

<http://artnodes.uoc.edu>

## ARTÍCULO

**NODO: «NUEVO MATERIALISMO FEMINISTA: ENGENDRAR UNA METODOLOGÍA ÉTICO-ONTO-EPISTEMOLÓGICA»**

## Volverse otro: el pensamiento encarnado y la «materia o importancia transformadora» de la teorización del (nuevo) materialismo feminista

**Krizia Nardini**

Doctoranda vinculada al IN3 (UOC) y la Universidad de Utrecht

Fecha de recepción: junio de 2013

Fecha de aceptación: octubre de 2014

Fecha de publicación: noviembre de 2014

### Resumen

Más allá de afirmar la teoría como proyecto abstracto, incorpóreo y consciente, que se define en oposición a una materia demasiado corpórea, pasiva (y feminizada), según filósofas materialistas postestructuralistas y feministas como Irigaray, Rich, Cavarero o Braidotti, la teorización se ha reformulado como un proceso en el que se invoca la corporeidad del sujeto pensante –entre otros factores– para replantearse, al mismo tiempo, qué significa teorizar y qué significa existir como sujeto corpóreo. De manera similar, y apuntándose a la tendencia crítica y creativa de reclamar la materialidad agencial de los procesos de pensamiento «encarnado e incardinado» (Braidotti, 2011), la pregunta que sigue resultando crucial para las conversaciones del nuevo materialismo feminista es « ¿Cómo se materializa la teorización?» y « ¿Cómo importa?» (considerando los dos sentidos de *matter* como «materia» e «importar»). Al interpretar los movimientos feministas postestructuralistas de manera afirmativa, este texto pretende enfatizar la relevancia de ir más allá de la costumbre filosófica que constituye el pensamiento incorpóreo «desde ninguna parte», es decir, planteado desde una «masculinidad abstracta» (Hartsock, 1987) o neutra, dado que, junto con Van der Tuin y Dolphijn (2010, 2011) se argumenta que la teorización «ya es siempre» una práctica material y discursiva continuada. Es más, reconocer los procesos materiales de la teorización no solo resulta relevante en lo referente a la responsabilidad «onto-epistemológica» (Barad, 2003), sino que además es una tarea con implicaciones éticas y políticas, en tanto que solo reconociendo cómo se *materializa e importa* la teorización se plantea el posible potencial transformador interno del nuevo materialismo

feminista. Así, la expresión «volverse otro» se introduce en este texto para señalar la fuerza generativa que el marco del nuevo materialismo feminista asigna a conceptos y procesos onto-ético-epistemológicos (Barad, 2003) de elaboración de teoría encarnada e incardinada.

### Palabras clave

nuevos materialismos feministas, onto-epistemología, feminismo corpóreo, masculinidad abstracta

### *Becoming Otherwise: Embodied Thinking and the “Transformative Matter” of (New) Feminist Materialist Theorizing*

#### Abstract

*Beyond the affirmation of theory as an abstract, disembodied mindful project defined in opposition to a too-corporeal passive (feminized) matter/body by poststructuralist feminist materialist philosophers (i.e., Irigaray, Rich, Cavarero, Braidotti), theorizing has been reformulated as an embodied process, in which the corporeality of the thinking subject – among other factors – is called upon in order to rethink simultaneously what it means to theorize and what it means to exist as a corporeal subject. Similarly, riding the critical-creative wave of reclaiming the agential materiality of “embodied-embedded” (Braidotti, 2011) thinking processes, the question that remains crucial (in both senses of the word to matter) to new feminist materialist conversations is “how does theorizing matter?” Reading poststructuralist feminist movements affirmatively, this text aims to stress the relevance of going beyond the dominant Western philosophical habitus of thinking disembodiedly “from nowhere”, namely from the position of a neutral or “abstract masculinity” (Hartsock, 1987), arguing, with Van der Tuin and Dolphijn (2010; 2011), that theorizing is “always already” a material-discursive ongoing practice. Moreover, acknowledging the material processes of theorizing is not only relevant when it comes to “onto-epistemological” accountability (Barad, 2003), but also is a task that carries with it ethico-political implications inasmuch as, only by virtue of acknowledging how theorizing does matter, the inner transformative potential of new feminist materialism becomes possible. The phrase “becoming otherwise” is therefore introduced here to point to the generative force that a new feminist materialist framework assigns to concepts and to “onto-ethico-epistemological” (Barad, 2003) processes of embodied-embedded theory making(s).*

