

## ***Deleuze and feminism: debates on becoming-woman***

Deleuze y el feminismo: debates sobre el devenir-mujer

**Marcelo Sebastián Antonelli Marangi**

National Scientific and Technical Research Council / National Pedagogic University, Argentina  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

### **Artículo de Investigación**

#### **Resumen**

Este artículo investiga el concepto de devenir-mujer, y algunos de los debates que ha suscitado este concepto en la recepción de Deleuze en el campo de los estudios feminista y de género. Las interpretaciones han sido predominantemente negativas con base en críticas de diverso tipo: el significado del concepto no es claro ni definido; carece de eficacia política por su desconexión con las luchas concretas de las mujeres realmente existentes; oculta posiciones masculinas y etnocéntricas, andróginas o incluso patriarcales; conduce a un horizonte postfeminista que disuelve la identidad de la mujer e invisibiliza sus reclamos por reconocimiento; desconoce la importancia epistemológica y política

de la diferencia sexual. La hipótesis propuesta en este escrito es que estas críticas pueden ser discutidas con argumentos fundados en una relectura rigurosa de este concepto en la obra deleuziana, que recupere distinciones clave (lo molar y lo molecular, la mayoría y la minoría) y analice las perspectivas esquizoanalíticas que sustentan su rechazo de la diferencia sexual y su mirada crítica acerca de algunas luchas feministas. Este trabajo explora, adicionalmente, en qué posición se puede situar a Deleuze en la polémica entre las teóricas del dimorfismo y las partidarias del género, respecto de lo cual sugerimos la posibilidad de inscribirlo en una orientación posgenérica.

**Palabras clave:** género, mujeres, sujeto, sexualidad, diferencia.

#### **Historia del artículo / Article Info:**

Recepción / Received: 30 de diciembre del 2023

Evaluado / Evaluated: 14 de abril del 2024

Aprobado / Accepted: 29 de abril del 2024

**Correspondencia / Correspondence:** Marcelo Sebastián Antonelli Marangi. Piedras 1080, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, (Código Postal: 1070).  
Correo-e: antonelli.ms@gmail.com

**Citación / Citation:** Antonelli, M. (2024). Deleuze and feminism: debates on becoming-woman. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 145-164.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n34.2024.17060>



## **Abstract**

This article investigates the concept of becoming-woman and some of the debates it has provoked in the reception of Deleuze within the field of feminist and gender studies. Interpretations have been predominantly negative based on criticisms of various kinds: the meaning of the concept is unclear and undefined; it lacks political efficacy due to its disconnection with the concrete struggles of actually existing women; it conceals masculine and ethnocentric, androgynous or even patriarchal positions; it leads to a post-feminist horizon that dissolves women's identity and invisibilises their claims for recognition; it ignores the epistemological and political importance of sexual difference. The hypothesis proposed in this paper is that these criticisms can be discussed with arguments grounded in a rigorous re-reading of this concept in Deleuzian work, that recovers key distinctions (the molar and the molecular, the majority and the minority) and analyses the schizoanalytic perspectives that underpin his rejection of sexual difference and his critical view on some feminist struggles. This paper further explores where Deleuze can be positioned in the debate between dimorphism theorists and gender partisans and suggests the possibility of inscribing him in a post-genderist orientation.

**Keywords:** gender, women, subject, sexuality, difference.

## Lecturas feministas de Deleuze: críticas al devenir-mujer

En el campo de los estudios feministas y de género, Deleuze ha ocupado un lugar secundario comparado con otros contemporáneos del ámbito francés como Foucault, Lacan y Derrida<sup>1</sup>. La atención que recibió fue menor, presumiblemente, porque sus referencias a las luchas y movimientos feministas fueron escasas y de índole más bien crítica. Inicialmente predominaron lecturas de carácter negativo, fundadas en sospechas por sus metáforas masculinas, el uso de escritores misóginos como Henry Miller y D. H. Lawrence, y el impulso fálico que atravesaría su proclama por las conexiones, máquinas y agenciamientos (Grosz, 1994, pp. 187, 191-193). Sin embargo, a medida que el feminismo se volvió posthumanista y descartó la idea de un sujeto agente, estable e idéntico a sí mismo, así como el esquema binario que opone lo femenino y lo masculino, comenzó un diálogo con Deleuze de manera más intensa y profunda (Braidotti, 1996, pp. 310-311)<sup>2</sup>. En otros términos, de acuerdo con una periodización esquemática, podemos distinguir tres momentos en la historia de los feminismos: la etapa liberal, en la que se buscó la igualdad con el hombre; el feminismo de la diferencia, atento a la especificidad de las identidades; y la fase deconstructiva, en la que se afirma la identidad de la mujer como múltiple y constituida (Colebrook, 2000, pp. 9-10). Recién en este tercer momento, de orientación postestructuralista, el feminismo encuentra a Deleuze, y un corpus creciente de “feminismo deleuziano” cobra forma “con un rigor destacable” (Braidotti, 2005a, p. 87).

