capacidad de desdoblarse y repetirse. (Binetti, 2018, p. 289)

Más claramente, la perspectiva de la materia vital deleuzeano-guattariana hace uso del devenir-mujer por su característica de estado naciente o gestante para dar cuenta del plano de consistencia de lo real, en que la materia es a la vez el sustrato inmanente (una vida) para la aparición de las múltiples diferencias virtuales. En este sentido, para Braidotti (2022) el devenir-mujer del feminismo posthumano recoge la perspectiva deleuzeano-guattariana de la mujer molecular y su característica de sustrato material que produce lo real y lo virtual, en la medida que nos invita a reconsiderar las diferencias como infinitas y virtuales, y a hacer de su actualización un proyecto ético y político a partir del cual se pueda sostener a nivel social, emocional y carnal los esfuerzos de experimental con sexualidades virtuales. Es decir que “las sexualidades están siempre en proceso: sus estructuras, inacabadas; sus relaciones, abiertas. Lo crucial aquí es no

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

confundir lo virtual con lo utópico o lo fantástico, sino mantenerlo arraigado en modos de relación incorporados, encarnados y afectivos” (Braidotti, 2022, pp. 233-234). Esto quiere decir que en la inflexión posthumana postantropocéntrica hay una diversidad de sexos transgresores, inconformistas y no programados que son cruciales para el feminismo contemporáneo porque dan cuenta del igualitarismo zoe-centrado conectado por esta fuerza vital ontológica. De ahí que finalmente nos sea posible concluir que para Braidotti (2022) la sexualidad, en tanto prioridad ontológica, plantea un proyecto ético y político sobre la responsabilidad de relacionarse como esencia de nuestro devenir posthumano que es útil al feminismo posthumano precisamente porque este enfoque neomaterialista vital, que posiciona la diferenciación sexual como una ontología de los seres vivos, postbinario y postantropocéntrico, es el punto de partida para componer conexiones heterogéneas y sistemas sexuales múltiples que consisten en activar la multiplicidad de potencialidades aún no realizadas en los cuerpos humanos, no humanos y tecnomediados. De ahí que:

La prioridad ontológica de la sexualidad como diferenciación sexual posiciona la diferencia como una fuerza de autotransformación: autopoiesis, simpoiesis, morfogénesis, devenir. La diferencia sexual no es binaria, sino rizomática (Braidotti, 1994). Desencadena un efecto multiplicador que activa paisajes virtuales y no programados de relación y deseo. (Braidotti, 2022, p. 238).

Son estos paisajes virtuales de deseo afirmativo que despliega la diferenciación sexual los que constituyen la racionalidad ontológica, puesto que el deseo es la construcción encarnada e incorporada en la fuerza autopoietica de la materia misma.

### Conclusiones

Las conclusiones están divididas en dos partes, en primer lugar, se exponen las conclusiones respecto a las analogías conceptuales entre la perspectiva de las relaciones de poder foucaultiano-deleuzeana y el marco de poder postantropocéntrico y posthumano señalado por Braidotti. En segundo lugar, se exponen las conclusiones respecto a las analogías conceptuales entre el devenir-mujer deleuzeano-guattariano y la relectura del devenir-mujer de la mirada contemporánea de Rosi Braidotti que implica un abordaje a la diferencia sexual y la materia sexuada.

En primer lugar, la lectura foucaultiano-deleuzeana del poder y lo político que abandona su comprensión desde el foco de la ideología, la centralidad del Estado y se inscribe en la importancia de la micropolítica nos brinda el panorama adecuado, según Foucault, de eso que estamos dejando de ser y lo que vamos siendo. Por lo que se hace preciso leer las relaciones de poder a la luz de las mutaciones, rupturas y continuidades de las prácticas de exclusión, de tal manera que los análisis del poder molecular: que se mueve a partir de estrategias micropolíticas en lo cotidiano, para luego configurarse como redes de poder duras y molares; que no se ubica exclusivamente en el Estado o se subordina a un modo de producción como infraestructura; que es una relación que vincula lo subordinado a la subordinación; que hace uso de estrategias sutiles más allá de la represión o la ideología; y que opera a partir de relaciones de fuerzas y la gestión de ilegalismos, revelan las disposiciones de control abierto y continuo de las relaciones de poder inmersas dentro del plano de consistencia que no cesa de atrapar y liberar a los devenires. De ahí que la concepción sobre el poder deleuzeano-guattariano en conjunción con la lectura de Braidotti permite comprender el poder como *potestas*, donde las subjetividades están incorporadas a los ejes

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

de exclusión que los sexualizan, racializan y naturalizan, y como *potencia*, que implica una comprensión de los sujetos como encarnados en un campo de inmanencia en el que sus posibilidades de devenir y transformarse superan las condiciones de su opresión.

