

6. *Diferencia, diversidad, diferenciación*¹

Avtar Brah

¿Feminismo blanco, feminismo negro?

Durante la década de 1970 existió un escaso compromiso serio y continuado por parte de la academia dominante con temas tales como la explotación generizada del trabajo postcolonial en la metrópolis británica, el racismo existente en las políticas y prácticas culturales blancas estatales, la radicalización de la subjetividad negra y blanca en el contexto específico del período posterior a la pérdida del Imperio y las particularidades de la opresión de las mujeres negras dentro de la teoría y la práctica feministas. Este hecho desempeñó un importante papel en la formación de organizaciones feministas negras diferenciadas del Movimiento «blanco» de Liberación de las Mujeres. Estas organizaciones emergieron en un contexto de profunda crisis económica y política y de un creciente atrinchamiento del racismo.

La década de 1970 fue un periodo en el que el powellismo² de la década de 1960 llegó a inundar el tejido social y se fue consolidando y transmutando gradualmente en el thatcherismo de la década de 1980. Las comunidades negras se implicaron en una amplia variedad de actividades políticas

¹ Publicación original: Avtar Brah, «Difference, Diversity, Differentiation», en James Donald y Ali Rattansi, «Race», *Culture and Difference*, Londres, Sage Publications, 1992.

² J. Powell, parlamentario conservador británico, conocido por defender el retorno de los inmigrantes a sus países de origen. [N. de e.]

a lo largo de la década. Se sostuvieron huelgas industriales de enorme importancia, muchas de ellas encabezadas por mujeres. Se constituyó el Movimiento de Solidaridad Sindicalista Negro (*Black Trade Union Solidarity Movement*) para lidiar con el racismo en el empleo y en los sindicatos. Se llevaron a cabo campañas masivas contra el control de la inmigración, la violencia fascista, las agresiones racistas a personas y propiedades, las actuaciones policiales que conducían al hostigamiento de personas negras, y contra la criminalización de las comunidades negras. Existían abundantes proyectos de autoayuda relacionados con actividades educativas, culturales y de asistencia social. Las mujeres negras estaban involucradas en todas estas actividades, pero la formación de grupos autónomos de mujeres negras a finales de la década de 1970 infundió una nueva dimensión en la escena política.

Las prioridades específicas de las organizaciones locales de mujeres negras, algunas de las cuales se combinaron para formar un órgano nacional —la Organización de Mujeres de Procedencia Asiática y Africana (*Organization of Women of Asian and African Descent*, OWAAD)— variaban hasta cierto punto en relación a las exigencias del contexto local. Pero el propósito general de todas ellas era plantear un desafío a las formas específicas de opresión a las que se enfrentaban los distintos sectores de mujeres negras.

El compromiso de forjar una unidad entre mujeres africanas, asiáticas y del Caribe exigía la realización de continuados esfuerzos por analizar, comprender y trabajar tanto con lo común como con la heterogeneidad de la experiencia. Esto requería un cuestionamiento del papel del colonialismo y el imperialismo y de los procesos políticos, económicos e ideológicos contemporáneos, en el mantenimiento de divisiones sociales particulares en el seno de estos grupos. Exigía que las mujeres negras se sensibilizaran con las especificidades culturales de cada una sin dejar de construir estrategias políticas comunes para hacer frente a las prácticas patriarcales, al racismo y a la desigualdad de clase. Esta no era una tarea fácil y el hecho de que este proyecto prosperara durante muchos años y que algunos de los grupos locales hayan sobrevivido al impacto divisorio del etnicismo y se mantengan activos aún hoy, brinda testimonio de la

fuerza de la visión política y el compromiso de las mujeres involucradas en él.³

La desaparición de la OWAAD como organización nacional a principios de la década de 1980 fue provocada por diversos factores, y muchas de estas tendencias divisorias fueron comunes al conjunto del movimiento de mujeres. Las organizaciones afiliadas a la OWAAD compartían sus objetivos generales, pero entre las mujeres existían diferencias políticas en torno a distintos asuntos. El acuerdo de que el racismo era una pieza clave en la estructuración de nuestra opresión en Gran Bretaña era general, pero diferíamos en nuestros análisis del mismo y de sus vínculos con la clase y otros modos de desigualdad. Para algunas mujeres el racismo era una estructura de opresión autónoma que tenía que ser encarada como tal; para otras estaba inextricablemente conectada a la clase y otros ejes de la división social. Existían también diferencias de perspectiva entre feministas y no-feministas en la OWAAD. Para estas últimas poner el énfasis en el sexismo era desviarse de la lucha contra el racismo. El desprecio y los violentos ataques racistas a las culturas negras supusieron que para algunas mujeres la prioridad fuera «reclamar» estos espacios culturales y situarse «como mujeres» en ellos. Aunque éste era un proyecto importante, en ocasiones dio como resultado algo más que una insinuación de idealizar un pasado perdido. Otras mujeres sostenían que, si bien la afirmación de la identidad cultural era realmente crucial, de igual importancia resultaba la necesidad de abordar las prácticas culturales en sus formas opresoras. El problema de la violencia masculina contra mujeres y niños, la desigual división sexual del trabajo en el hogar, las cuestiones de la dote y los matrimonios forzados, la clitoridectomía, el heterosexismo y la supresión de las sexualidades lesbianas: todos estos asuntos exigían atención inmediata; y aunque la mayoría de las mujeres de la OWAAD reconocían su importancia, existían, sin embargo, diferencias cruciales sobre las prioridades y las estrategias políticas necesarias para enfrentarse a ellos.

³ Brixton Black Women's Group, «Black women organising autonomously», *Feminist Review*, núm. 17, 1984; B. Bryan, S. Dadie y S. Scafe, *Heart of the Race*, Londres, Virago, 1985; Southall Black Sisters, «Against the Grain», Southall, Middlesex SBS.

En el movimiento de mujeres en conjunto empezaba a manifestarse, de forma paralela a estas tendencias, un creciente énfasis en las políticas de identidad. En lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender su interconexión con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres estaban comenzando a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión. Era comúnmente asumido que el mero acto de autodesignarse miembro de un grupo oprimido, le investía a una de autoridad moral. Las múltiples opresiones llegaron a considerarse no en términos de sus modelos de articulación sino como elementos separados que podían ir añadiéndose de forma lineal, de modo que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, con más fuerza afirmaba su derecho a ocupar un estrado moral superior. Las afirmaciones acerca de la autenticidad de la experiencia personal podían presentarse como si fueran una guía no problemática para la comprensión de procesos de subordinación y dominación. Así, en ocasiones, declaraciones tintadas de una farisaica corrección política llegaron a sustituir al cuidadoso análisis político.⁴

A pesar de la fragmentación del movimiento de mujeres, las mujeres negras de Gran Bretaña hemos continuado cuestionando de forma crítica la teoría y práctica feministas. Como resultado de nuestra posición en las diásporas formadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras hemos abogado sistemáticamente en contra de la mentalidad provinciana y hemos hecho hincapié en la necesidad de un feminismo consciente de las relaciones sociales internacionales de poder.⁵ El artículo de Hazel Carby

⁴ S. Ardill y S. O'Sullivan, «Upsetting an applecart: difference, desire and lesbian sadomasochism», *Feminist Review*, núm. 23; M.L. Adams, «Identity politics», *Feminist Review*, núm. 31.