Aun así, la mayoría de las lecturas son ambivalentes y giran en torno a la noción de devenir-mujer, un concepto “intrigante” y “controversial” (Sotirin, 2005, p. 98) dotado de algo “inquietante, destructivo e intempestivo”

---

1 Conley (2000, p. 18) observa que solo a partir de los años 1990, y no sin resistencia, las feministas leyeron de modo positivo a Deleuze en EE. UU., donde Lacan y Derrida habían ingresado ya desde la década de 1970. Para las críticas de Irigaray, Jardine (muy influyente en los círculos feministas en EE. UU.), Butler y Braidotti, véanse Olkowski (1999, pp. 32-54) y Stark (2017, pp. 29-34). Todas las traducciones, tanto del francés como del inglés, son propias.

2 Stark (2017, pp. 113-117) señala que Deleuze preparó el camino para el posthumanismo, que es en muchos aspectos un proyecto feminista ya que los mismos sistemas de pensamiento humanistas que entronizaron al hombre contribuyeron a oprimir a las mujeres. El feminismo posthumanista reemplaza las exclusiones del sujeto humanista por aperturas al animal, la tecnología y lo inhumano; no tiene destino final, ni respuestas definitivas, ni promesa de utopía. Deleuze dirige el pensamiento a un futuro incierto con manifestaciones de sexo, género y sexualidad inimaginables, por lo cual es invaluable para un feminismo sin ortodoxias.

(Colebrook, 2013, p. 440). El énfasis en esta noción no es casual; antes bien, la pregunta por el devenir-mujer es ineludible para toda filósofa feminista interesada en Deleuze<sup>3</sup>. *Grosso modo*, las críticas a esta idea abarcan los siguientes puntos.

Primero, se cuestiona su significado dado que no habría sido desarrollado de manera suficientemente clara. Por ejemplo, para Braidotti (1996, p. 311) Deleuze no explica qué entiende por devenir-mujer y eso es justamente lo que se reprocha al falocentrismo: la incapacidad de conceptualizar su propia posición situada<sup>4</sup>. En un sentido cercano, Grosz (1994, p. 207) sostiene que no se comprende qué significa devenir-mujer para las mujeres.

Segundo, se objeta su alcance político porque se lo juzga inútil en la medida en que no conectaría con la realidad concreta de las mujeres y sus luchas: el concepto despolitiza, dessexualiza y/o estetiza. En esta línea, Irigaray considera que devenir-mujer es una apropiación masculina de las luchas de las mujeres, puesto que por no atender el “ser mujer” desconoce las reivindicaciones efectivas por su identidad, autonomía y autodeterminación, carece del potencial crítico que tendrían las propuestas de devenir-negro o hispano y asocia a las mujeres con la esquizofrenia romantizada (cfr. Grosz, 1994, pp. 189-190)<sup>5</sup>. También Howie (2008, pp. 99-103) lo considera una abstracción que descontextualiza: el trabajo y las vidas cotidianas de las mujeres están ausentes en *Mil mesetas*. El concepto tiene potencial heurístico porque designa un proceso de cambio sin referencia a un yo estable que lo controle, liberando así la identidad de los dualismos y la normalización, pero la idea de que todos los devenires son minoritarios y van contra lo

---

3 Braidotti (2004, pp. 186-188) atribuye buenas intenciones a Deleuze y admite que transformó la mirada que tenía acerca de él. En un principio, creía con Irigaray que, como todos los filósofos, desconocía el rol de la mujer en la historia. Sin embargo, le hizo llegar su libro –aunque no lo aclara, parece referirse a *Itinéraires dans la dissonance* (Braidotti, 1991)– y le planteó la paradoja del devenir-mujer: las mujeres tienen que actuar en la historia molar, pero también devenir molecular. Deleuze respondió, en un intercambio privado, que no sabía cómo resolverlo y que lo hiciera ella.

4 Esta autora ha modificado sus posiciones sobre la relación entre el pensamiento deleuziano y los feminismos (cfr. Braidotti, 2004, pp. 186-190). Por ejemplo, desde un ángulo diferente, afirma que Deleuze muestra una gran sensibilidad en el tratamiento de la mujer: no la fetichiza, no la concibe como la dueña de la alteridad ni como el objeto privilegiado de deseo masculino. Es un término positivo, la matriz del devenir, no el segundo sexo del sistema fálico. El devenir-mujer es la paradoja constitutiva de subjetividad nomádica: la mujer no es un referente empírico, sino una posición topológica que indica grados y niveles de intensidad y estados afectivos (cfr. 2005b, pp. 302-304).