El abordaje del feminismo posthumano es neomaterialista e interseccional y prioriza la experiencia y el conocimiento de los sujetos marginalizados y minorizados por los ejes transversales del poder a partir de la política de las localizaciones, y, por lo tanto, brinda cartografías del poder situadas que generan una comprensión más adecuada del funcionamiento fluido y complejo del poder en el capitalismo avanzado. Por lo que, la relectura y actualización braidottiana del poder en el feminismo posthumano como *potestas* y *potencia* apunta recomponer los sujetos posthumanos, a partir de una filosofía neomaterialista y vital, como partícipes de una materia que es viva, zoe-orientada, geocéntrica, y tecnomediada, y que le permite al feminismo posthumano comprender las subjetividades y las posibilidades de los cuerpos más allá de los ejes de opresión constantemente actualizados por el humanismo y el postantropocentrismo. Por lo que los cuerpos son entendidos como incorporados en mecanismos de poder que se interseccionan en ejes de dominación como género, raza, etnia, capacidad física y clase social, y como encarnados, en la medida que las potencialidades de sus afectos superan las mediaciones y determinaciones antropomórficas, antropocéntricas, androcéntricas, coloniales, especistas y heteronormadas.

Así mismo, la lectura braidottiana del poder postula una comprensión de la diferencia más allá del abordaje del humanismo clásico y del socialista, que continuaban ocultando la complicidad entre capitalismo y patriarcado, y del antihumanismo postestructuralista que no previó la reproducción y actualización hasta nuestros días de los ejes de exclusión que sexualizan, racializan y naturalizan la diferencia. Sumado a esto, Braidotti postula una comprensión de la diferencia, más allá de la oposición entre humanismo y antihumanismo, como posthumana y postantropocéntrica

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

que acoge las miradas transversales de los movimientos ecofeministas, los feminismos antirracistas y decoloniales para comprender que la diferencia sobrepasa los sistemas de opresión y se encuentra como prioridad en la amplitud y multiplicidad de la materia viva, precisamente porque todos los seres vivos hacen parte de lo humano como entidades diferenciadas y relacionales, de tal manera que conforman una relacionalidad ontológica y afirman la inmanencia de la vida articulada de manera conjunta en un mundo común.

Así mismo, esta mirada transversal permite ver que en el panorama de la inflexión posthumana y postantropocéntrica del capitalismo avanzado los análisis del poder superan la perspectiva foucaultiana, dado que en la inflexión posthumana el poder se define como control científico y económico de los sistemas vivos, sus códigos genéticos y posibles aplicaciones, así como la naturaleza inteligente de los códigos algorítmicos y su capacidad de almacenamiento de datos, justamente porque la vida es reducida a *zoe* y por lo tanto, todo lo vivo es aprovechable y útil al capitalismo avanzado. De ahí que se vislumbre la reubicación tanto de los cuerpos reproductivos de las mujeres como de las biotecnologías en el centro mismo de la gobernanza neoliberal de la producción económica, del consumo energético, la reproducción y el crecimiento demográfico. Razón por la cual, la sexualidad es marginada en la administración biopolítica de los cuerpos posthumanos como máquinas deseantes y reproductoras, y, por lo tanto, sólo se permite una única forma de vincularse: la heteronormativa.

En segundo lugar, la perspectiva deleuzeano-guattariana en torno al devenir-mujer y el deseo, y la mirada de Braidotti a la diferencia sexual permite concluir que:

Las teorías de la diferencia sexual desarrolladas por la rama materialista del post-estructuralismo y el feminismo neomaterialista, que se alejan del esquema dialéctico de la diferencia para postular un *zoe*-igualitarismo que hace parte a la vez del *continuum* naturaleza-

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

cultura tecnológicamente mediado, permite una visión dinámica de la materia vitalista y de la subjetividad posthumana integrada y encarnada basada en la inmanencia de las relaciones y abierta a posibilidades virtuales de devenir, y una concepción del cuerpo como un complejo ensamblaje de posibilidades virtuales. Estas visiones revelan la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza auto-transformadora, y la comprensión de la sexualidad como fuerza generadora de vida que se aparta del pensamiento metafísico para privilegiar la inmanencia y el cuerpo.

La tradición monista, el vitalismo perspectivista y el neomaterialismo que postulan una concepción de la materia como relacional, autopoietica y vital, que pertenece al plano de inmanencia en el que no hay jerarquías, ni dualismos, tan sólo *una vida* de acontecimientos virtuales y que a su vez despliega subjetividades múltiples como devenires virtuales, concuerda con la concepción braidottiana de la materia como un *continuum* naturaleza-cultura, en el que la vida es zoe-geo-tecnomediada y donde la prioridad ontológica de la diferencia sexual señala a toda la materia como sexuada y relacional. Esto implica un proyecto de devenir del sujeto posthumano para construir una nueva subjetividad arraigada tanto a lo real como a las posibilidades virtuales de lo que pueden devenir los cuerpos sexuados.