⁵ H. Carby, «Schooling in Babylon» y «White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural studies, *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson, 1982; P. Parmar, «Gender, race and class: Asian women in resistance», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back*; *Feminist Review*, 1984; A. Brah y R. Minhas, «Structural racism or cultural difference: schooling for Asian girls», en G. Weiner (ed.), *Just a Bunch of Girls*, Milton Keynes, Open University Press, 1985; A. Brah, «Journey to

White Women Listen, por ejemplo, presenta una crítica de conceptos tan centrales para el feminismo como «patriarcado», «familia» y «reproducción». Critica las perspectivas feministas que utilizan nociones como «residuos feudales» y «tradicionalismo» para crear escalas móviles de «libertades civilizadas», en las que se ve al «Tercer Mundo» en un extremo de la escala y al supuestamente progresista «Primer Mundo» en el otro. Ofrece diversos ejemplos de cómo cierto tipo de feminismo occidental puede servir para reproducir más que para desafiar las categorías a través de las cuales «Occidente» se construye y representa a sí mismo como superior a los «otros».

Estos planteamientos generaron a las escritoras feministas blancas algunas reflexiones críticas sobre su propio pensamiento. En un intento de re-evaluar sus anteriores trabajos, Barrett y McIntosh, por ejemplo, reconocieron las limitaciones del concepto de patriarcado como la inequívoca e invariable forma de dominación masculina indiferenciada respecto a la clase o el racismo. Optaron por el uso de «patriarcal» como término que hiciera referencia al modo en que «relaciones sociales particulares combinan una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal».⁶ Pero no especificaron en qué sentido el concepto de «patriarcal» debería mostrar mayor agudeza analítica que el de «patriarcado» al abordar las interconexiones entre género, clase y racismo. La mera sustitución del concepto de patriarcado por el de relaciones patriarcales no puede por sí mismo responder a las acusaciones de ahistoricismo, universalismo o esencialismo que se han volcado sobre el anterior, aunque, como Walby afirma,⁷ es posible ofrecer informes

Nairobi», en S. Grewal, J. Kay, L. Landor, G. Lewis y P. Parmar (eds.), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba Press, 1987; A. Phoenix, «Theories of gender and black families», en G. Weiner y M. Arnot (eds.), *Gender Under Scrutiny*, Milton Keynes, Open University Press, 1987; Grewal et al., *Charting the journey*; A. Mama, «Violence against black women: gender, race and state responses», *Feminist Review*, núm. 32, 1989; G. Lewis, «Audre Lorde: vignettes and mental conversations», *Feminist review*, núm. 34, 1990.

⁶ M. Barret y M. McIntosh, «Ethnocentrism and socialist-feminist theory», *Feminist Review*, núm. 20, 1985, p. 39.

⁷ S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

históricos del patriarcado. Como respuesta a tales reconceptualizaciones del patriarcado, Joan Acker sugiere que acaso resultara más apropiado trasladar «el objeto teórico del patriarcado al género, término que podemos definir brevemente como las diferenciaciones estructurales, relacionales y simbólicas existentes entre hombres y mujeres».⁸ Sin embargo mantiene la cautela acerca de esta posibilidad ya que «género», según ella, carece de la agudeza crítica política de «patriarcado» y podría ser cooptado y neutralizado con mucha más facilidad por la teoría dominante. Sería bueno recordar que este debate se desarrollaba, por lo general, en los parámetros de la bipolaridad varón-mujer y no se plantea el carácter indeterminado del «sexo» como categoría.⁹

Prefiero mantener el concepto de «patriarcal» sin tener necesariamente que aceptar el concepto de «patriarcado» —historizado o no. Las relaciones patriarcales son una forma específica de las relaciones de género en las que las mujeres habitan una posición subordinada. Al menos en teoría, resultaría posible imaginar un contexto social en el que las relaciones de género no estuvieran asociadas con la desigualdad. Guardo, además, serias reservas acerca de la utilidad analítica o política de mantener líneas de demarcación entre «patriarcado» y la particular formación socioeconómica y política —por ejemplo, capitalismo o socialismo de Estado— en el que éste se inserta. Sería de mucha más utilidad comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita en las otras —es constituida por y es constitutiva de la otras.

Reconociendo la crítica feminista negra, Barret y McIntosh¹⁰ enfatizan la necesidad de analizar la construcción ideológica de la feminidad blanca a través del racismo. Esto, desde mi punto de vista, es esencial, ya que aún existe una

⁸ J. Acker, «The problem with patriarchy», *Sociology*, 23/2, 1989.

⁹ J. Butler *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

¹⁰ Barret y McIntosh, op. cit.

tendencia a abordar las cuestiones de la desigualdad centrándose la atención en las víctimas de la desigualdad. Las discusiones acerca del feminismo y el racismo se centran a menudo en torno a la opresión de las mujeres negras más que en explorar el modo en el que el género de las mujeres negras y blancas se construye a través de la clase y el racismo. Esto significa que la «posición privilegiada» de las mujeres blancas en los discursos racializados —incluso cuando puedan compartir una posición de clase con las mujeres negras— no está adecuadamente teorizada, y algunos procesos de dominación se mantienen invisibles. La representación de las mujeres blancas como «las guardianas morales de una raza superior», por ejemplo, cumple la función de homogeneizar la sexualidad de las mujeres blancas al mismo tiempo que la distingue en términos de clase. En esta representación fragmentada de la mujer de clase obrera, aunque sea también imaginada como «portadora de la raza», se señala, de forma simultánea, como propensa a la degeneración a causa de su entorno de clase. Aquí vemos cómo las contradicciones de clase pueden ser ideológicamente tratadas y «resueltas» dentro de la estructuración racializada del género.

El artículo de Barret y McIntosh generó un considerable debate.¹¹ Aunque las críticas reconocían la importancia de la reevaluación de parte de su trabajo por parte de dos prominentes feministas blancas, también consideraban que sus métodos de revisión no ofrecían la posibilidad de una transformación radical del análisis anterior, dejando en gran medida sin teorizar el papel que «la raza» juega en la reproducción social. Este intercambio feminista contribuyó a un debate más amplio sobre si las divisiones sociales asociadas con la etnicidad y el racismo debían analizarse como totalmente autónomas de la clase social, como reductible a ella, o como poseedoras de orígenes históricos diferenciados pero articuladas ahora con las divisiones de clase en las sociedades capitalistas.