5 Pese a que Irigaray fue la primera feminista crítica de Deleuze, Stark (2017, p. 29) hace notar que varios trabajos los ponen en diálogo. Por ejemplo, Lorraine (1999, pp. 4-8, 186-188).

establecido es utópica. Braidotti cree que el devenir-mujer no tiene en cuenta la especificidad histórica femenina y desconoce las asimetrías conceptuales y políticas de hecho (2004, pp. 148-149; 1993, pp. 48-52; 1991, pp. 108, 119). Lo juzga inconsistente en tanto que oscila entre la acción política molar (que involucra la historia, el organismo, los estratos) y su rechazo en beneficio de la dimensión molecular. “Devenir-mujer” hace que las mujeres desaparezcan de la historia como agentes de transformación y, dado que descansa en una desexualización, neutraliza las diferencias sexuales, obstaculizando la construcción de una subjetividad política.

Tercero, se han cuestionado los supuestos epistemológicos del concepto porque se sospecha que encubriría una posición masculina y etnocéntrica, un proyecto del hombre que genera su propia alteridad. Colebrook (2000, pp. 10-11) observa que devenir-mujer corre el riesgo de canibalizar la imagen de las mujeres con base a razones del hombre. Braidotti (1996, p. 310) afirma que solo alguien que fue sujeto y ciudadano, con sus derechos y prerrogativas, puede cuestionar la solidez en beneficio de la fluidez. En esta dirección se sugiere que la propuesta deleuziana solo tiene sentido desde el euro-falocentrismo y que el devenir-menor es el último rebote creativo de una cultura eurocéntrica decadente, de la cual Deleuze sería el heredero y su máximo crítico.

Cuarto, se duda de su potencial emancipatorio porque el concepto buscaría la liberación femenina, pero como un momento hacia un horizonte posfeminista. Es por esta razón que es ingenuo o, peor aún, tiende a la disolución de las mujeres. Jardine (1985) sostuvo que el devenir-mujer condenaba a la mujer a la desaparición, mientras que el hombre permanecía intacto. Amorós lo describe como “lo femenino sin mujeres” (Femenías, 2000, p. 109). Sotirin (2005, pp. 108-109) juzga que el concepto reduce la fuerza política de las luchas feministas y las conduce al agujero negro de la imperceptibilidad. Braidotti (2004, pp. 148-149; 1993, pp. 48-50; 1991, pp. 120-123) sostiene que el devenir-mujer amalgama hombres y mujeres en una sexualidad post-genérica, lo cual choca con el sentido que las mujeres asignan a sus propias luchas. La disolución de la identidad en un sujeto maquínico impersonal es un camino históricamente peligroso y, en última instancia, misógino. En pocas palabras, la lógica de los devenires culmina en un devenir-imperceptible que atenta contra la política identitaria de visibilización y búsqueda de reconocimiento.

Finalmente, se ha objetado que el concepto resta importancia a la diferencia sexual ya que la equipara con otras. La diferencia sexual es un elemento clave para el feminismo de la diferencia, aunque no para las teóricas neo-materialistas o de género. Braidotti (2004, pp. 15-16, 53, 132-135, 152-163; 1996, pp. 305-306; 1994a, p. 169; 1993, p. 48-50), representante del primero, asevera que la diferencia sexual hace posible que las mujeres produzcan formas alternativas de la subjetividad feminista sin caer en posiciones relativistas ni esencialistas. Deleuze desconocería la especificidad histórica y epistemológica del feminismo porque su filosofía de la diferencia asigna a éste un rol ambivalente: la reduce a una variable que se puede disolver, en última instancia, en un devenir sin género, dado que la identidad sexuada es una más en la cadena de devenires. Howie (2008, pp. 83-86) sostiene que el devenir-mujer es incapaz de conectar con los mecanismos, estructuras y procesos de la diferenciación sexual. Pese a su supuesto radicalismo, reproduce la lógica patriarcal identitaria que esconde la diferencia sexual, naturaliza principios sociales opresivos y remueve herramientas epistémicas críticas. No ofrece ninguna perspectiva práctica, por lo cual las feministas deberían sospechar de él.

La propuesta de este trabajo es examinar el concepto en la obra de Deleuze, a fin de evaluar la pertinencia y solidez de las críticas que han sido expuestas hasta el momento. Se intentará mostrar que hay argumentos en la filosofía de nuestro autor para responder a estas objeciones.

### **El devenir-mujer en la obra de Deleuze**

La primera vez que esta expresión aparece es en *El Anti-Edipo*, en el que hay tres referencias a propósito del caso del jurista alemán Schreber (Deleuze et Guattari, 1973, pp. 23, 24, 102). El concepto no tiene aún un sentido específico. Puede entenderse, llanamente, como volverse (o convertirse en, llegar a ser) mujer, y así será retomado en una ocasión en *Mil mesetas* (cfr. 2006, p. 354).

Los rasgos más característicos se ponen de manifiesto en *Diálogos*. El primer punto para destacar es que aparece en el horizonte de un viraje anti-historicista: Deleuze (2005, pp. 206, 230) afirma que se volvió cada vez más sensible a la distinción entre la historia y el devenir. Aunque no abandonó la remisión a procesos históricos y su afición por la historia universal, después de *El Anti-Edipo* multiplicó las críticas a la historia.