#### Keywords

*new feminist materialisms, onto-epistemology, corporeal feminism, abstract masculinity*

## Dialogar con los materialismos feministas

¿Qué es la teoría? ¿Qué significa pensar? Aunque planteadas en épocas diferentes y con consecuencias distintas, estas preguntas han resultado fundamentales para la obra conceptual de las teóricas materialistas postestructuralistas y feministas. Recordando la obra de Adrienne Rich (2001, original de 1987), influyente pensadora y poetisa feminista, me gustaría afirmar que:

«La teoría –la observación de modelos, el mostrar tanto el bosque como los árboles– puede ser como el rocío que se levantara de la tierra,

se recoge en la nube y vuelve a la tierra una y otra vez. Pero si no tiene olor a tierra, no es bueno para ella» (Rich, 2001, pág. 208).

Del mismo modo que sugiere otra estudiosa feminista reconocida, la teoría «siempre procede alguna parte» (Haraway, 1988). Por lo tanto, la teoría volverá de donde viene, con sus propios movimientos, volverá «a la tierra una y otra vez» (Rich, 2001). Y para que sea beneficiosa –para que sea generativa, para que hable al mundo, para que marque la diferencia, para que sea efectiva y afectiva, como pide Rich,– la teoría debería llevar los rastros sensoriales de su propia genealogía.

¿Qué es la teoría? La filosofía occidental dominante, definida como la actividad pensante de la mente, se encuentra arraigada en los dualismos, platónico primero y cartesiano después, que oponen la teoría pura al estado pasivo de la materia o corporeidad. Las pensadoras feministas (materialistas), entre ellas Luce Irigaray, Rosi Braidotti y Donna Haraway, se han concentrado especialmente en extraer las cuestiones que peligran en esta oposición dualista estructuralmente inherente a la filosofía occidental y preguntarse: ¿Qué es la teoría? ¿Quién puede ser sujeto de la teoría? Así, se expone la relevancia del género en el dualismo cuerpo/mente vinculado con la elaboración de teoría, y se deconstruye al sujeto capacitado para pensar, definido como «masculinidad abstracta» (Hartsock, 1987) en combinación con sus atribuciones universales, que tradicionalmente se afirman en oposición a los «otros» demasiado corpóreos (o feminizados) de la filosofía: mujeres, otros étnicos, niños, otros no humanos, la materia en sí.

Al dialogar con los feminismos de la diferencia sexual (Irigaray, 1985; VV.AA., 1990) y sus reescrituras nómadas y *deleuzianas* (Braidotti, 2002, 2011; Colebrook, 2000a) podemos entender cómo la pura transcendencia (y la teoría incorpórea) se adscribe como actividad pensante esencialmente «humana» (léase: racional, universal y masculina) a la idea histórica de subjetividad que se define sustrayéndole las dimensiones de feminidad y corporeidad (y ahora también, para algunos estudiosos, las de animalidad y materia). Siguiendo la obra de Genevieve Lloyd (1984), Claire Colebrook explica que, en la filosofía occidental, la razón y la masculinidad se definen conjuntamente, en oposición dualista al cuerpo y la feminidad:

«No solo el pensamiento occidental ha devaluado el cuerpo y la feminidad; tanto lo femenino como el cuerpo se *niegan* en la constitución del pensamiento *como tal*. La razón no se da mediante una subordinación del cuerpo. La razón *está* separada del cuerpo y esencial y radicalmente dividida de la materialidad» (Colebrook, 2000b, pág. 28; en cursivas en el original).