Así mismo, el encuentro transversal e interseccional entre ecofeministas, feministas decoloniales, la lectura deleuzeano-guattariana al monismo de Spinoza y la relectura braidottiana del perspectivismo vitalista deleuzeano-guattariano y el neomaterialismo generan una comprensión del Eros y la sexualidad como fuerza vital ontológica.

El devenir-mujer deleuzeano-guattariano, que eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica y habilita sexualidades y géneros múltiples, coincide con la teoría del nomadismo de las sexualidades propuesto por Rosi Braidotti, que resignifica la consistencia y alcance de la diferencia femenina. Lo femenino es liberado de todo dualismo y como devenir-mujer es

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

comprendido como un proceso de auto-diferenciación continúa arraigada no solo al cuerpo de la mujer sino a la materia misma.

La sexualidad, liberada del sistema sexo-género, postula las asociaciones productivas del deseo mencionadas por Deleuze, como forma inmanente de relacionamiento, justamente porque las asociaciones productivas del deseo son al mismo tiempo los agenciamientos a partir de los cuales la vida individual y colectiva se relacionan de manera constante y diferente al mismo tiempo. Por ende, la sexualidad es entendida como una fuerza vital y relacional presente en toda la materia viva, de tal manera que existen diversas formas de ser seres sexuados, tanto reales como virtuales, es decir que los cuerpos sexuados posthumanos y postantropocéntricos se relacionan en un contexto zoe-geo-tecnomediado en el que sus posibilidades sexuadas futuras son múltiples y abiertas. Por lo que las sexualidades virtuales, propias de la inflexión posthumana, reconocen los lazos de la interrelación compleja con los otros y llama a una ética relacional de la subjetividad abierta a la multiplicidad y el movimiento de modos distintos de devenir más allá de las lógicas dominantes.

Para el vitalismo deleuzeano-guattariano lo vivo abarca las múltiples expresiones de la materia: lo orgánico y lo inorgánico, lo humano y lo no humano, lo natural y lo artificial, las máquinas robóticas y las máquinas sociales, económicas y culturales, y todas ellas están atravesadas y se expresan a partir de la forma del auto-movimiento diferencial cuyo origen y fin son la espontaneidad creadora, virtual y mutante del devenir-mujer. Braidotti recoge esta perspectiva del vitalismo deleuzano-guattariano y la amplía en la inflexión posthumana para señalar la relevancia de la materia sexuada, que, por un lado, genera múltiples posibilidades no preestablecidas de las identidades de los cuerpos sexuados de las mujeres y las personas LGBTQ+

**DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI**

y, por otro, le confiere a la vida la cualidad de autodiferenciarse de tal manera que las posibilidades de los cuerpos zoe-geo-tecnomediados son virtualmente diferenciales.

Finalmente, que el devenir-mujer sea la posición medial de todo devenir vislumbra a la diferencia sexual como un proceso de diferenciación vital que organiza todo lo vivo y muestra que la sexualidad es una fuerza vital que proporciona el principio ontológico que organiza la afectividad y el deseo más allá y por debajo del sistema binario y molar de sexo-género.

**Referencias bibliográficas**

- Arendt, H. (2018). *La condición humana*. Paidós.
- Ayala, J. (2022). Félix Guattari y el problema de la organización política: transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica. *HYBRYIS, Vol 13*,131-155.
- Binetti, M. (2018). El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura mater-realista de Mil mesetas. *Revista de Filosofía 43*, 283-294.
- Braidotti, R. (2022). *Feminismo posthumano*. Editorial Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa Editorial. Editorial Gedisa.
- Deleuze, G. (2014). *Curso sobre Foucault. El poder tomo II*. Cactus.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975- 1955)*. PRE-TEXTOS.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PRE-TEXTOS.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Editorial anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Foucault, M, (1979). *Microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta.
- Gómez, R. (2011). Deleuze o devenir Deleuze. Introducción crítica a su pensamiento. *Ideas y valores (145)*,131-149.
- Guattari, F. (1996). *CAOSMOSIS*. Manantial.

## DEVENIR-MUJER: DELEUZE, GUATTARI Y BRAIDOTTI

Landaeta, P. (2020). Artefactos conceptuales: el concepto de agenciamiento y la noción de dispositivo. En *Gilles Deleuze y Félix Guattari perspectivas actuales de una filosofía vitalista*. (pp. 233-256). Ediciones/metales pesados

Morey, M. (2001). Introducción. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Ediciones Cátedra.

Rodríguez G., & Arenas, L. (2016). EL EFECTO DELEUZE. Erial Ediciones.

Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Cactus.