Deleuze advierte que las preguntas suelen dirigirse hacia un futuro o un pasado: de las mujeres, de la revolución, de la filosofía. Sin embargo, mientras tanto hay devenires que actúan “en silencio”, “casi imperceptibles”. Pensamos demasiado en términos de historia, pero los devenires son del orden de la geografía, esto es, orientaciones, direcciones, entradas y salidas: “Hay un devenir-mujer que no se confunde con las mujeres, su pasado y su futuro, y es necesario que las mujeres entren en este devenir para salir de su pasado y de su futuro, de su historia” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 8). Incluso afirmará que los devenires “reemplazan la historia, individual o general” (Deleuze et Guattari, 2006, p. 200).

Una segunda connotación es que devenir-mujer no significa volverse-mujer, convertirse en una mujer concebida como una entidad idéntica a sí misma: “Devenir no es nunca imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo (...) No hay un término del cual partimos, ni otro al cual llegamos o debemos llegar” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 8). También la mujer tiene que devenir-mujer porque éste no es un estado que le pertenezca por el mero hecho de ser mujer: devenir no es alcanzar una forma (por identificación, imitación o mimesis), sino encontrar la zona de indiscernibilidad o indiferenciación en la que ya no podemos distinguarnos del otro término (mujer, animal o molécula) que estamos deviniendo. Los devenires son relaciones entre multiplicidades: movimientos, procesos, pasajes en un espacio liso (cfr. Deleuze, 2002, p. 11; 2005, p. 105; 2003, p. 290; Deleuze et Parnet, 1996, pp. 8-9, 13; Deleuze et Guattari, 2006, pp. 359-360).

Los devenires son moleculares porque extraen algo minúsculo (“partículas”, “átomos”) de las formas que tenemos, los sujetos que somos, los órganos que poseemos o las funciones que cumplimos, a fin de instaurar con esos elementos relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Aquello que devenimos no es la forma, el objeto o el sujeto en el nivel molar, sino las *haecceidades* (individuaciones impersonales) en el plano de consistencia. Dado que el hombre es la entidad molar por excelencia, y los devenires son moleculares, no hay un devenir-hombre. Pero también la mujer, como entidad molar, tiene que devenir-mujer (en un sentido molecular); el negro, devenir-negro, el niño, devenir-niño.

La “mujer” del devenir-mujer no refiere a la entidad molar definida, tomada por una máquina dual que la opone al hombre. Devenir-mujer no apunta a

imitar esa entidad ni transformarse en ella, lo cual no implica desconocer la importancia de ciertos momentos de imitación entre los homosexuales varones, ni la “prodigiosa tentativa de transformación real en ciertos travestis” (Deleuze et Guattari, 2006, p. 338). Con todo, estos aspectos deben comprenderse en función de otra cosa que no es tomar la forma femenina, sino ingresar en la zona de vecindad de una micro-femineidad (*micro-féminité*) a fin de producir en nosotros mismos una mujer molecular.

Lo dicho tiene una dimensión política: Deleuze juzga “indispensable” que las mujeres lleven adelante una política molar y apunten a conquistar “su propio organismo, su propia historia, su propia subjetividad” (pp. 337-338) de modo que “nosotras en cuanto que mujeres” sea el sujeto de enunciación. Sin embargo, advierte que es “peligroso” plegarse sobre un sujeto tal, que funciona a condición de detener un flujo o silenciar una fuente. Virginia Woolf, por ejemplo, es reacia a la idea de escribir “como mujer”: antes bien, se trata de que la escritura produzca un devenir-mujer “como átomos de femineidad capaces de recorrer e impregnar todo un campo social y de contaminar a los hombres y tomarlos en ese devenir” (pp. 337-338).

Los devenires no tienen un sujeto; remiten al “se” o al impersonal del acontecimiento, se enuncian en infinitivo. Siempre estamos atravesados por devenires, pero el devenir-mujer tiene un poder introductorio: todos comienzan y pasan por él, que actúa como la llave de los demás. Los segmentos que se encadenan al devenir-mujer son el devenir-animal y el devenir-imperceptible: lo imperceptible es el fin inmanente del devenir (Deleuze et Guattari, 2006, pp. 134, 291, 304, 333-343, 356-360, 633; Deleuze et Parnet, 1996, p. 78).

Vale notar que la idea de devenir-mujer se sitúa repetidamente en un contexto literario. Deleuze toma varios ejemplos de la literatura: Aquiles deviene-mujer en la obra de Kleist; el secreto deviene-mujer en James (Deleuze et Guattari, 2006, pp. 328, 355); Richard III en Shakespeare (Deleuze et Parnet, 1996, p. 53). Más importante aún, hay un devenir-mujer en la escritura, que no reside en escribir “como” una mujer porque “mujer” no designa el sexo o género del escritor, sino el hecho de que su escritura deviene menor, sea un hombre o una mujer quien escribe. Virginia Woolf se negaba a “hablar como una mujer”; Lawrence y Miller, considerados falócratas, son arrastrados “en un devenir-mujer irresistible” (Deleuze et Parnet, 1996, p. 55). Ser mujer no garantiza que su escritura devenga-mujer, ni ser hombre lo impide. Además, dado que devenir-mujer no

es un fin en sí mismo, autosuficiente, el escritor no debe desear ser conocido o reconocido, sino más bien “perder el rostro”, atravesar o limar el muro (pp. 56-57). Aparece aquí una oposición entre el devenir-imperceptible y el deseo de reconocimiento que puede ser reconducida a la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo en *Nietzsche y la filosofía*: el esclavo busca el reconocimiento, no el amo (Deleuze, 1983, pp. 11, 93).