Así, el dualismo en el que se fundamenta la filosofía occidental es precisamente lo que opone (de forma dual y también en términos de género) el pensamiento a su encarnación, y la base del pensamiento filosófico racional que niega la corporeidad, la feminidad o la materia. La masculinidad (blanca) surge como categoría sin marcas y sin cuerpo, que participa de los atributos exigidos al sujeto pensante. En oposición dual, está la feminidad y su bagaje de líneas corporales, diferencia u otredad sexual (Lloyd, 1984). Por eso, en *Patterns of Dissonance*, Rosi Braidotti remite a la obra de Adrienne Rich y Luce Irigaray para explorar el significado de la teorización como «pensadora encarnada en femenino» y enfatiza que «uno de los temas clave para las mujeres en la filosofía contemporánea es la necesidad de hablar de las *raíces corporales* del proceso de pensamiento» (Braidotti, 1991, pág. 8; la cursiva es mía).

Según Braidotti (1994; 2011), los procesos de elaboración de teorías están necesariamente «encarnados e incardinados». Estas posturas tan parciales, impregnadas de la materialidad activa de las redes y conexiones que permiten la elaboración teórica, resultan ineludibles. Sin embargo, las coordenadas parciales, encarnadas e incardinadas de las que emerge la teoría sí que pueden, de hecho, silenciarse y obviarse. Así ocurre cuando la teoría se practica con la mirada distante de un «testigo modesto» (Haraway, 1997) y cuando no se reconocen la parcialidad, la encarnación y la posición incardinada. En este caso se afirmará que hay objetividad y, gracias a este «truco divino», el pensador disfrutará del privilegio epistémico de su «visión desde ninguna parte» (Haraway, 1988).

## Cuestionar la masculinidad abstracta

Del marco del postestructuralismo francés surge el corpus de teorías de la diferencia sexual (representado en gran medida por Luce Irigaray) que de manera convincente critica, tanto a escala simbólica como social, la centralidad de la masculinidad incorpórea, racionalista e universal en la cultura occidental, o falogocentrismo. Mediante el diagnóstico de la lógica «perversa» (Braidotti, 2005) que sostiene el falogocentrismo, las filosofías de la diferencia sexual denuncian que se atribuya un valor universal al género masculino. Se trata del mismo dualismo *asimétrico* del mismo/el otro que organiza todos los demás pares dicotómicos en términos jerárquicos y de género: feminidad/masculinidad, pasión/razón, cuerpo/mente, immanencia/trascendencia, ser/pensamiento, naturaleza/cultura, personal/político, etc. Para superar las oposiciones dualistas y las posiciones incorpóreas de los sujetos, los teóricos de la diferencia sexual argumentan que la corporeidad es constitutiva de lo que es y significa *existir* y *pensar*. Por lo tanto, se enfatiza la importancia de la naturaleza corpórea de la subjetividad como lugar de resistencia para el ser (ontológicamente) y el pensamiento (epistemológicamente) contra la lógica sexualmente indiferenciada (universalmente masculina) de *lo mismo*.

Gracias a las teorías feministas, fue posible deconstruir el sistema falogocéntrico que adjudicaba al sujeto pensante los atributos de masculinidad o «virilidad abstracta» (Braidotti, 2005, pág. 299). Así, al deconstruir el falogocentrismo y situarlo dentro de su contexto geopolítico, queda claro que, como resultado de las relaciones históricas de *saber* y *poder* (Foucault, 1980), la posición donde se sitúa el sujeto hombre, blanco, heterosexual, racional, sano y dueño de propiedades se convirtió en el «paradigma antropológico de la modernidad» (Bocchia, 2002), es decir, de lo humano (la norma) al que se oponían los *otros encarnados* (Ahmed, 2000), que así quedaban marcados negativamente como distintos y desprovistos de una humanidad total. Basándome en la formulación teórica del feminismo político de Nancy Hartsock sobre este problema (1987), y siguiendo las críticas previamente mencionadas que proceden de las teorías de

la diferencia sexual y del nomadismo feminista, en este artículo utilizo el concepto de *masculinidad abstracta* para referirme a la posición del sujeto que se encuentra en el centro de la ontología falocéntrica (las relaciones sociales) y la epistemología (los modos de pensamiento). Volviendo a reflexionar sobre la cuestión del dualismo ontológico y epistemológico occidental, Hartsock escribe:

«Junto con el dominio de un elemento de la dicotomía respecto al otro, el dualismo caracteriza a la sociedad falocéntrica y a la teoría social. Estos dualismos se presentan en formas diversas en la filosofía, la tecnología, la teoría política y la organización de la sociedad de clases en sí [...]. Así, se puede entender que la *masculinidad abstracta* ha estructurado las *relaciones sociales* occidentales y los *modos de pensamiento* a los que dieron lugar estas relaciones, por lo menos desde que se fundó la polis» (Hartsock, 1987: pág. 169-170; la cursiva es mía).