Yo afirmaré que el racismo ni es reductible a la clase social o al género ni es por completo autónomo. Los racismos tienen diversos orígenes históricos pero se articulan con

¹¹ Véase las contribuciones de Ramazanoglu, Kazi, Lees y Safia-Mirza, *Feminist Review*, 1986; K.K. Bhavnani y M. Coulson, «Transforming socialist feminism: the challenge of racism», *Feminist Review*, núm. 23, 1986.

particulares estructuras patriarcales de clase, de formas específicas, bajo unas condiciones históricas dadas. Los racismos pueden mostrar efectos independientes, pero sugerir esto no es lo mismo que decir, como lo hace Caroline Ramazanoglu,¹² que el racismo es una «forma independiente de dominación». El concepto de articulación sugiere relaciones de conexión y efectividad por las cuales, como Hall afirma: «Las cosas están relacionadas entre sí tanto por sus diferencias como a través de sus similitudes».¹³ En una línea similar, Laclau y Mouffe¹⁴ señalan que la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado; es decir, la articulación no es una simple unión de dos o más entidades específicas. Es más bien un movimiento transformador de configuraciones relacionales. La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las interconexiones entre racismo, género y clase ha sido bastante poco productiva. Serían mejor descritas como relaciones históricamente contingentes y situadas en un contexto específico. Por lo tanto podemos centrarnos en un contexto dado y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto de discurso social, como categoría analítica y como sujeto de movilización política, sin hacer suposiciones respecto a su permanencia o estabilidad a través del tiempo y el espacio. Esto significa que el feminismo «blanco» o el feminismo «negro» de Gran Bretaña no son categorías esenciales sino campos de cuestionamiento inscritos en procesos y prácticas discursivas y materiales en un terreno postcolonial. Representan una lucha por los marcos políticos del análisis, los significados de los conceptos teóricos, la relación entre teoría, práctica y experiencia subjetiva; representa una lucha por las prioridades políticas y las formas de movilización. Pero no deberían, bajo mi punto de vista, entenderse como algo que construye a las mujeres «blancas» y «negras» como categorías opuestas, fijadas «esencialmente».

¹² C. Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, London, Routledge, 1989. J. Acker, «The problem with patriarchy», *Sociology*, 23/2, 1989.

¹³ S. Hall, «Race, articulation and societies structured in dominance», en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO, 1980, p. 328.

¹⁴ Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.

Contribuciones más recientes al debate se centran, de algún modo, en puntos diferentes y su objeto de crítica también es diferente: interrogan al feminismo negro y/o antirracista. Uno de los argumentos afirma que, lejos de facilitar la movilización política, los discursos feministas negros/antirracistas de las décadas de 1970 y 1980 en realidad obstaculizaban el activismo político. Knowles y Mercer, por ejemplo, sostienen que el énfasis de Carby y Bourne en la inscripción de la desigualdad de raza y género en los procesos del capitalismo, el colonialismo y los sistemas sociales patriarcales produjo argumentos funcionalistas —que el sexismo y el racismo eran inherentes a estos sistemas y servían a las necesidades de estos sistemas para perpetuarse. Creían que esta aproximación exigía nada menos que una lucha generalizada contra estos «ismos», y de ese modo desechaban las respuestas políticas más localizadas a pequeña escala. Sin embargo, sabemos que las décadas de 1970 y 1980 fueron testigos de una amplia variedad de actividades políticas tanto a nivel local como nacional. Su propio método para abordar lo que asumían como defectos producidos por un énfasis en el macroanálisis, podría sugerir que el racismo y el sexismo fueran «considerados como una serie de efectos que no tienen una causa única».¹⁵ Yo aceptaría los argumentos de quienes afirman que el nivel de abstracción en el que se delinean categorías tales como «capitalismo» o «relaciones patriarcales» no ofrece directamente las líneas de intervención para una estrategia y acción concretas, y también que el racismo y el sexismo no son fenómenos monocausales. Aun así, no estoy segura de en qué sentido tratar al racismo y al sexismo como una «serie de efectos», ofrecería líneas más claras de respuesta política. El mismo «efecto» puede ser interpretado desde una variedad de posiciones políticas y conducir a estrategias de acción muy diferentes. Ocupar una posición política específica significa que se están haciendo ciertas suposiciones acerca de la naturaleza de los distintos procesos que subrayan un fenómeno social, del que un hecho particular puede ser efecto. Centrarse tan solo en los

¹⁵ C. Knowles y S. Mercer, «Feminism and anti-racism», en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *Race, Culture and Difference*, Londres, Sage, 1992, p. 110.

«efectos» puede invisibilizar las formas en que esos procesos ideológicos y materiales trabajan, dificultando, así, nuestra comprensión de las complejas bases de las desigualdades. Las luchas específicas, aun resultando cruciales en la movilización de sectores concretos, pueden, si se asumen como fin en sí mismas, limitar desafíos más amplios para las desigualdades sociales. El lenguaje de los «efectos», en cualquier caso, tampoco escapa de un subtexto implícito sobre sus «causas».

Comparto las reservas de Knowles y Mercer acerca de las perspectivas políticas y analíticas en las que la desigualdad social llega a personificarse en los cuerpos de los grupos sociales dominantes —las personas blancas, los hombres, o los individuos heterosexuales; en relación con el racismo, el sexismo, o el heterosexismo—, pero no podemos ignorar las relaciones sociales de poder que inscriben tales diferencias. Los miembros de los grupos dominantes ocupan posiciones «privilegiadas» en las prácticas políticas y materiales que acompañan a estas divisiones sociales, aunque las formas precisas en las que este poder interactúa con instituciones específicas o relaciones interpersonales no puedan ser estipuladas de antemano, e incluso puedan mostrarse contradictorias y ser desafiadas.

Una crítica, un tanto diferente, que se ha volcado sobre el feminismo negro desafía su capacidad para representar algo más que los intereses de las mujeres negras.¹⁶ Esto implica una representación del feminismo negro como sectario en comparación al feminismo radical o al socialista; comparación que resulta problemática, al construir al feminismo negro como algo externo al radical o al socialista. En la práctica, la categoría «feminismo negro» en Gran Bretaña sólo resulta realmente significativa *vis-à-vis* la categoría de «feminismo blanco». Si, como he afirmado anteriormente, estas dos categorías son contingentes y no esenciales, entonces no se podría preguntar, como lo hace Tang Mai, si el «feminismo negro» está abierto a todas las mujeres, sin hacer simultáneamente la misma pregunta al «feminismo blanco». La caracterización que Tang Main hace del feminismo radical o socialista como espacios «abiertos a todas las mujeres» des-

¹⁶ G. Tang Main, «Black women, sexism and racism: black or anti-racist?», *Feminist Review*, núm. 37, 1990.

afía la evidencia masiva que muestra que al menos en el Reino Unido y en Estados Unidos, estos feminismos no han conseguido tomar adecuadamente en consideración el racismo y la experiencia de los grupos racializados de mujeres. La ideología de «abierto para todas» puede, en realidad, legitimar todo tipo de exclusiones *de facto*. El feminismo socialista, por ejemplo, no puede incluir realmente a las mujeres que están sometidas por el racismo a no ser que sea un feminismo socialista antirracista, o a las mujeres lesbianas a no ser que sea simultáneamente antiheterosexista, o a las mujeres de las castas inferiores a no ser que sea anticasquista. Por eso estos temas no pueden plantearse en abstracto, ni pueden solucionarse de una vez para siempre, sino mediante una lucha política continua.