Un par conceptual que es necesario elucidar es el de mayoría y minoría. Deleuze explica la noción de minoría, a la que considera “muy compleja” y dotada de remisiones musicales, literarias, lingüísticas, jurídicas y políticas, a partir de su diferencia con la de mayoría. La oposición no es cuantitativa sino de naturaleza: una minoría puede ser más numerosa que una mayoría, que designa una constante que funciona como metro-patrón con relación al cual todo se evalúa. En nuestras sociedades, la constante es el hombre blanco, varón, adulto, habitante de las ciudades, hablante de una lengua estándar, europeo, heterosexual. La mayoría supone un estado de dominación: el hombre instauro un patrón en función del cual los hombres forman una mayoría, aun cuando sean menos numerosos que los niños o las mujeres. En resumen, es preciso distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo o constante, las minorías como subsistemas (un estado de hecho, la situación de un grupo excluido o incluido como fracción subordinada), y lo minoritario como proceso de devenir creativo siempre minoritario. Lo que define a la mayoría es que tiene un modelo (hombre, blanco, adulto, etcétera) al que es necesario conformarse, mientras que la minoría no tiene un modelo, sino que es un proceso en que se desvía del modelo mayoritario: cuando crea modelos, es porque quiere volverse mayoría. La minoridad es el devenir potencial de todo el mundo ya que todo el mundo, bajo algún aspecto, está atravesado por un devenir minoritario (Deleuze et Bene, 1979, pp. 128-129; Deleuze et Guattari, 2006, pp. 133, 356; Deleuze, 2005, p. 235).

## **Examen de las críticas**

Evaluemos las objeciones presentadas previamente:

La opacidad semántica del concepto quedó reducida mediante el comentario de pasajes y la elucidación de sus matices. Las críticas que sostienen que el devenir-mujer condena a la mujer a la desaparición y deja al hombre intacto son erróneas. Que la mujer deba devenir mujer parece paradójico, pero deja de serlo si recuperamos la distinción entre lo molar y lo molecular: la mujer

molecular, como devenir, no es la mujer molar sedentaria en cuanto que operadora del sistema falocéntrico (cfr. Braidotti, 2000, p. 136). Las mujeres (como estado o sistema, en el plano molar) deben devenir-mujer (como potencial creativo, en el molecular). La mujer del devenir-mujer es, como sugiere Binetti (2018, p. 286), una singular “*mulier tantum*”.

Quizá resulta provocadora la idea de que las mujeres también deben devenir-mujer, pero esto obedece a que el concepto no solo designa un proceso de crítica del patriarcado (la mayoría), sino que también es la base de una crítica al feminismo cuando se vuelve identitario, replegado sobre su molaridad. Frente a la pregunta de por qué todos tenemos que devenir-mujer, incluidas las mujeres, Deleuze responde: los hombres porque somos la mayoría, y las minorías (en cuanto estados) porque es deseable que varíen y se comprometan en sus potenciales creativos. Como sugiere Braidotti (1996, pp. 307-308), devenir-mujer designa un conjunto polimorfo de transformaciones a la que ambos sexos deben acceder.

Ciertamente, hay una tensión innegable entre el devenir imperceptible, que es el fin último de los devenires, y el reconocimiento, que ha marcado fuertemente la política feminista: devenir imperceptible parece ir contra las luchas que buscan visibilizarse<sup>6</sup>. En esta línea, Stark (2017, pp. 102-103) destaca la importancia que ha tenido (y tiene, en la medida en que aún no ha sido conseguido por todas las mujeres) la búsqueda de reconocimiento legal, político y económico, pero también marca que uno de sus riesgos es el borramiento de la alteridad, la tendencia a los valores pretendidamente universales, el aplastamiento de lo nuevo, la consolidación de figuras macro (lo humano, la mujer, el hombre), la subordinación a una política representativa. También Colebrook (2013, pp. 451-453) separa el devenir-mujer de la teoría performativa del género por la cual devengo quien soy mediante el reconocimiento. Antes bien, los géneros se descomponen en rasgos, tendencias y en lo infinitamente pequeño (molecular), los “mil pequeños sexos” a los que aluden Deleuze y Guattari (2006, p. 260). En suma, devenir-mujer apunta más allá del paradigma identitario del reconocimiento: se orienta hacia una política de la imperceptibilidad, un “feminismo menor”, lo cual no significa negar a las mujeres, sino problematizar la inteligibilidad y el régimen de sentido del orden actual (Stark, 2017, pp. 111-115).