Por lo tanto, la noción de masculinidad abstracta sirvió a Hartsock para señalar la posición de la masculinidad universal e incorpórea como aquello que estructuraba las condiciones históricas occidentales (falocéntricas) a escala social, cultural y epistemológica.

Mediante la noción de *conocimientos situados*, Donna Haraway participa del proyecto crítico de cuestionar la masculinidad abstracta. Su contribución se suma a otras muchas aproximaciones teóricas procedentes de diversas perspectivas como las teorías y epistemologías feministas, las teorías críticas, la sociología crítica, la antropología postmoderna, etc. Haraway considera que el mismo «enemigo» ha quedado descrito claramente mediante el concepto de masculinidad abstracta de Hartsock (Haraway, 1988, pág. 578), parecido al testigo muy modesto de los experimentos científicos que ejerce de «ventrílocuo legítimo y autorizado del mundo de los objetos, sin agregar nada de sus propias opiniones, de su influyente corporeidad» (Haraway, 2004, pág. 42). Ese enemigo es invisible a sí mismo, transparente y sus palabras no están «contaminadas por el cuerpo» (Haraway, 2004, pág. 50). Las tendencias epistémicas universalistas del sujeto filosófico tradicional fundamentaban sus certezas y su fe en la razón occidental incorpórea que permite al hombre convertirse en «el sujeto invisible con rasgos de género» (Whitehead, 2004). Haraway argumenta que salir de esta posición mediante el «truco divino» solo es posible comprometiéndose, de manera responsable, a situarse y generar una práctica y un conocimiento necesariamente encarnados, situados y parciales:

«No buscamos el conocimiento gobernado por el falocentrismo (la nostalgia de la presencia de un único mundo verdadero) y la visión incorpórea. Buscamos el conocimiento gobernado por la visión parcial y la voz limitada, no parcialmente porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que posibilitan los conocimientos situados. Los conocimientos situados se basan en comunidades, no en individuos aislados» (Haraway, 1988, pág. 590).

La crítica de Haraway tiene por objetivo poner en evidencia la posición de poder de la categoría sin marcar cuyo punto de vista procede de «ninguna parte»; de aquella, que injustamente, disfruta de «objetividad». Sin embargo, como afirma la autora, «la única posición desde la cual no podría practicarse y cumplirse con la objetividad es el punto de vista del amo, del Hombre, del único Dios, cuyo Ojo produce, se apropia de y ordena todas las diferencias» (Haraway, 1988, pág. 587).

Al entender el pensamiento como algo encarnado e incardinado, Braidotti (1994; 2002; 2011) desarrolla una estrategia de pensamiento en su obra que pretende incluir una interpretación distinta de la diferencia o diferencias. Braidotti se basa en la atmósfera nómada del filósofo Gilles Deleuze (Deleuze y Guattari, 1987) y le añade su propio giro feminista: el concepto de diferencia sexual y la práctica de la política de la posición (Rich, 2001). Las diferencias se entienden más allá del dualismo, es decir, más allá de la oposición jerárquica entre uno y el otro. La diferencia, en vez de considerarse como la contrapartida devaluada de la norma, se reafirma positivamente en su fuerza generativa de creatividad y devenir: según los términos del nuevo materialismo feminista, «diferenciado» (*differing*) sería un término más apropiado (Van der Tuin y Dolphijn, 2011) que «diferente».