Por razones similares, la crítica que Floya Anthias y Nira Yuval-Davis¹⁷ hacen de la categoría «negra», sobre la base de que no atiende a la diversidad de exclusiones y subordinaciones étnicas, parece fuera de lugar. Los límites de un grupo político formado en torno a preocupaciones específicas dependen de la naturaleza de dichas preocupaciones y de su significación e importancia en las vidas de las personas afectadas por ellas. El feminismo negro construyó una agregación sobre los términos de la experiencia generizada del racismo ejercido contra las personas negras. Los grupos étnicos blancos que no se veían afectados por esta forma particular de racismo no podían, por lo tanto, ser parte de esta agregación. Esto no significa que sus experiencias de, digamos, antisemitismo sean menos importantes. Sino que el racismo contra los negros y el antisemitismo no pueden ser subsumidos uno en el otro. Esto se hace patente de forma inconfundible si comparamos la experiencia de una mujer blanca judía y una mujer negra judía. La mujer negra está simultáneamente ubicada en dos discursos racializados. Anthias y Yuval-Davis hacen algunas observaciones incisivas acerca de la etnicidad como categoría de diferenciación social, pero su argumento de que «el feminismo negro puede ser una categoría demasiado amplia o demasiado estrecha

¹⁷ F. Anthias y N. Yuval-Davis, «Contextualising feminism», *Feminist Review*, núm. 15, 1982.

para las luchas específicas feministas»¹⁸ sigue siendo problemática, ya que la misma emergencia del movimiento de mujeres negras como respuesta histórica específica es testimonio de que la organización en torno a la categoría «mujeres negras» es posible.

Podemos insistir en que el feminismo negro se constituyó en articulación con numerosos movimientos políticos: el proyecto de «Unidad Afro-Asiática» en torno al símbolo «negro», la política de clase, los movimientos anticoloniales, los movimientos feministas globales y las políticas gays y lesbianas. Esta multilocalidad marcó la formación de nuevas subjetividades e identidades diaspóricas; produjo un nuevo sujeto político poderoso. Como la mayoría de los sujetos políticos, este también encarnaba su propia contradicción —en y de multiplicidad. Como vimos anteriormente, su aparente coherencia se vio interrumpida por el debate y el cuestionamiento internos. Pero fue uno de los sujetos políticos más capacitadores y potenciadores de la época. La metaforización de «lo negro» en el feminismo negro —como ocurría generalmente con las políticas de «lo negro»— extrajo este significante de sus posibles connotaciones esencialistas y subvirtió la misma lógica de sus codificaciones raciales. Al mismo tiempo, debilitó los discursos que concebían «lo negro» desde la neutralidad de género al afirmar las especificidades de las experiencias de las mujeres negras. En la medida en que «mujeres negras» conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el «feminismo negro» implicaba una multiplicidad de la experiencia, a la par que articulaba una posición de un sujeto feminista particular. Más aún, al poner en primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad.

El feminismo negro forzó una apertura de los cercamientos discursivos que afirmaban la primacía de, por ejemplo, la clase o el género por encima de los demás ejes de diferenciación;

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

cuestionó la construcción de esos significantes privilegiados como núcleos unificados autónomos.

La cuestión es que el feminismo negro no sólo planteó un desafío muy serio a los racismos fundados en el color, su importancia se extiende mucho más allá. El sujeto político del feminismo negro desestabiliza al sujeto unitario masculino del discurso eurocéntrico, tanto como las narrativas masculinistas de «lo negro» como color político, mientras cortocircuita seriamente cualquier interpretación de «la mujer» como una categoría unitaria. Es decir, aunque se constituye en torno a la problemática de «la raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución.

El feminismo negro no impedía la coalición a través de estos límites, y las mujeres negras han trabajado con mujeres blancas y hombres, y con otras categorías a lo largo de un amplio espectro de opinión política sobre diferentes temas de interés común. Reconozco totalmente que la categoría «negro» como color político ha dejado de tener la fuerza que solía tener. Como parte del proyecto de la izquierda, ha pasado los mismos apuros que el resto de la izquierda británica. Las políticas de la Nueva Derecha que alcanzaron su apoteosis en los años de Thatcher, el fallecimiento del socialismo de Estado en la Europa del este, la formación de la Unión Europea, la reestructuración económica, el desarrollo de los movimientos políticos religiosos, el resurgimiento de nuevas formas de cultura juvenil, etc., han tenido un impacto significativo en todos los aspectos de la vida. Estos cambios exigen nuevas configuraciones de la solidaridad. De cualquier modo, la cuestión es que cualquier alternativa a la categoría política «negro», como pueda ser «mujeres de color» o algún término aún no en uso, no pueden conformarse en lo abstracto ni pueden ser tampoco decididos de antemano. Sólo pueden emerger a través de nuevos modos de cuestionamiento dentro de una economía y un clima político transformados.

Mi propuesta de que los feminismos «blanco» y «negro» sean abordados como prácticas discursivas históricamente contingentes y no esencialistas, implica que las mujeres blancas y negras puedan trabajar juntas para la creación de una teoría y práctica feministas antirracistas. El tema clave, entonces, no es la cuestión de la diferencia *per se*, sino que

concierno al interrogante de quién define la diferencia, cómo se representan los distintos sectores de las mujeres en los discursos de la «diferencia», y si la «diferencia» *diferencia* horizontal o jerárquicamente. Necesitamos más claridad conceptual al analizar la diferencia.

Diferencia; ¿qué diferencia?

Que el concepto de «diferencia» está asociado con una variedad de significados en diferentes discursos es un axioma. Pero ¿cómo debemos nosotras entender «la diferencia»? En el marco analítico que intento formular aquí, la cuestión no está en privilegiar el nivel macro o micro del análisis, sino en cómo la articulación de discursos y prácticas inscribe relaciones sociales, posiciones de sujeto y subjetividades. Lo que interesa, entonces, es descubrir de qué forma los niveles macro y micro son inherentes a las inscripciones mencionadas más arriba. ¿Cómo designa la diferencia al «otro»? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las normas supuestas a partir de las que un grupo se marca como «diferente»? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que se afirman para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los paisajes de la psique? ¿Cómo se representan distintos grupos en diferentes discursos de la diferencia? ¿La diferencia *diferencia* horizontal o jerárquicamente? Preguntas como estas plantean una problemática más general acerca de la diferencia como categoría analítica. Yo sugeriría cuatro modos en los que la diferencia puede ser conceptualizada: diferencia como experiencia, diferencia como relación social, diferencia como subjetividad y diferencia como identidad.

a) Diferencia como experiencia

El concepto de experiencia ha sido central para el feminismo. Los movimientos de mujeres han aspirado a dar una voz colectiva a las distintas formas personales en las que las mujeres

han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo «femenino» en la «mujer». La cotidianeidad de las relaciones sociales de género —desde el trabajo doméstico y de cuidado, los empleos precarios y la dependencia económica, hasta la violencia sexual y la exclusión de las mujeres de los centros del poder político y cultural— ha adquirido una significación nueva a través del feminismo a medida que éste la ha rescatado del reino de lo «dado por supuesto» para interrogarla y desafiarla. Lo personal, con sus cualidades profundamente concretas pero aun así esquivas y sus múltiples contradicciones, adquirió nuevos significados con el lema de «lo personal es político» a medida que los grupos de concienciación ofrecían los espacios para explorar las experiencias individuales, los sentimientos personales y la propia concepción de las mujeres de sus vidas cotidianas. Como ha señalado Teresa de Lauretis, esta original perspectiva feminista revelaba la existencia de «una relación, por muy compleja que pueda ser, entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, y entre instituciones e individuos...».¹⁹

De todas formas, la cuestión de las considerables limitaciones que presenta el método de la concienciación para la acción colectiva no viene aquí al caso. El asunto es que la toma de conciencia trajo a primer plano una de las perspectivas feministas más potentes: que la experiencia no refleja de forma transparente una realidad dada de antemano, sino que es, en sí misma, una construcción cultural. De hecho, la «experiencia» es un proceso de significación que constituye la misma condición de posibilidad de la constitución de lo que llamamos «realidad». De aquí la necesidad de re-enfatizar la noción de experiencia no como guía inmediata a la «verdad» sino como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados.