---

<sup>6</sup> Para una contraposición entre las posturas de Grosz, quien defiende la idea de un devenir-imperceptible, y Butler, partidaria de la política del reconocimiento, véase Stark (2017, pp. 106-110).

Se ha criticado también a Deleuze su desconexión de las luchas concretas y situadas. Sin embargo, devenir-mujer puede ser útil para los feminismos en al menos dos sentidos. Primero, constituye una advertencia acerca de los riesgos de precipitarse en una identidad estable, una organización arborescente, una trascendencia o un modelo que detenga el movimiento y obstaculice los encuentros en zonas de proximidad. Segundo, el concepto trastorna las jerarquías rígidas de los binarismos sexuales que organizan nuestros cuerpos, instituciones y experiencias, los dualismos que nos atraviesan. En este sentido preciso, puede ser considerado emancipador; constituye una suerte de máquina de guerra contra la moralidad del hombre y también contra la imagen de la mujer como otredad redentora. Quiere, como todo devenir, quitarse el peso de la historia para favorecer la emergencia de lo nuevo. Es un concepto político, pero más micro- que macro-político.

La idea de que devenir-mujer encubriría una posición masculina y etnocéntrica parece una objeción infundada. Por ejemplo, el error de Braidotti (1996, p. 310) acerca de que solo alguien que llegó a ser ciudadano puede proponer un devenir-mujer y cuestionar su “solidez” en beneficio de la fluidez, supone que la solidez (lo molar, lo mayor) es el horizonte mismo al que se quiere llegar, lo cual deja intacto el modelo. Algunas filósofas preguntan cómo es posible desmontar una subjetividad que históricamente no han tenido todavía el derecho de alcanzar: paradójicamente, cuando el centro deconstruye y apela al devenir-otro, los sujetos postergados en la periferia (negros, poscoloniales) quieren reafirmar su identidad (2005a, p. 30; 2004, p. 128). Pero Deleuze considera que el objetivo no debería ser volverse una mayoría, sino embarcarse en un devenir-minoritario al que considera virtuoso por definición. A este respecto, cabe preguntar si es válido aún hoy su diagnóstico sobre la mayoría y la minoría, o bien lo fue hasta hace unas décadas y empezó a perder pertinencia con el declive de la dominación masculina y la concomitante reformulación de las masculinidades. En esta dirección, Braidotti (2005a, p. 30) interpreta el devenir-mujer en función del proceso de feminización de la sociedad, esto es, de la expansión de valores otrora considerados “blandos” como la flexibilidad, la emotividad, la atención o el cuidado, más próximos al mundo femenino que al masculino.

También encontramos desacertada la acusación de que Deleuze supone una simetría entre los sexos: al contrario, asume una asimetría desde el momento en que el hombre es una mayoría y la mujer una minoría. Asimismo, la

disolución de una subjetividad política feminista debe ser matizada: nuestro autor se desplaza desde un pensamiento del sujeto hacia singularidades e individuaciones impersonales –en última instancia, multiplicidades. Braidotti recupera esta perspectiva y sostiene que el sujeto del feminismo ya no es “la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado” (pp. 25-26).

Otro tipo de cuestionamientos gira alrededor del problema de la diferencia sexual. Esta, vale recordar, fue protagonista de un intenso debate en el feminismo francés en los años 1970 entre autoras de una vertiente neo-materialista (Delphy, Wittig) y otras enroladas en el esencialismo estratégico de la diferencia sexual (Cixous, Irigaray). Más ampliamente, la discusión se dio entre las teóricas europeas de la diferencia sexual y las del género de la tradición anglonorteamericana (cfr. 2005a, pp. 46-54, 71-73; 2004, pp. 60-70; 1994, pp. 168, 171)<sup>7</sup>.

Algunas autoras han ensayado una apropiación de Deleuze desde la diferencia sexual. Por ejemplo, Braidotti (2005, p. 65) opone el género, que enfatiza el carácter constructivo de lo social y simbólico, y el dimorfismo sexual, que apunta al inconsciente y al deseo. En este esquema, basada en su filosofía del deseo, aproxima a Deleuze al segundo polo. A su parecer, Deleuze e Irigaray comparten una matriz conceptual diferente al paradigma de género de Gavle Rubin, principal fuente de inspiración de Butler, y coinciden en que el régimen fálico elimina la materialidad específica de la carne femenina, condición de posibilidad del dominio masculino del orden simbólico. Binetti (2018, p. 285) considera que sólo desde una visión dualista y heterosexista, puede dirigirse al devenir-mujer la objeción de que elimina la diferencia sexual. Si se aborda la diferencia sexual por fuera del pensamiento dicotómico, el devenir-mujer “eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica radical” que habilita una pluralidad de sexualidades y géneros<sup>8</sup>. Colebrook (2013, pp. 427-429)

---

7 Sobre la polémica entre las defensoras de la diferencia sexual y las del género, véase el diálogo entre Braidotti y Butler, en Braidotti (2004, pp. 53-83). Femenías (2000, pp. 83-84) explica el alineamiento de las teóricas feministas en función de dimorfismo. Braidotti (2004, pp. 105-121) traza un mapa de las etapas y vertientes de las teorías del género, con especial atención a las innovaciones más recientes.

8 Desde la vertiente del feminismo de la diferencia, Binetti (2018) reconduce la diferencia sexual al lugar ontológico del origen, con el argumento de que la mujer es comienzo, clave y medio de todo devenir. La mujer, no el varón, aparece como “modelo ontológico por desplazamiento metonímico de su acción matricial” (p. 285). La autora sostiene una ecuación estructural entre la diferencia ontológica radical y el devenir-mujer: la ontología misma deviene mujer a partir de una concepción naciente de lo real que es a la vez materialista y feminista.

habilita la diferencia sexual en un horizonte postfeminista caracterizado por la ambigüedad: puede indicar la redundancia del movimiento feminista después de alcanzar sus metas –su finalización– o bien, constituir una instancia crítica que reúne fuerzas más complejas que las que se explican por las categorías del género –la superación de sus simplicidades–, o bien, puede significar tanto el rechazo de los límites de la política del género, como el reconocimiento de que una era posterior al feminismo continuará asediada por las figuras de la diferencia sexual tras ser criticada, deconstruida y parodiada.

Estos enfoques descuidan que la razón fundamental del rechazo esquizoanalítico de la diferencia sexual como elemento vertebrador del orden simbólico y político es esquivar a Edipo<sup>9</sup>. Así, Deleuze y Guattari (1973) sostienen que “el objetivo supremo del Movimiento de Liberación de las Mujeres” no es otro que “la construcción maquina y revolucionaria de la mujer no edípica, en lugar de la exaltación desordenada de la maternidad y la castración” (pp. 474-475). Deleuze comparte con el feminismo la necesidad de “liberar la sexualidad”, pero sostiene que esto es imposible si se mantiene el código edípico y se le impone una forma familiarista, narcisista y asociada al secreto que asegura una represión sexual compatible de la libertad de objetos, fines y recursos. Desde este ángulo, critica cualquier “frente homosexual” que tome la homosexualidad en una disyunción exclusiva con la heterosexualidad y remita ambas a una instancia edípica y castradora común. Igual mirada se aplica a los movimientos revolucionarios femeninos cuando reclaman los derechos de una sexualidad específicamente femenina: deberían hacerlo por una multiplicidad de sexos (1973, pp. 419-420, 471-472; Deleuze, 2003, p. 85). Lo crucial de la liberación deseante y sexual es el rechazo de la castración y la representación antropomórfica del sexo: “la fórmula esquizo-analítica de la revolución deseante es, en primer lugar: a cada uno sus sexos” (Deleuze et Guattari, 1973, p. 352). No hay dos sexos, sino tantos sexos como agenciamientos, dado que cada uno de nosotros entra en muchos agenciamientos, tenemos n sexos. El “error fatal” del psicoanálisis, su manera de desconocer la sexualidad, radica en plegarla sobre la diferencia de sexos (Deleuze, 2003, pp. 83-84, 115-116).

---

9 Schmiedel (2004, pp. 211-214) critica las tentativas por fusionar la metodología de Deleuze con los feminismos psicoanalíticos, que pueden describir pero no modificar los problemas del patriarcado.

En suma, Deleuze se desplaza hacia una lógica de las diversidades<sup>10</sup>.

Esto no implica que Deleuze pueda ser aproximado sin más a las neo-materialistas, pese a la referencia positiva de Wittig (1979, p. 119). Deleuze no distingue entre sexo y género, que es uno de los pilares de esta corriente, y no se lo podría adscribir a la perspectiva de Butler que tiende a reconducir la sexualidad a un efecto del género.

Sin embargo, existe una afinidad en la medida en que la teoría de los devenires puede ser leída en una orientación posgenérica hacia lo indeterminado (cfr. Mengue, 2013). Dicho de otro modo, el devenir-mujer disuelve la diferencia sexual en un devenir sin género que amalgamaría hombres y mujeres en una sexualidad post-genérica. En esta línea, Braidotti (1993, pp. 44-55; 1994b, p. 121; 2004, pp. 74, 134, 150-151) sostiene que Deleuze critica los feminismos más por su concepción epistemológica que por su política: la sexualidad exclusivamente femenina sería restrictiva y deberíamos tender a una sexualidad posgenérica o posgenerizada. El objeto último es superar la diferencia sexual hacia una subjetividad más allá del género y del pensamiento binario como soporte del falocentrismo: dispersa, no binaria, múltiple, interconectada, polisexual, molecular. Colebrook (2013, p. 444) sugiere que al abandonar el sujeto de reconocimiento mediante el sistema del género nos queda un orden no humano “vital, afectivo, emotivo”, que puede ser sexual –en el sentido de hacer proliferar relaciones, conexiones y mutaciones– pero no generizado.

## Consideraciones finales

Las respuestas que hemos esbozado a las múltiples críticas al devenir-mujer no pretenden clausurar los debates, sino enriquecerlos mediante la presentación de puntos de vista alternativos. Deleuze no respondió a las objeciones, por lo cual hemos tenido que recuperar perspectivas dispersas

---

10 El abordaje esquizo-analítico de la sexualidad marca el desplazamiento a una lógica de las diversidades, ya no anclada en la diferencia sexual. Desde esta óptica, hay una inspiración deleuziana en el discurso de Paul Preciado (2020) titulado “Yo soy el monstruo que os habla”, en la Escuela de la causa freudiana en París. También Niggiani (2009, pp. 1-9) ensaya una lectura queer de Deleuze sobre la base de una fuerza vital de este concepto, que produce líneas de desío y resiste a la normalización. Braidotti (2004, p. 122) sostiene que el feminismo converge con aspectos de lo cuir –entendido como un indicador de desestabilización de cualquier identidad– en la medida en que ha llegado a compartir la tendencia a la indeterminación sexual, las identidades híbridas, los cuerpos transgenerizados y las sexualidades mutantes promovidas por la tecnocultura contemporánea.

en su obra a fin de ofrecer contrargumentos pertinentes. Aunque devenir-mujer ha sido su concepto más criticado por el feminismo, es también el que puede resultar más fructífero: las controversias que sigue suscitando prueban su riqueza filosófica, que hará posible nuevas lecturas o, mejor, nuevos usos, si concebimos la teoría, siguiendo a Foucault y Deleuze, como una caja de herramientas.

## Referencias

- Binetti, M. J. (2018). El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura mater-realista de *Mil mesetas*. *Revista de Filosofía*, 43 (2), pp. 283-294. <https://doi.org/10.5209/resf.62031>
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of dissonance: a study of women and contemporary philosophy* (E. Guild, Trad.). New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1993). Discontinuous Becomings. Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24 (1), pp. 44-55. <https://doi.org/10.1080/00071773.1993.11644270>
- Braidotti, R. (1994a). Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism. C. Boundas and D. Olkowski (Eds.), *Deleuze and the theatre of philosophy* (pp. 157-186). London: Routledge.
- Braidotti, R. (1994b). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (1996). Nomadism with a difference: Deleuze's legacy in a feminist perspective. *Man and world*, 29, pp. 305-314. <https://doi.org/10.1007/bf01248440>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades* (A. Bixio, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade* (A. Fischer Pfeiffer, Ed.) (M. L. Femenías y G. Ventureira, Trads.). Epub. Ed. Digital: Titivillus.
- Braidotti, R. (2005a). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (A. Varela Mateos, Trad.). Madrid: Akal.
- Braidotti, R. (2005b). Woman. A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary* (pp. 302-304). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Colebrook, C. (2000). Introduction. I. Buchanan and C. Colebrook (Eds.), *Deleuze and Feminist Theory* (pp. 1-17). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Colebrook, C. (2013). Modernism without Women: The Refusal of Becoming-Woman (and Post-Feminism). *Deleuze Studies*, 7 (4), pp. 427-455. <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0123>
- Conley, V. (2000). Becoming-woman now. I. Buchanan and C. Colebrook (Eds.), *Deleuze and Feminist Theory* (pp. 18-37). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2002). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2005). *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2015). *Lettres et autres textes* (D. Lapoujade, Ed.). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Bene, C. (1979). *Superpositions*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

- Deleuze, G. et Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. et Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género (Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Buenos Aires: Catálogos.
- Grosz, E. (1994). A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics. C. Boundas and D. Olkowski (Eds.), *Deleuze and the theatre of philosophy* (pp. 187-210). London: Routledge.
- Howie, G. (2008). Becoming-woman: a flight into abstraction. *Deleuze studies*, 2, pp. 83-106. <https://doi.org/10.3366/e1750224108000378>
- Jardine, A. (1985). *Gynesis. Configurations of woman and modernity*. New York: Cornell University Press.
- Lorraine, T. (1999). *Irigaray and Deleuze: experiments in visceral philosophy*. New York: Cornell University Press.
- Mengue, P. (2013). *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina.
- Nigianni, C. (2009). Introduction. C. Nigianni and M. Storr (Eds.), *Deleuze and Queer Theory* (pp. 1-9). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Olkowski, D. (1999). *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama.
- Schmiedel, S. M. (2004). *Contesting the Oedipal Legacy. Deleuzian vs Psychoanalytic Feminist Critical Theory*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sotirin, P. (2005). Becoming-woman. C. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts* (pp. 98-109). Trowbridge: Teddington Acumen.

Stark, H. (2017). *Feminist theory after Deleuze*. London / New York: Bloomsbury.

Wittig, M. (1979). Paradigm. G. Stambolian and E. Marks (Eds.), *Homosexualities and French Literature* (pp. 114–121). Ithaca (New York): Cornell University Press.

## **Política de acceso abierto**

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).