## Hacia un nuevo feminismo materialista

Epistemológicamente, el nomadismo feminista de Braidotti supone elaborar un método cartográfico filosófico en el que la teoría «ya es siempre» devenir (y no solo ser) en las relaciones encarnadas e incardinadas de poder. La creatividad, la conciencia, la responsabilidad y la predisposición a hacer visibles estas relaciones son tareas que se incluyen en este proyecto filosófico del nuevo materialismo nómada y feminista. Al plantear que la elaboración de teoría procede (afectiva y efectivamente) de la cartografía de las relaciones contemporáneas de poder, este método quiere mostrar «las raíces corporales del proceso de pensamiento» mediante la práctica de la política de la posición. Situarse en el propio cuerpo implica algo más que comprender qué significa tener un cuerpo determinado. Como describe de manera convincente Adrienne Rich, [implica] «reconocer [...] los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir» (Rich, 2001, pág. 209) para «reconocer nuestra posición, tener que nombrar nuestro territorio de procedencia, las condiciones que hemos dado por sentadas» (Rich, 2001, pág. 212). A escala onto-epistemológica, como diría Karen Barad (2003), las consecuencias creativas se encaminan a afirmar lo múltiple, lo situado y las posiciones diversas de elaboraciones teóricas encarnadas e incardinadas responsables. De hecho, este enfoque resulta crucial para la interpretación que hace el nuevo materialismo feminista sobre la formación de teorías. De acuerdo con esta perspectiva, «el dualismo se lleva a su propio extremo» y los dualismos tradicionales *se replantean a fondo* y transversalmente (Van der Tuin y Dolphijn, 2010; 2011). Así, la teorización

desde perspectivas situadas no solo subvierte los dualismos en los que se basan la filosofía occidental y la masculinidad abstracta (por ejemplo: pensamiento/corporeidad, transcendencia/inmanencia), sino que también engendra modos de *dialogar con* y *pensar a través* de la diferencia o diferencias «más allá del dualismo», lo que permite que las diferencias *difieran* de forma horizontal y plural.

El ímpetu filosófico de superación de los dualismos no deja intacta la gran divisoria entre modos de ser y modos de saber. De hecho, la ontología y la epistemología se abordan constituyéndose mutuamente. Por lo tanto, dentro del marco del nuevo materialismo feminista, la «onto-epistemología» de Barad (Barad, 2003) se utiliza para indicar un enfoque *anti-representacionista* respecto a las prácticas discursivas y procesos de producción de conocimiento. En este sentido, la realidad se conceptualiza de un modo monista e *intra-activo* (Barad, 2003) según el cual, los conocimientos del mundo, más que pensarse para «representar» o «ilustrar» objetivamente la realidad, se producen y contribuyen a engendrar procesos materiales y semióticos de cambio. La ontología se conceptualiza como una red rizomática de devenir o devenires, o intra-acciones materiales y discursivas. Lo que presenciamos es una realidad sin copias ni originales en la que todo queda, de manera intransitiva y a varias velocidades e intensidades, interconectado con otros procesos de transformación o transformaciones. Por lo tanto, dentro de esta ontología inmanente y radical del devenir no queda lugar para dualismos estructurales o ejemplos representacionistas.

Al replantear la productividad de la teorización y dejar atrás el representacionismo y las oposiciones dualistas (Van der Tuin y Dolphijn, 2010), el nuevo materialismo feminista hace preguntas sobre el *cómo* y adopta la metodología onto-epistemológica. De esta manera, al ir más allá del gesto de separar el pensamiento (epistemología) del ser (ontología), la *transversalidad* del nuevo materialismo se vincula a preguntas (ético)-onto-epistemológicas, en las que lo que existe en el mundo ya establece siempre una relación de *intra-actividad* con lo que sabemos y decimos al respecto y viceversa, porque, como afirma Barad, «somos parte de [el mundo] que intentamos entender» (Barad, 2003, pág. 828). La noción de *ético-onto-epistemología*, basada en el artículo de Barad titulado «Posthumanist Performativity» (2003), nos permite desentrañar las dinámicas, según las cuales «los fenómenos llegan a materializarse o importar», (Barad, 2003, pág. 817) de manera recíproca y a escala material, discursiva y ética. Es así como el nuevo materialismo feminista intenta entender los modos en que la teorización se materializa e importa, en ambos sentidos del término inglés *matter*.