Contrariamente a la idea de un «sujeto de experiencia» totalmente constituido a quien «las experiencias le ocurren», la experiencia es el lugar de la formación del sujeto. Esta noción se halla a menudo ausente de las discusiones sobre las diferencias en las que diferencia y experiencia se utilizan

¹⁹ T. De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 5.

principalmente como «términos de sentido común».²⁰ No es sorprendente que tales discusiones pierdan el hilo o estén repletas de malentendidos cuando se enfrentan a las contradicciones de la subjetividad y la identidad. Por ejemplo, ¿cómo habríamos de abordar el racismo de una feminista, la homofobia de alguien sometido al racismo o, más aún, el racismo de un grupo racializado hacia otro grupo racializado —hablando cada uno, es de suponer, desde el lugar ventajoso de su propia experiencia—, si toda experiencia reflejara de forma cristalina una «verdad» ya dada? Es más, ¿cómo podría un proyecto como el feminismo, o el antirracismo, o un movimiento de clase, movilizarse como una fuerza política transformadora si no comenzara interrogándose acerca de los valores y normas internamente asumidos que pueden legitimar la dominación y la desigualdad naturalizando «diferencias» particulares? Atender a este punto nos descubre la experiencia como un lugar de cuestionamiento: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian posiciones de sujeto, subjetividades diferentes y diferenciales. Resulta fundamental, entonces, abordar la cuestión sobre qué matrices ideológicas o campos de significación y representación están en juego en la formación de sujetos que difieren, y cuáles son los procesos económicos, políticos y culturales que inscriben experiencias históricamente variables. Como afirma Joan Scott: «la experiencia es siempre una interpretación y al mismo tiempo necesita ser interpretada».²¹

Pensar la experiencia y la formación del sujeto como procesos es reformular la cuestión de la «agencia». El «yo» y el «nosotras» que actúa no desaparece, lo que desaparece es la noción de que esas categorías son entidades unificadas, fijadas, preexistentes, más que modalidades de multilocalidad marcadas de continuo por las prácticas culturales y políticas cotidianas.

Resulta útil distinguir la diferencia como indicador de la peculiaridad de nuestras «historias» colectivas de la diferencia como experiencia personal que se inserta en una biografía individual. Esta serie de «diferencias» se articulan constan-

²⁰ M. Barret, «The concept of difference», *Feminist Review*, núm. 26, 1987.

²¹ J. W. Scott, «Experience», en J. Butler and J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 37.

temente y no pueden mencionarse de forma separada. El significado que se asigna a un acontecimiento dado varía enormemente de un individuo a otro. Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos por los que el sujeto *adquiere* significados en relaciones socioeconómicas y culturales a la vez que *adscribe* significados al dar sentido a estas relaciones en su vida cotidiana. En otras palabras, el modo en que una persona percibe o interpreta un acontecimiento variará de acuerdo a como «ella» esté culturalmente construida; la miríada de maneras impredecibles en las que estas construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique e, invariablemente, el repertorio político de los discursos culturales de los que dispone. Las «historias» colectivas, por supuesto, también se construyen culturalmente en el proceso de asignar significados a la cotidianeidad de las relaciones sociales. Pero si bien las biografías personales y las historias del grupo son mutuamente immanentes, son también relacionamente irreductibles. El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas diversas que diferencian tanto como vinculan biografías a partir de su *especificidades contingentes*. Al mismo tiempo, articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos marca las «historias» colectivas contingentes con nuevos significados variables.

b) Diferencia como relación social

El concepto de «diferencia como relación social» hace referencia a los modos en los que la diferencia se construye y organiza en relaciones *sistemáticas* a través de prácticas institucionales y de discursos económicos, culturales y políticos. Es decir, subraya la *sistematicidad a través de las contingencias*. Normalmente un grupo moviliza el concepto de diferencia en este sentido cuando atiende a las genealogías históricas de su experiencia colectiva. De hecho, la diferencia y la comunidad son signos relacionales, que entretienen las narraciones de la diferencia con las de un pasado compartido y un destino colectivo. En otras palabras el concepto de «diferencia como relación social» recalca la articulación históricamente varia-

ble de regímenes macro y micro de poder en los que formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo son instituidas en términos de formaciones *estructuradas*. La categoría «clase obrera», por ejemplo, realza una posición en estructuras de relaciones de clase. Pero decir esto no es simplemente designar una posición subordinada en estructuras socioeconómicas y políticas de poder, sino también subrayar los sistemas de significación y representación que construyen la clase como categoría cultural.

La diferencia, en el sentido de relación social, debe entenderse como las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de identidades de grupo. El concepto hace referencia a la inscripción de las narraciones colectivas compartidas en los sentimientos de la comunidad, tanto si esta «comunidad» se ha constituido en encuentros cara-a-cara o en encuentros imaginados —en el sentido que sugiere Benedict Anderson.²² Es el eco de «la diferencia como relación social» el que reverbera cuando se invocan los legados de la esclavitud, el colonialismo o el imperialismo; o cuando se atrae la atención hacia la «nueva» división internacional del trabajo y las diferentes posiciones de distintos grupos en sus sistemas de producción, intercambio y consumo en continua evolución, que dan como resultado desigualdades masivas en y entre diferentes partes del globo. Pero esto no significa que el concepto de relación social opere en algún «elevado nivel de abstracción» haciendo referencia a lo «macro» como opuesto al contexto «micro». Los efectos de las relaciones sociales no se reducen a las operaciones aparentemente distantes de las economías, políticas, o instituciones culturales nacionales o globales, sino que se encuentran también presentes en escenarios sumamente localizados del lugar de trabajo y del hogar —que, en algunos casos, como para las *home-workers*²³ o las ejecutivas de altos sueldos «trabajando desde casa», se convierte tanto en una unidad de trabajo, aunque diferentemente remunerada, como en un lugar de trabajo—, tanto como en los intersticios de la mente donde se produce y debate

²² B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

²³ Personas que se dedican a trabajar en casa, realizando labores de cuidado y atención bajo condiciones de precariedad. [Nota de e.]

la intersubjetividad. Todas estas esferas siempre han estado entretejadas, pero en el momento histórico actual se articulan de formas bastante particulares. Como afirma Donna Haraway:

El hogar, el lugar de trabajo, el mercado, la plaza pública, el propio cuerpo..., todo puede ser dispersado y conectado de manera polimorfa, casi infinita, con enormes consecuencias para las mujeres y para otros; consecuencias que, en sí mismas, son muy diferentes para personas diferentes y que convierten los poderosos movimientos internacionales de oposición en algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia [...] Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías son las herramientas decisivas para reconstruir nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales para las mujeres a través del mundo. [...] La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo los objetos del conocimiento, es permeable.²⁴

Las relaciones sociales, por tanto, son constituidas y funcionan en todos los lugares de una formación social. Esto significa que, en la práctica, la experiencia como relación social y la cotidianeidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes. Por ejemplo, si hablamos de «las mujeres norteafricanas de Francia», estamos, por un lado, refiriéndonos a las relaciones sociales de género de la postcolonialidad en Francia. Por otro lado, estamos también haciendo una afirmación acerca de la experiencia cotidiana de esta postcolonialidad por parte de tales mujeres, aunque no podamos especificar por adelantado la particularidad de las vidas de esas mujeres individuales o cómo ellas interpretan y definen esa experiencia. En ambas instancias, la cuestión de cómo se define la diferencia sigue siendo primordial. ¿Están actuando aquí las percepciones de la diferencia como un medio para afirmar la diversidad, o como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias? ¿Los discursos de la diferencia legitiman políticas y prácticas estatales, progresistas u opresoras? ¿De qué formas están representadas distintas categorías de mujeres en esos discursos? ¿Cómo responden las propias mujeres a estas representaciones?

²⁴ D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 279-80.

Si se interpreta de este modo, es de esperar que la idea de diferencia como relación social rechace cualquier reivindicación de privilegiar «lo estructural» como el centro de mando de una formación social, en beneficio de una perspectiva que ponga en primer plano la articulación de los diferentes elementos.

c) Diferencia como subjetividad

La cuestión de la diferencia ha resultado central para el debate teórico en torno a la subjetividad. Gran parte del debate contemporáneo se centra en diversas críticas de las concepciones humanistas del sujeto: como un «punto de origen» unificado, unitario, racional y racionalista, centrado en la conciencia, en términos de la idea de un «Hombre» universal como la encarnación de una esencia histórica. Estas críticas emergieron desde diversas posiciones. En el periodo posterior a la II Guerra Mundial los proyectos del postestructuralismo, el feminismo, el anticolonialismo, el antiimperialismo y el antirracismo habían, de un modo o de otro, discrepado de las pretensiones de veracidad universal de las grandes narrativas de la historia que situaban al «Hombre» europeo en el centro. Pero aunque parte de estos proyectos hayan coincidido en algunos aspectos, las problemáticas que han abordado no son idénticas. Tampoco se han comprometido siempre unos con otros. De hecho, una fuente importantísima de disenso entre ellos ha sido la relativa falta de atención —en algunos casos, amnesia casi completa— de un proyecto sobre temas centrales para el otro. Por ejemplo, muy pocos de los primeros textos canónicos del postestructuralismo abordan las cuestiones del colonialismo o la descolonización, ni se ocupan del racismo de un modo sistemático, a pesar de su continua invocación de la «crisis» de «Occidente». De aquí la importancia de las potentes críticas al discurso del Hombre Europeo que emergieron de las luchas anticoloniales por la independencia, mientras mujeres, hombres y niños planteaban su desafío en África, Asia, el Caribe y otras partes del mundo. Fanon protagonizó una instantánea de esta crítica cuando exhortó a sus lectores a:

Abandonar esta Europa donde nunca dejan de hablar del Hombre y aún así asesinan a los hombres en cualquier lugar donde los encuentran, en la esquina de cada una de sus propias calles, en todas las esquinas del globo... La misma Europa donde nunca dejan de hablar del Hombre, y donde nunca dejaron de proclamar que únicamente estaban ansiosos por el bienestar del Hombre: hoy sabemos con cuanto sufrimiento ha pagado la humanidad cada uno de sus triunfos de la mente.²⁵

Críticas similares se vierten desde movimientos de resistencia antirracistas más recientes y desde lo que a veces se denomina teoría del «discurso colonial». Estas corrientes de la teoría y la política se entrecruzan con las del feminismo, los movimientos pacifistas, las campañas medioambientales y otros proyectos similares. Juntos enfatizan la noción de que el sujeto no existe como algo eterno dado de antemano, sino que es producido en el discurso. Aún así, por muy capacitadora que haya sido esta perspectiva sobre la producción del sujeto, no podría por sí sola dar cuenta adecuadamente de operaciones no-logocéntricas de la subjetividad. Como Henriques *et al.* plantearon el problema, cómo evitaría uno, por un lado:

Un tipo de determinismo discursivo que implique que las personas están mecánicamente situadas en los discursos, perspectiva que no deja lugar para explicar ni las posibilidades de transformación ni la resistencia individual al cambio y que desatiende por completo la cuestión de la motivación [y, por otro lado la noción de] un sujeto *dado de antemano* que opta por posiciones de sujeto particulares?²⁶

Tal dilema condujo a las feministas y otros grupos a regresar al psicoanálisis —en especial a sus variantes post-estructuralistas y a la teoría de las relaciones objetales— y a repensar su relación con las teorías de la «deconstrucción» y la «micropolítica del poder». Se estaba dando un creciente reconocimiento de que las emociones, los sentimientos, deseos y fantasías

²⁵ F. Fanon, *The Wretched of the earth*, Londres, Penguin, 1967, p. 251.

²⁶ J. Henriques, W. Holloway, C. Urwin, C. Venn y V. Walkerdine, *Changing the subject: Psychology, Social regulation and subjectivity*, Londres, Mathuen, 1984, p. 204.

más profundas de una persona, con sus múltiples contradicciones, no podían entenderse simplemente en términos de los imperativos de las instituciones sociales. Las nuevas lecturas fueron sustanciales para una explicación más compleja de la vida psíquica. Con su énfasis en un mundo interior permeado por el deseo y la fantasía, el psicoanálisis interrumpe la idea de un yo unitario, centrado y racional. Este mundo interior es concebido como el lugar de lo inconsciente, de efectos impredecibles sobre el pensamiento y otros aspectos de la subjetividad. Al mismo tiempo, el psicoanálisis facilita la comprensión de los modos en los que el sujeto-en-proceso queda marcado por un sentido de coherencia y continuidad, el sentido de la existencia de un «núcleo» que ella o él llama el «yo».

Jane Flax²⁷ sostiene que, a pesar de todos sus defectos —objeto de un debate considerable—, existen, en el pensamiento de Freud, abundantes ambigüedades que lo han hecho accesible a diversas lecturas. Las ambigüedades en las teorías de la libido y el inconsciente, por ejemplo, han posibilitado que los límites entre el yo, el superyo y el ello, o entre lo psíquico, lo somático y lo cultural, se conciban como móviles y permeables. El dualismo mente/cuerpo se vuelve problemático cuando el instinto o el impulso se conceptualizan simultáneamente como psíquico, somático y cultural; en este sentido una necesidad, una falta y un deseo nunca son una sensación puramente corporal sino constituida y regulada en el seno de un espacio cultural. Las conceptualizaciones de Freud de la mente como no-unitaria, conflictiva, dinámica, encarnada y constituida por formas que no pueden ser «sintetizadas u organizadas en una distribución de funciones o por un control permanente y jerárquico»²⁸ socava las ideas racionalistas y empiristas sobre la mente y el conocimiento.