## ¿Cómo se materializa e importa la teorización?

El nuevo materialismo proporciona las herramientas conceptuales para ampliar la elaboración de teoría y entender el pensamiento que ya está siempre encarnado y localizado dentro de unas coordenadas

espacio-temporales. Siendo fieles al concepto de *conocimientos situados* de Haraway, entendido como «la política y epistemologías de la posición, el posicionamiento y situación, donde es la parcialidad y no la universalidad la condición que hay que tener en cuenta para llegar a conclusiones relativas al conocimiento racional» (Haraway, 1988, pág. 591), dentro del marco del nuevo materialismo no hay espacio para trucos divinos incorpóreos: lo que se considera conocimiento responsable se sitúa en perspectivas parciales. Por lo tanto, y siguiendo una línea metodológica que forma parte de ese marco, podemos aplicar lo que hemos aprendido con la epistemología de la tercera ola del feminismo para «captar el nuevo orden consistente en enfoques no dialécticos en el campo de la teoría del conocimiento feminista» (van der Tuin, 2009, pág. 27). Esta tarea implica ser conscientes del nexo entre saber y poder, así como hacer visible el carácter situado y la posición encarnada de cada conclusión relativa al conocimiento, y de este modo comprometerse con la responsabilidad onto-epistemológica tanto en términos de contenido como respecto al proceso de producción de conocimiento.

A escala metodológica, y como he mencionado anteriormente, la nueva perspectiva materialista contempla preguntas sobre el *cómo*. Es decir, preguntas que no presuponen que su «objeto de investigación» tiene que comprenderse «ahí fuera» (es decir, el *qué*) o explicarse de manera teleológica (es decir, el *por qué*), sino que se hacen centrándose en *procesos* (es decir, el *cómo* del *devenir*) de intra-acciones *materiales y semióticas* (Haraway, 1988; Barad, 2003), tanto dentro del «objeto de conocimiento» como cuando se está elaborando el «conocimiento en sí» (los aparatos de producción). Basado en el concepto de Barad de (ético)-onto-epistemología dentro de un marco performativo posthumanista, el método cartográfico proporcionado por el nuevo materialismo consiste por lo tanto en establecer *cómo* se marcan los *límites* y *cómo* funcionan las relaciones contemporáneas de poder. Es más, el nuevo materialismo feminista se centra en la agencialidad e intra-actividad de estas relaciones, sin pretender constituir una epistemología de la representación. Por lo tanto, y como estrategia (ético)-onto-epistemológica, el nuevo materialismo feminista se basa en abordar el *cómo* de la *materialización e importancia* de los fenómenos, las fuerzas *intra-activas* diversas del presente en sus devenires interconectados.

Por otra parte, al centrarse en el desarrollo del suceso en sus intra-acciones, el nuevo materialismo feminista afirma que «no sabemos nada del cuerpo (social) hasta que sabemos lo que *puede hacer*» (van der Tuin y Dolphijn, 2010: pág. 17; la cursiva es mía). Como ya escribe Barad respecto al potencial de cambio implícito en las *intra-acciones*:

«Las intra-acciones poseen el potencial de hacer algo más que participar en la constitución de geometrías de poder, pues *abren posibilidades para el cambio* en su topología, y, por ese motivo, las intervenciones realizadas en las múltiples posibilidades reconfiguran ambas potencialidades» (Barad, 2001, pág. 104; la cursiva es mía).

Esto es, por lo tanto, un ejercicio *onto-epistemológico* porque no distingue lo material de lo discursivo en términos representacionistas (pero entiende que se constituyen mutuamente); también se trata de un ejercicio *ético-político* porque, al entender que las intra-acciones ofrecen opciones de reconfiguración, su objetivo es detectar las relaciones y dejar sitio para el movimiento y el cambio dentro de las reconfiguraciones. Tal como escribieron Hinton y Van der Tuin recientemente en el prefacio al número especial de *Feminist Matters: The Politics of New Materialism*, el potencial político del nuevo materialismo feminista implica, de hecho, «la búsqueda cuidadosa de la condición de posibilidad de la *posibilidad*» (Hinton y Van der Tuin, 2014, pág. 6; en cursiva en el original). La *materialidad e importancia transformadora* del nuevo materialismo feminista radica, por tanto, en este ejercicio ético-onto-epistemológico, que busca afirmativamente el potencial de *devenir otro* de la materia, la vida y la teoría (y de todos ellos juntos).

## Conclusión

En este artículo he mostrado de qué manera algunas filosofías feministas materialistas, como las teorías de la diferencia sexual, los feminismos corpóreos o el nomadismo feminista, que se inspiran en la crítica de Luce Irigaray de la metafísica falogocéntrica occidental, elaboran creativamente un modo distinto de pensar que intenta ir más allá de los dualismos, tanto a escala conceptual como metodológica. Indico que el desplazamiento más allá de los dualismos incluya una opción autorreflexiva que comprenda el pensamiento filosófico *como tal* y que nos oriente hacia la estrategia de pensamiento que adoptemos para elaborar teoría. Al abogar por la responsabilidad onto-epistemológica del pensamiento encarnado e incardinado, quería enfatizar que la teorización se realiza desde una posición determinada. En lo referente a las filosofías del (nuevo) materialismo feminista a las que me he remitido anteriormente, el movimiento crítico y afirmativo propuesto implica reelaborar el pensamiento (y el ser) como tal, para así superar los dualismos ontología/epistemología y ser/pensamiento. En otras palabras, la pregunta ya no es «¿qué es la teoría?», sino «¿cómo se materializa o importa la teoría?». En consecuencia, las filosofías del nuevo materialismo feminista que se han mencionado en este artículo comparten la idea de que la corporeidad forma parte de lo que significa pensar y existir. Es importante explicitar la labor encarnada e incardinada del proceso de pensamiento para mostrar que la teoría sí viene de algún sitio, y que, al constituirse con una realidad en devenir continuo (la onto-epistemología), puede influir como proyecto político creativo. En particular, y para convertirse en materia transformadora, la teorización del nuevo materialismo feminista se realiza más allá de objetivos representacionistas. Dicho en otras palabras, se realiza más allá de la tentación epistemológica de reflejar lo real (el *quē*) en la visión objetiva del truco divino que garantiza la verdad de la representación.

El nuevo materialismo feminista enfatiza la creatividad del *concepto* (Deleuze y Guattari, 1994) y se concentra en los aspectos generativos de la teoría. Los conceptos se abordan como «aparatos de producción de conocimiento» (Barad, 2003). Nos ayudan a encarar, de un modo *transformador e intra-activo*, la realidad de la que formamos parte y que intentamos entender. La interacción transversal con los enredos ético-ontológico-epistemológicos es lo que permite hacer sitio para engendrar procesos de cambio materiales y discursivos.

## Referencias bibliográficas

- VV.AA. (1990). *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga.
- AHMED, Sara (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres: Routledge.
- BARAD, Karen (2003). «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, Núm. 3, pág. 801-831.
- BOCCIA, Maria Luisa (2002). *La differenza politica*. Milán: Il Saggiatore.
- BRAIDOTTI, Rosi (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press. [Traducción: *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid; Akal, 2005].
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). «Sexual Difference Theory». En: Alison M. JAGGAR e Iris Marion YOUNG (eds.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, pág. 298-306.
- BRAIDOTTI, Rosi (2011). «Feminist Philosophy Revised». *Nomadic Theory. The portable Rosi Braidotti*. Nueva York: Columbia University Press.
- COLEBROOK, Claire (2000a). «Is Sexual Difference a Problem?». Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgo: Edinburgh University Press, pág. 110-127.
- COLEBROOK, Claire (2000b). «Incorporeality. The Ghostly Body of Metaphysics». *Body and Society*. Vol. 6, núm. 2, pág. 25-44. Londres: SAGE Publication.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (1987). «Becoming-intense, Becoming-animal. Becoming Imperceptible». *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press., pág. 232-265. [Traducción: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2010].
- HARAWAY, Donna (1988). «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies*. Vol. 14, núm. 3, pág. 575-599. <<http://dx.doi.org/10.2307/3178066>>

- HARAWAY, Donna (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge. [Traducción: Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio.HombreHembra@\_Conoce\_Oncorotón. Barcelona: Editorial UOC, 2004].
- HARTSOCK, Nancy (1987). «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for Specifically Feminist Historical Materialism». In: Sandra HARDING (ed.). *Feminism and Methodology*. Bloomington Indiana University Press, pág. 157-180.
- HINTON, Peta; VAN der TUIN, Iris (2014). Prefacio de *Women a Cultural Review*. Vol. 25, núm. 1, pág. 1-8. Núm. especial de *Feminist Matters: the Politics of New Materialism*.
- IRIGARAY, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. GILL (trad.). Ithaca: Cornell University Press. [Traducción: *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007].
- IRIGARAY, Luce (1980). «This Sex Which is Not One». *This Sex Which is Not One*. Catherine PORTER (trad.). Ithaca: Cornell University Press.
- LLOYD, Genevieve (1984, reimp. de 1995). *The Men of Reason. Male and Female in Western Philosophy*. Londres: Routledge.
- MURARO, Luisa (1990). *L'Ordine Simbolico della Madre*. Milán: Il Saggiatore. [Traducción: *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas, 1994].
- RICH, Adrienne (1987). «Notes Towards a Politics of Location». *Blood, Bread and Poetry*. Londres: Virago, pág. 210-232. [Traducción: «Apuntes para una política de la posición». *Sangre, pan y poesía: prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria, pág. 205-22, 2001].
- VAN der TUIN, Iris (2009). «Jumping Generations: On Second- and Third-Wave Feminist Epistemology». *Australian Feminist Studies*. Vol. 24, núm. 59, pág. 17-31. <<http://dx.doi.org/10.1080/08164640802645166>>
- VAN der TUIN, Iris; DOLPHIJN, Rick (2010). «The Transversality of New Materialism». *Women: A Cultural Review*. Vol. 21, núm. 2, pág. 153-171. <<http://dx.doi.org/10.1080/09574042.2010.488377>>
- VAN der TUIN, Iris; DOLPHIJN, Rick (2011). «Pushing Dualism to an Extreme: On the Philosophical Impetus of A New Materialism». *Continental Philosophy Review*. Vol. 44, núm. 4, pág. 383-400. <<http://dx.doi.org/10.1007/s11007-011-9197-2>>
- WHITEHEAD, Stephen M. (2004). «Man: the invisible gendered subject?». Stephen M. WHITEHEAD y Frank J. BARRETT (eds.). *The Masculinities Reader*. Cambridge: Polity Press, pág. 351-368.

## Cita recomendada

NARDINI, Krizia (2014). «Volverse otro: el pensamiento encarnado y la “materia o importancia transformadora” de la teorización del (nuevo) materialismo feminista». En: Beatriz REVELLES BENAVENTE, Ana M. GONZÁLEZ RAMOS, Krizia NARDINI (coord.). «Nuevo materialismo feminista: engendrar una metodología ético-onto-epistemológica». *Artnodes*. N.º 14, pág. 18-25. UOC [Fecha de consulta: dd/mm/aa].

<URL <http://journals.uoc.edu/ojs/index.php/artnodes/article/view/n14-nardini/n14-nardini-es>>

<DOI <http://dx.doi.org/10.7238/a.v0i14.2412>>



Este artículo está sujeto –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 3.0 España de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos, comunicarlos públicamente, hacer obras derivadas y usos comerciales siempre que reconozca los créditos de las obras (autoría, nombre de la revista, institución editora) de la manera especificada por los autores o por la revista. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.es>.

**CV****Krizia Nardini**

Doctoranda vinculada al IN3 (UOC) y la Universidad de Utrecht

[knardini@uoc.edu](mailto:knardini@uoc.edu)

INTERNET INTERDISCIPLINARY INSTITUTE (IN3)

Edifici Media-TIC

C/Roc Boronat 117, 7

08018 Barcelona

Posee el grado en filosofía otorgado por la Universidad de Siena y un máster en estudios de género por la Universidad de Utrecht. Actualmente prepara su doctorado sobre masculinidades en red en el IN3 (UOC), donde investiga la movilización de hombres profeministas en Italia y España y sus vínculos con las teorías y el activismo feminista. Al empezar a preparar su proyecto doctoral en Holanda colaboró con el programa de posgrado sobre género como profesora ayudante. Entre sus intereses de investigación se cuentan la filosofía feminista (sobre todo los materialismos feministas), la onto-epistemología, las masculinidades críticas y la antropología del cuerpo. Forma parte del grupo AtGender: European Network for Gender Research and Documentation y de la EU COST Action: New Materialism: Networking European Scholarship.