En este tipo de apropiación feminista post-estructuralista de Freud, los elementos constitutivos de la mente —yo, superyo y ello— emergen como conceptos *relacionales* constituidos en y a través de experiencias «internas» y «externas». De ahí que el sujeto se conciba como descentrado y heterogéneo en

²⁷ J. Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Post-modernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990.

²⁸ *Ibidem*, p. 60.

sus cualidades y dinámicas. La subjetividad, así, no se encuentra nunca unificada ni fija sino fragmentada y en proceso constante. Para las feministas, estas consideraciones se han mostrado especialmente atractivas, ya que problematizan «la diferencia sexual»: la diferencia sexual es algo que debería ser explicado en lugar de asumido. Hay quienes, en busca de una comprensión no-reductora de la subjetividad, se han dirigido a la lectura lacaniana de Freud. Otras encuentran más útil para el desarrollo de proyectos feministas retomar los hilos argumentales de las relaciones objetales en el esquema freudiano. Se han presentado, también, argumentos convincentes a favor de la importancia del psicoanálisis para el feminismo, contrariamente a las críticas que afirman que la noción de una identidad fragmentada constantemente en proceso está reñida con el proyecto feminista de construir conciencia opositiva a través de la acción. Sin embargo, algunas feministas se siguen mostrando por completo escépticas acerca del psicoanálisis en su conjunto. El debate sigue aún sin amainar.²⁹

Tal afirmación resulta esencial y productiva dadas las muchas dificultades y problemas que continúan plagando la metanarrativa del psicoanálisis y a las que las protagonistas del debate, cada una a su manera, buscan hacer frente. Los efectos psíquicos del racismo, por ejemplo, rara vez aparecen en estas discusiones, si bien el discurso de la «raza» ha sido un elemento central en la constitución de la categoría de «Occidente». A pesar del trabajo de Fanon, el compromiso con la problemática de la racialización de la subjetividad es aún limitado. ¿Como podrían las narrativas psicoanalíticas ser trastocadas mediante el abordaje del tema del racismo? Hortense Spillers³⁰ interroga al psicoanálisis aun cuando ella

²⁹ De Lauretis, *Feminist Studies*; Henriques et al., *Changing the Subject*; J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986; C. Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; C. Penley, *The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1989; Flax, *Thinking Fragments*; and R. Minsky, «“The trouble is it’s ahistorical”: the problem of the unconscious in modern feminist theory», *Feminist Review*, núm. 36, 1990.

³⁰ H. J. Spillers, «Manma’s Baby, Papa’s May Be: An American Grammar Book», *Diacritics*, 1987; y «The permanent obliquity of an in(pha)llibly straight: in the time of the daughters and fathers», en C. A. Wall (ed.), *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory and Writing by Black Women*, Rutgers, University Press, 1989.

misma lo utiliza en su propio análisis. Su ambivalencia resulta instructiva cuando dice:

Intento que este escrito sea, de hecho, la puesta a prueba de una interrogación entrelazada de la que sólo estoy persuadida al cincuenta por ciento. ¿Es el paisaje freudiano un texto aplicable a —por no decir apropiado para— las situaciones sociales e históricas que no reproducen momentos de sus propios orígenes y movimientos históricos? El famoso complejo/enfermedad de Edipo, que aparentemente subsume el mito de Electra, está incrustado en la familia nuclear «heterosexual» que dispersa sus semillas en formación vertical. No únicamente «un hombre, una mujer», sino estos dos —esta ley— en una ubicación específica de medios culturales y económicos. Pero ¿cómo da cuenta este modelo, si es que lo hace, de las personas y comunidades ocupadas o cautivas —esclavos africanos en las américas— en las que los derechos y los ritos de las funciones de género han sido históricamente explotados en forma de neutralidades sexuales?³¹

Su discurso subraya la cuestión planteada por Dalal³² en relación a lo que él califica de complicidad del paradigma jungiano con los discursos racializados. Enfatiza la importancia y la necesidad de prestar mayor atención a cómo se conceptualiza la subjetividad en culturas distintas de las occidentales y al tráfico transcultural entre las ideas.

A lo largo de los años se han llevado a cabo intentos de combinar diferentes aproximaciones al estudio de la subjetividad. Teresa de Lauretis, por ejemplo, sugiere que semiótica y psicoanálisis podrían ser movilizados conjuntamente para expandir nuestra comprensión de la subjetividad. Aboga a favor de «localizar la subjetividad en el espacio contorneado por los discursos de la semiótica y el psicoanálisis; ni en la primera ni en el último, sino más bien en su intersección discursiva».³³ El objetivo es explorar la relación entre cambio personal y cambio social sin recurrir a explicaciones reductoras basadas en la simple determinación.

31 Spillers, «The permanent obliquity of an in(pha)libly straight», pp. 128-9 cit.,

32 F. Dalal, «The racism of Jung», *Race and Class*, núm. 2473, 1988.

33 T. De Lauretis, *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica y Cine*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 266.

En otras palabras, necesitamos marcos conceptuales que puedan dar cuenta por completo del hecho de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo que puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujeto específicas que se producen social y culturalmente.

d) Diferencia como identidad

Nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades.³⁴ Los interrogantes acerca de la identidad están íntimamente conectados con los de la experiencia, la subjetividad y las relaciones sociales. Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el lugar donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la precaria y contradictoria naturaleza del sujeto-en-proceso se significa o *experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen el sujeto. Así, la identidad nunca está fija, ni es singular; es más bien una multiplicidad de relaciones en constante transformación. Pero en el curso de este flujo las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas. De hecho, la identidad puede ser entendida *como ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, contradicción, e inestabilidad de la subjetividad se significa como dotado de coherencia, continuidad, estabilidad; como dotado de un núcleo —un núcleo en transformación constante pero núcleo al fin y al cabo— que en un momento dado se enuncia como el «Yo».*

Como ya hemos visto, la relación entre biografía personal e historia colectiva es compleja y contradictoria. Mientras que las identidades personales siempre se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, la especificidad de la experiencia vital

³⁴ Trinh. T. Minh-ha, *Women, Native, Other: Writing Post coloniality and feminism*, Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

de una persona, grabada a fuego en los minuciosos detalles cotidianos de las relaciones sociales vividas, produce trayectorias que no reflejan simplemente la experiencia del grupo. De forma similar, las identidades colectivas son irreductibles a la suma de las experiencias de los individuos. La identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, casta o religión se inviste de un significado particular. En este sentido una identidad colectiva dada borra parcialmente otras identidades, pero porta también rastros de ellas. Esto quiere decir que la conciencia agudizada de una *construcción* de identidad en un momento dado siempre implica la supresión parcial de la *memoria o sentido subjetivo* de la heterogeneidad interna de un grupo. Pero esto no es en absoluto lo mismo que decir que las relaciones de poder engastadas en la heterogeneidad desaparezan. ¿Cómo se transforman los patrones de las relaciones sociales? Y si lo hacen, ¿resultaría algo contingente en relación a la potencia de los desafíos políticos? ¿Qué discursos y qué prácticas específicas serán capaces de llevar a efecto esta transformación?

La supresión parcial del sentido de una identidad mediante la afirmación de otra no significa, sin embargo, que diferentes «identidades» no puedan «coexistir». Pero si la identidad es un proceso, entonces resulta problemático hablar de una identidad existente como si ésta estuviera siempre constituida de antemano. Es más apropiado hablar de discursos, matrices de significados, y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden consolidar la base de la *identificación* en un contexto económico, cultural y político dado. Pero la identidad que se proclama es un re-hacer, una construcción contextualmente específica. La *proclamación* de una identidad colectiva específica es un proceso *político*, diferenciado de la identidad como proceso *en y de* subjetividad. El proceso político de *proclamar* una identidad colectiva específica implica la *creación* de una identidad colectiva a partir de la miríada de fragmentos del *collage* de la mente. Este proceso bien puede generar una considerable disyunción psíquica y emocional en el espacio de la subjetividad, incluso aunque resulte potenciador en términos de políticas de grupo.

En otras palabras, la movilización política resulta crucial para los intentos de re-inscripción de la subjetividad mediante la apelación a la experiencia colectiva. Paradójicamente, lo que se evoca como «lo común» tan sólo puede volverse significativo en articulación con un discurso de la diferencia. Las formas precisas en las que se invoca el discurso de lo común y la diferencia, los efectos para los diferentes segmentos del grupo que busca movilizar, e incluso para aquellos a quienes construye como fuera de este grupo, varían en gran medida. Pero tales discursos son esencialmente variaciones de una interpretación —re-memorada, re-colectada, re-trabajada, re-construida— de la historia colectiva y, como tal, estos discursos de la identidad —ya recurran a la noción de «cultura», o se centren en torno a ideas referentes a las «circunstancias económicas o políticas compartidas»— son articulaciones de la subjetividad en lo que he llamado «diferencia como relación social».

Todas las formaciones discursivas son un lugar de poder, pero no hay un único lugar de poder general en el que la dominación, la subordinación, la solidaridad y la afiliación basada en principios igualitarios, ni las condiciones para la afinidad, convivencia y socialidad, se produzcan y garanticen de una vez para siempre. En lugar de ello, el poder se constituye de forma preformativa en y a través de prácticas económicas, políticas y culturales. Las subjetividades, tanto del dominante como del dominado, se producen en los intersticios de estos lugares de poder múltiples y entrecruzados. La forma precisa de interacción de este poder en instituciones específicas y relaciones interpersonales resulta difícil de predecir por adelantado. Pero si la *práctica* produce poder entonces es también la *práctica* el medio para desafiar a las *prácticas* opresoras de poder. De hecho, ésta es la implicación de la perspectiva foucaultiana de que el discurso es práctica. De forma similar, una imagen visual también es una práctica. La imagen visual también produce poder, de ahí la importancia de comprender los desplazamientos de poder en las tecnologías de la vista —artes visuales como la pintura y escultura, la práctica cinematográfica o danza, y los efectos visuales de las tecnologías de la comunicación. Lo mismo ocurre con el registro oral —la música y otros sonidos producen poder. De hecho, el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es en este espacio relacional donde el dualismo mente/cuerpo desaparece. Una

«identidad» particular adopta una forma en una práctica política a partir de la *relacionalidad fragmentada* de la subjetividad y se disuelve para emerger como un rastro en otra formación identitaria. Como he enfatizado desde el principio, el sujeto puede ser efecto de discursos, instituciones y prácticas, pero en un momento dado el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el «Yo», y tanto consciente como inconscientemente repite y resignifica posiciones en las que está situado y de las que está investido.

El concepto de diferencia, entonces, hace referencia a la variedad de formas en las que los discursos específicos de la diferencia se constituyen, cuestionan, reproducen y resignifican. Algunas construcciones de la diferencia, tales como el racismo, postulan unas fronteras fijas e inmutables entre grupos que se significan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no siempre es un indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, la cuestión de si la diferencia resulta en inequidad, explotación y opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente.

Stuart Hall considera la etnicidad como una modalidad potencial de diferencia —indicadora de la especificidad de la experiencia histórica, política y cultural colectiva— que podría probablemente cuestionar y desafiar las construcciones esencialistas de las fronteras del grupo. Sugiere que debería ser posible rescatar la etnicidad de los discursos racializados nacionalistas:

El hecho de que este enraizamiento de la etnicidad en la diferencia fuera utilizado por el discurso racista como un modo de negar la realidad del racismo y la represión, no significa que debamos permitir que el término sea permanentemente colonizado. Esa apropiación tendrá que ser discutida, el término desarticulado de su posición en el discurso del «multiculturalismo» y transcodificado, del mismo modo en que previamente tendremos que rescatar el término «negro» de su posición en un sistema de equivalencias negativas.³⁵

³⁵ S. Hall, «New Ethnicities», en Donald y Rattansi «*Race*» *Culture and Difference*, p. 257.

Sin embargo, en la práctica, no siempre resulta sencillo desentrañar estos movimientos diferentes de poder. Los discursos nacionalistas pueden servir para ambos fines. Por ejemplo, las etnicidades son propensas a ser apropiadas como significantes de límites permanentemente fijos. De aquí que el «carácter inglés» de una clase en particular pueda llegar a representarse a sí misma a través del racismo como «britanidad» enfrentada a aquellas etnicidades que subordina, como las de los irlandeses, escoceses, galeses, británicos negros, o las del mundo anteriormente colonizado — aunque, como señalamos antes, las etnicidades blancas/europeas son subordinadas de un modo diferente a las «no blancas», «no europeas». Más aún, las etnicidades siempre tienen un sesgo de género y no existe garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar simultáneamente las prácticas patriarcales a no ser que esta tarea se proponga como un objetivo consciente. De hecho, no puede darse por sentado que el propio proceso de recuperación no inscriba diferencias esencialistas. Esto puede resultar especialmente problemático para las mujeres si los valores culturales que los grupos en cuestión excavan, refunden y reconstruyen son los mismos que afianzan la subordinación de la mujer.

Aunque he abogado en contra del esencialismo, es claro que no resulta fácil enfrentarse con este problema. En su necesidad de crear nuevas identidades políticas, los sectores dominados a menudo apelarán a vínculos de experiencia cultural común con el fin de movilizar al grupo. En ese proceso pueden reivindicar una diferencia aparentemente esencialista. Spivak³⁶ y Fuss³⁷ han presentado argumentos a favor de tal «esencialismo estratégico». Ellas sugieren que puede merecer la pena correr el «riesgo» del esencialismo si ello se hace desde el lugar ventajoso de una posición de sujeto dominado. Esto seguirá siendo problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al reforzamiento de otra. Parece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una com-

³⁶ G. C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen, 1987.

³⁷ D. Fuss, *Essentially Speaking*, Londres, Routledge, 1989.

preensión de cómo se interconectan y articulan. Creo que el marco que he perfilado aquí puede ayudarnos a hacerlo. Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes.