

# Presencia con una diferencia : la subjetividad según budistas y feministas

Autor:  
Klein, Anne Carolyn

Revista  
Mora

1996, N°3, pp. 16-34



Artículo

# Presencia con una Diferencia: la subjetividad según budistas y feministas

---

Anne C. Klein \*

*Los feminismos esencialistas y posmodernos son a menudo considerados como incompatibles. Mi propuesta es que las teorías budistas de la subjetividad cambian la naturaleza de la tensión entre ellos tal como actualmente está constituida, porque las tradiciones budistas describen una mente no completamente gobernada por el lenguaje, y una dimensión mental subjetiva que está enteramente integrada con el cuerpo y sus sensaciones. Uno de los corolarios de esto es la compatibilidad que los budistas perciben entre estados subjetivos condicionados (afines a los feminismos posmodernos) y los incondicionados (afines a los feminismos esencialistas).*

Las narrativas postmodernas sobre la subjetividad son inadecuadas. (Jane Flax, **Thinking Fragments**)

Sin concentración no habría reconstitución del conocimiento ya adquirido y la conciencia misma se rompería en pedazos, se volvería fragmentaria. (Soma Thera, **The Way of Mindfulness**)

---

\* Anne C. Klein es profesora asociada en Rice University, donde enseña en el Departamento de Estudios Religiosos y en el Departamento Interdisciplinario Estudios Superiores de las Mujeres. En 1982-83 fue Investigadora Asociada y catedrática en el Programa de Mujeres y Religión en Harvard Divinity School. Además de varios artículos en el área de mujeres y budismo, ha publicado tres libros sobre temas de filosofía budista y epistemología, incluyendo, **Meeting the Great Bliss Queen.**

---

¿Qué es una mujer? Simone de Beauvoir inició un fructífero período de reflexión sobre este tema con su famosa afirmación, “Una mujer no nace, se hace” (Beauvoir 1974, 301). Su énfasis sobre el “hacerse” puede verse como prefigurando un corpus completo de reflexión feminista posmoderna sobre la naturaleza elusiva del yo y de la subjetividad. Pero, como Judith Butler expresa en su réplica al comentario de Beauvoir: “Cómo puede una hacerse una mujer si ya no se era mujer antes?” (Butler 1990, 111). De esta manera Butler señala un punto crucial de la resistencia esencialista a las teorías posmodernas.

La mayor parte de la teoría feminista contemporánea cae en algún lugar entre las posiciones esencialista y posmoderna sugeridas por esas afirmaciones.<sup>1</sup> Sugiero que el antagonismo aparentemente irresoluble entre esas posiciones descansa en parte sobre la incorporación de supuestos filosóficos occidentales sobre la subjetividad, es decir, sobre categorías asociadas al conocimiento sin concentración. También, que otros dos elementos del pensamiento occidental, incorporados por las feministas, contribuyen a este antagonismo: (1) la fuerte tendencia en la filosofía occidental a estructurar indagaciones en torno a cómo son las cosas y a cómo se conocen, en ramas separadas de la investigación, y (2) el supuesto occidental contemporáneo profundamente arraigado de que la subjetividad ha de ser entendida solamente a través de su compromiso con el lenguaje. Aunque aquí me centro en escritos feministas, gran parte de lo que sigue es relevante también para la reflexión occidental no-feminista.

El dilema central del debate esencialista-posmoderno entre feministas es claro: ¿cómo pueden las mujeres occidentales contemporáneas construir un sentido del yo que no esté ni tan excesivamente especializado ni tan contingentemente construido que hasta su existencia y poder se cuestionen? Las posiciones son extremas. No son sólo cuestiones de teoría sino que se dirigen a concepciones profundamente arraigadas de lo que significa ser una “mujer”. ¿Cómo se puede vivir con las fuertes exigencias que “esencialismos” y “posmodernismos” sugieren a las diferentes experiencias? ¿Cómo puede una mujer defender un tipo de yo sólido que la fortalezca y a la vez reconozca los múltiples vectores sociales, económicos, políticos y genéricos que condicionan y constituyen este yo? A través de las perspectivas posmodernas, por ejemplo, puedo articular los complejos procesos de transformación por los que la identidad se configura y así honrar el infinito movimiento y las conexiones entre mi vida y mi pensamiento y los de millares de otras personas, pero de este modo no puedo reconocer una profundidad o “un lugar

---

<sup>1</sup> Por supuesto es bien sabido que hay muchas diferencias tanto entre los esencialistas mismos, como entre los posmodernos. Cfr., por ejemplo, Schor (1989). En mis referencias a estas posiciones, extracto principios que son comunes, aunque no necesariamente universales, a las feministas esencialistas o posmodernas respectivamente. Algunas escritoras, por ejemplo, Luce Irigaray y Hélène Cixous reflejan tanto orientaciones esencialistas como posmodernas. Luce Irigaray describe un tipo de esencia posmoderna cuando dice: *La mujer no es ni abierta ni cerrada. Es indefinida, in-finita, la forma nunca es completa en ella* (Irigaray 1985,229). Por otro lado, Julia Kristeva sencillamente encuentra que cualquier tipo de coherencia es un error, observando que la creencia de que “una es una mujer” es casi tan absurda y oscurantista como la creencia de que “uno es un hombre” (Kristeva 1981,137).

---

propio” en ninguna subjetividad individual. Las esencialistas tienden a privilegiar tal lugar, enalteciendo así el arraigo en el yo que muchos encuentran crucial para el bienestar, pero las esencialistas también tienden a pasar por alto las particularidades sociales, políticas o psicológicas. Así, nombrar una identidad esencial puede ser fortalecedor pero también limitante, y es por cierto filosóficamente problemático.<sup>2</sup> Estos temas sobre poder personal, vínculos, independencia, y relación están en el corazón del debate esencialista-posmoderno.

El modo en que una mujer entiende la subjetividad es crítico para su comprensión de las tensiones entre las orientaciones feministas esencialistas y las posmodernas. Por “subjetividad” incluyo las funciones y categorías específicas del conocimiento asociadas con la mente humana. Considero que éstas han sido innecesariamente reducidas en los recientes debates entre esencialistas y posmodernas. Quiero proponer un modo de expandir el alcance y vocabulario de las discusiones feministas sobre la subjetividad partiendo de una matriz religiosa y filosófica especialmente rica a este respecto. Mi tesis principal es que una comprensión expandida de la subjetividad puede cambiar la naturaleza de la tensión entre las perspectivas feministas esencialistas y posmodernas y, en el proceso, descubrir y desafiar una preferencia por el poder implícito en las narrativas postmodernas. Para explorar esta tesis uso aquí material seleccionado de las tradiciones budistas de la India y el Tíbet. Mi sugerencia es que esas tradiciones reconocen posiciones análogas a las posiciones esencialista y posmoderna, aunque leen de manera muy diferente la relación entre esas posiciones, entendiéndolas como mucho más compatibles de lo que las feministas contemporáneas tienden a hacerlo. La diferencia en estas lecturas se debe en gran parte a sus diferentes modos de entender la subjetividad.

Para las caracterizaciones budistas de la subjetividad es fundamental un estado mental conocido como concentración, que aquí significa la capacidad de mantener la atención clara y estable sobre un objeto elegido. La concentración ofrece evidencia de ambas orientaciones, la de tipo esencialista y la de tipo constructivista, y servirá aquí como ejemplo principal acerca de cómo una discusión budista de la subjetividad se puede relacionar a los intereses feministas. La concentración facilita un tipo “esencial” de centramiento y al mismo tiempo es compatible con sensibilidades constructivistas o posmodernas porque percibe cómo el flujo constituye el complejo mente-cuerpo. Paradójicamente, cuanto una más desarrolla la propia concentración atenta y cuanto más se funda en la experiencia presente,

---

<sup>2</sup> Linda Alcoff observa que algunas voces minoritarias en Occidente son particularmente sensibles a los peligros del esencialismo, y por esta razón las mujeres negras, hispanas, chicanas, y otras mujeres de color rechazan abrumadoramente las concepciones esencialistas del género (Alcoff 1988, 412). Ver Anzaldúa (1987), Walker (1982) y Moraga (1987). Mi colega, Angela Valenzuela, me ha hecho ver la complejidad de, por un lado, la necesidad de que la minoría se defina a sí misma en oposición a la mayoría y, al mismo tiempo, que objete tener una identidad únicamente definida por ese contexto. Sin embargo algunos teóricos como Paul Smith promueven una reafirmación de la eficacia política del esencialismo (ver Smith 1988,44). Ver también la discusión de Fuss acerca de esto en conexión con Irigaray (Fuss 1989, 70 pág.).

---

más clara se hace la naturaleza frágil y construída del yo. Digo “paradójicamente”, pero la tensión de la paradoja está sólo en la descripción, no en la experiencia. De esta manera la atención y estados asociados de calma y concentración pueden mejorar la naturaleza de la tensión entre las perspectivas esencialistas y posmodernas en contextos feministas.

En consecuencia, mi discusión empieza con las descripciones budistas clásicas de la concentración. Luego considero cómo la afinidad particular que la concentración tiene con lo que los budistas llaman lo “no condicionado”, se relaciona con el énfasis posmoderno sobre los procesos complementarios de aplazamiento, diferenciación, y suplementación como el único contexto en el que ocurren las narrativas de la mismidad. Desde la mayoría de las perspectivas posmodernas, el hecho de que el contexto y el significado no sean nunca completos y puedan *siempre* ser completados, evidencia la imposibilidad que cualquier persona, objetiva o narrativa tiene de estar completamente presente. Porque el significado y la subjetividad no están en este sentido nunca completamente presentes, están siempre diferidos. Esta es una observación crítica para la reflexión feminista sobre el yo y la identidad.

Paul Ricoeur dijo una vez que en los Estados Unidos la deconstrucción está especialmente extendida entre críticos literarios pero que de hecho es un modo de dirigirse a temas religiosos. En este contexto describió la deconstrucción como un modo de desenmascarar las preguntas latentes detrás de las respuestas de un texto o tradición.<sup>3</sup> ¿Es posible hablar de la mente sólo en tanto lo que conoce? Esta es una pregunta que veo implícita en las tradiciones budistas y que se vuelve explícita cuando yuxtaponemos las perspectivas budista y feminista.

Un estado mental tal como la concentración no se describe en términos de lo que se comprende, sino en términos del modo de reconocerse a sí misma. Cuando miramos hacia los debates esencialistas-postmodernos a través de lentes budistas, parece que lo que la mayoría de las reflexiones feministas sobre la subjetividad tienen en común es su interés central en los **contenidos** del sujeto: qué sabe, qué sentimientos tiene, cómo se diferencia y se constituye a través de aquellos. Las tradiciones budistas también tienen enorme y explícito interés en lo que se sabe y cómo se lo sabe. Sin embargo, difieren de muchas reflexiones feministas en que dedican mucha atención a explorar el **tipo** de mente que conoce los diversos objetos; este interés debe distinguirse de la investigación de las ideas, emociones, u otros “contenidos” de la mente. Rara vez discutidos en el discurso feminista occidental sobre la subjetividad, estados mentales tales como la atención y la concentración son difíciles de trazar en las categorías occidentales de la subjetividad.

## Dimensiones de la subjetividad

Teresa de Lauretis expresa que la subjetividad surge de “un complejo de hábitos resultantes de la interacción semiótica entre el “mundo externo” y el “mundo interno”, del compromiso continuo de un yo o sujeto en la realidad social”

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur en Harvard Divinity School Faculty, Fall 1983.

---

(1984,182).<sup>4</sup> Judith Butler, equiparando el sujeto con el “yo”, encuentra que la identidad es algo que no puede preexistir a la significación lingüística, y que la identidad es sobre todo una práctica. ¿Qué tipo de práctica? La que “se inserta en los penetrantes y mundanos actos significantes de la vida lingüística” (1990,145). Ambas posiciones comparten el énfasis posmoderno sobre el rol formativo del lenguaje en la auto-experiencia. Propongo, sin embargo, que es insuficiente concebir la subjetividad y la mismidad **sólo** en relación con el lenguaje y que la insistencia en hacerlo es en sí misma una construcción particular de la historia intelectual de Occidente. Como ha observado Jane Flax, la filosofía privilegia tan exclusivamente el conocimiento que no se exploran otras alternativas (1990,194). Más aun, el conocimiento en los contextos feministas posmodernos se refiere casi totalmente al conocimiento basado en lo conceptual, como opuesto al conocimiento visceral del cuerpo, por ejemplo, o a la capacidad de experimentar sentimientos vívidamente. Por cierto, la separación entre las posiciones esencialistas y posmodernas es a menudo una separación entre enfatizar el cuerpo (como lo hacen Mary Daly, Hélène Cixous, y Adrienne Rich, por ejemplo) o la mente (Judith Butler, Chris Weedon, Teresa de Lauretis). De este modo el debate feminista reproduce una tendencia cultural a bifurcar la mente y el cuerpo, aunque muchas feministas desacreditan esta tendencia.

Ir más allá de esta bifurcación requiere que reconozcamos formas de subjetividad que están visceralmente conectadas al cuerpo y para las que el “conocimiento” en el sentido de información no es el único criterio. En la reflexión occidental reciente hay fuentes para tal conocimiento visceral, aunque a menudo no han sido sostenidas en las discusiones entre esencialistas y posmodernos. Flax, por ejemplo, apunta al discurso de Melanie Klein sobre el instinto de curiosidad de una niña por el cuerpo de su madre. También mencionaré un notable pasaje en la discusión de Emily Martin sobre el estado subjetivo de la mujer en el proceso del parto: donde *lo conocido* no es el criterio central de la experiencia. ¿Pero y cuál es? Michael Odent, cuya clínica en Pithiviers, Francia, ha preparado un medio ambiente especialmente adecuado para mujeres parturientas, lo describe así:

*Las mujeres parecen olvidarse de sí mismas y de lo que las rodea durante el transcurso de un trabajo no medicalizado. Tienen una mirada distante en sus ojos, olvidan las convenciones sociales, pierden la conciencia de sí y el auto-control... Me resulta muy difícil describir este giro hacia un nivel más profundo de la conciencia durante un nacimiento. He pensado en llamarlo “regresión”, pero sé que la palabra suena peyorativa, evocando un retorno a algún estado animal. “Instinto” es un término mejor, aunque también resuena con tonos moralistas. (citado en Martin 1992,163)*

Ciertamente, los términos que tenemos son limitados. El problema con palabras tales como “instinto” es también parte del problema de los vocabularios esencialistas; implican la pérdida del tipo de personalidad individual valorada en las culturas de América del Norte y Europa, y parecen identificar el yo con un cuerpo

---

<sup>4</sup> Para las principales fuentes de Lauretis en sus interpretaciones de Lacan, Eco y Peirce ver Alcoff (1988, 424 n. 45).

---

“acultural”. Martin misma sugiere una caracterización más positiva para lo que Odent describe:

*En lugar de ver a las mujeres de Pithiviers como comprometidas en una actividad “natural” de orden inferior, ¿por qué no podemos verlas como comprometidas en una actividad de orden superior?. Los tipos de integración del cuerpo y la mente fomentados por las aproximaciones psicofisiológicas, entre otras, los tipos de actividad que implica la totalidad, captada por las metáforas del viaje y el trance, bien podrían ser tomadas como más altas, más esencialmente humanas, esencialmente formas cultura-les de conciencia y actividad. Aquí, tal vez, están los seres humanos completos, con todas sus partes interrelacionadas, comprometidos en lo que puede ser la única forma de trabajo verdaderamente no alienada, hasta ahora a nuestro alcance. (Martin 1992,164)*

Para abarcar más completamente la subjetividad y disolver las barreras entre las posiciones esencialistas y posmodernas, necesitamos incluir entre nuestras categorías de subjetividad, una dimensión de la mente que no es principalmente lingüística o conceptual y que sin embargo (a diferencia de los ejemplos de Klein o Martin) puede cultivarse, y por eso debe incluirse entre las actividades humanas “de orden superior” y “culturales”. Ésta es una posibilidad que promete reconstruir muchas áreas importantes para la mujer -desde cómo son valorados el parto y la maternidad y la superación de los antiguos dualismos entre mente y cuerpo- hasta la obtención de una nueva perspectiva sobre los antagonismos contemporáneos esencialistas y posmodernos.

### **Concentración: coherencia y constructividad**

En la India antigua, a los futuros cirujanos se les presentaba una hoja flotando sobre el agua y un filoso instrumento cortante. Su desafío era cortar la hoja sin sumergirla. Un toque muy fuerte y la hoja se sumergía; un esfuerzo muy tímido, y quedaba sin cortar. *Quien sea inteligente muestra el golpe del escalpelo sobre ella por medio de un equilibrado esfuerzo* (Buddhaghosa 1976, I: 141). El equilibrio de los cirujanos sirve como modelo para el equilibrio requerido en la atención. Este criterio de equilibrio, como los criterios relacionados de alerta, relajación y excitación, sugiere modos de reflexionar sobre cómo es la mente, además de su conocimiento o sentimientos. Esto no es negar el profundo entrelazamiento entre el lenguaje y la subjetividad, sino decir que la mente no es sólo sus asociaciones lingüísticas; ella tiene una profundidad y una dimensión no enteramente gobernada por el lenguaje o el análisis. Esta dimensión no se explica claramente ni en las discusiones feministas esencialistas ni en las posmodernas sobre la subjetividad. En las tradiciones budistas india y tibetana, entre otras, sin embargo, la subjetividad no es simplemente una concatenación de detalles, sino que tiene una existencia “visceral” por sí misma.

La concentración también es importante porque se dice que permite una capacidad de focalización más allá del nivel de atención común fluctuante. Theravada, una tradición budista todavía existente en Sri Lanka, Tailandia, y Burma, toma el **Foundations of Mindfulness Sutra** como central para su práctica de meditación. Este texto enseña primero la observación atenta de la respiración para estabilizar la mente, luego la del cuerpo y la mente, junto con los atributos

---

existenciales de aquellos, tales como la impermanencia.<sup>5</sup> Esta capacidad de focalización hace posible advertir detalles particulares hacia los cuales uno era previamente impermeable.

Por ejemplo, el brazo propio generalmente se siente sólido y constante. Con la práctica llega a sentirse, al menos durante una sesión de meditación, como un flujo de mini-sensaciones que va hacia adelante sin “brazo” que las abarque, excepto como un nombre dado a ese millar de sensaciones. Si uno presta atención sobre otros procesos mentales, la “mente” también es experimentada sólo como flujo. Si uno pone atención sobre la respiración, el cuerpo o la mente misma, lo que primeramente era experimentado como sólido y cohesivo se revela como lo opuesto, de modo que el objeto parece disolverse y “*babiendo visto la disolución de ese objeto, uno contempla la disolución de la conciencia que tuvo eso como su objeto*” (Buddhaghosa 1976, II: 751). Como expresó Buddhaghosa en su trabajo del siglo quinto **Path of Purification** (*Visuddhimagga*), una versión clásica de la fenomenología Theravadin, *todas las formaciones [por ej., los constituyentes mentales y físicos de la persona] que continúan fragmentándose, [son] como frágiles cacharros que se hacen pedazos, como polvo fino que se dispersa... Así como un hombre parado a la orilla de una laguna o a la orilla de un río durante una fuerte lluvia vería grandes burbujas apareciendo sobre la superficie del agua y rompiéndose tan pronto como aparecieran, así también ve cómo las formaciones se rompen todo el tiempo* (Buddhaghosa 1976, II: 752).

Mente y cuerpo se revelan nada más que como un gran acto de desaparición. Cuanto más se desarrolla la concentración atenta, más clara es su naturaleza frágil y construida. Al mismo tiempo, uno está físicamente afincado en la experiencia presente. No importa cuán intenso sea el *insight* en el fluir, el propio foco constante atestigua visceralmente la significativa continuidad personal.

Fredric Jameson ha sugerido que los occidentales modernos, incapaces de comprender su contexto social en su totalidad, en cambio, se satisfacen centrándose en su lugar particular, como en un todo más amplio; la coherencia en términos de la situación social ha sido reemplazada por ese horizonte cognitivo. Asimismo, en la reflexión feminista posmoderna, la idea de que la mente está siempre y primariamente constituida por el contexto expulsa la posibilidad de cualquier sentido de completitud o totalidad; por eso, quizá la fascinación con la complementación. Por contraste, la concentración y la atención mental, que se desarrollan a partir de ella, se describen como dinámicas unificantes y prestan coherencia al sujeto, aun cuando revela el fluir infinito del yo y el mundo. Dicho de otro modo, la atención y las dimensiones de la concentración relacionadas con ella, muestran simultáneamente la constructividad del yo y su capacidad de acción completamente viable. Esto tampoco es sólo un tema teórico; quizás es el oxímoron existencial fundamental: toda mi vida estoy cambiando (envejeciendo, muriendo) y al mismo tiempo permaneciendo el mismo (reteniendo un sentido de identidad). La concentración, aun de disolución, es fundante. Es una experiencia del ser fuertemente centrada en el presente y en uno mismo. Tal sustento de cara a la disolución es el comienzo de la fuerza personal constructiva.

---

<sup>5</sup> Para una traducción y discusión de este sutra ver Thera (1984). Para mayor discusión de la concentración por los modernos Theravadnis, ver Thera (1984) y Rahuala (1980).



---

En su función como testigo, la concentración es caracterizada como un sujeto silencioso, que no dice nada por sí mismo. Este silencio no es una incapacidad para hablar, sino la capacidad de no hablar, y entonces, a veces, de liberarse de la dominación de los tópicos del lenguaje y del pensamiento.

Si podemos entender la mente con tal dimensión silenciosa, entonces la concentración tampoco es otra voz, ni otra corriente de información, en diálogo interno.<sup>6</sup> Se asemeja a la “atención flotante discontinua” de un psicoanalista (algo que nadie en la profesión quisiera llamar “instintivo” aunque este es un estado del sujeto que, como el de las mujeres de Phitiviers, sugiere un “giro hacia un estado más profundo de la conciencia”).<sup>7</sup> Nuevamente, lo importante acerca de una mente tal es cómo fluye, más que cómo conoce. Y su importancia resuena por todo el complejo mente-cuerpo.

Algunas feministas han escrito sobre la importancia de la claridad atenta. La crónica de viaje de Mary Daly requiere inmenso reconocimiento y auto-conocimiento (1985,xii,89). Doris Lessing, influida por las tradiciones meditativas del Sufismo, toma como punto de partida parte de la odisea de Martha Quest en **The Four Gated City**. Martha aprende cómo hacerse a sí misma “viva y luz y conocedora”, caminando en la lluvia de Londres, ella conoce las ventajas de tener “su cabeza fresca, despierta, alerta”. Conoce también el sentido de “un espacio tranquilo, vacío, tras el cual hay una presencia observante”. Aquí también la concentración es descrita en términos de características mentales diferentes del conocimiento. Pero desde una perspectiva budista hay poco en el camino de la clarificación epistemológica de lo que es o de cómo se la cultiva.

La concentración está centrada físicamente. Apaciguar los procesos de distracción tranquiliza la respiración y alivia el cuerpo. Ciertamente, reconocer la íntima relación entre la experiencia corporal, emocional o cognitiva es vital para muchas tradiciones de mediación. Los procesos físicos y mentales no son dos mitades de un todo, sino dos avenidas de acceso en el complejo totalmente integrado del que participan. Los giros subjetivos, desde este punto de vista, siempre involucran a la persona entera. La calma, por ejemplo, está asociada con una variedad de sensaciones físicas placenteras, desde sentir el propio cuerpo como preternaturalmente blando o liviano, hasta -mucho menos frecuentemente pero también más difundido- intenso placer sexual.

La concentración, dice Buddhaghosa, revela la mente y el cuerpo como funciones en comunicación constante, siempre configurando y respondiendo al otro/a “como un tambor y el sonido de un tambor” (1976,690). Los budistas tibetanos describen la mente como inseparable de las corrientes internas (rlung,

---

<sup>6</sup> Entonces la mente no ha de ser entendida sólo a través de la metáfora de la “conversación” y el juego diferenciador de las palabras como lo es a menudo hoy, por ejemplo, en la obra de Bakhtin (la “conciencia dialógica”) y la obra de Rorty sobre Freud. Con referencia a Rorty, ver Flax (1990, 217).

<sup>7</sup> Este es un tipo de examen mental que permite al analista escuchar atenta y claramente a la analizada, y le permite a la analizada darse cuenta de lo que llega a su propia conciencia. (Agradezco a Meredith Skura por estas observaciones en el transcurso de un seminario auspiciado por Rice Center for Cultural Studies, Fall 1990).

---

prana) sobre las que cabalga. Como las corrientes internas fluyen a través del cuerpo, facilitan tanto el movimiento físico como mental. Vigilar la respiración afecta el movimiento de esas corrientes, como lo hace el regular la respiración a través del canto bajo y rítmico, otra importante técnica para aliviar la mente. Estas tradiciones también enfatizan que la conciencia nunca está completamente desencarnada; está siempre asociada con la sutil fisicalidad de las corrientes internas.<sup>8</sup> Por eso algunas tradiciones esotéricas enseñan una variedad de posturas para mejorar sus prácticas de meditación: acomodar el cuerpo afecta directamente el modo en que las corrientes de energía corren dentro de él, y esas energías, al volver, afectan todos los modos de experiencia interna emocional, espiritual y conceptual.

La concentración es fundante porque afecta globalmente la propia experiencia del yo y del mundo. La atención permite aceptar el presente y aceptarse uno mismo en el presente. Esto no se lleva a cabo alterando, accediendo o reestructurando los **contenidos** de la mente, sino alterando el **tono** de la conciencia.

Por todas estas razones, no debe entenderse el sujeto **sólo** como un instrumento constituido por el lenguaje. La concentración fija revela tanto la profundidad como la amplitud de información, una profundidad no completamente navegable a través de las coordenadas lingüísticas articuladas en las reflexiones posmodernas. La diferencia entre experimentar el propio estado mental y experimentar sus "contenidos" es una de las más importantes diferencias subjetivas en el budismo; es una distinción que no tiene paralelo en la teoría contemporánea. Desde una perspectiva budista, los postmodernos tienen una noción extrañamente desencarnada de la mente, precisamente porque no hay espacio para explicar el **estado** del sujeto, aparte de las construcciones que son su contenido.

En la teoría feminista contemporánea, la ausencia de atención específica a los tipos de giros subjetivos que describen las tradiciones budistas resulta en parte de la ya mencionada separación occidental de la investigación en, por un lado cómo son las cosas y por otro, cómo se conocen; es decir, la distinción entre gnoseología y ontología.<sup>9</sup> La teoría feminista tanto perpetúa esta separación como la rechaza en algunos aspectos, observando que tal separación contribuye a la abstracción de la filosofía moderna, contra la que las feministas buscan un anclaje de la teoría en la experiencia.<sup>10</sup> Muchas tradiciones budistas indotibetanas entrelazan íntima y

---

<sup>8</sup> Esta energía interna, sin embargo, no se adecua a las categorías usuales por las que las feministas contemporáneas consideran la extensión hasta la cual el pensamiento o conciencia es afectado por la experiencia corporal. Por eso, mientras en algunas teorías contemporáneas la reconocida dificultad de localizar cualquier aspecto de la mente que no sea afectado por la experiencia, se asocia con el excepticismo relativo a la posibilidad de conciencias "pura", en las tradiciones budistas consideradas aquí no lo es. Ver Flax (1990,62). Considerar también el énfasis de Cixous, sobre el cuerpo, y el alineamiento de los usos femenino y masculino del lenguaje con la energía libidinal femenina y masculina, en Kristeva. Ver la discusión de Weedon (1987, 70).

<sup>9</sup> Para una excelente discusión, ver Jane Flax (1980, 21). Ver también Bateson (1982, 313-14).

<sup>10</sup> Jane Flax observa que, dados los contextos represivos que las mujeres occidentales probablemente tienen que enfrentar, el feminismo tiene un especial interés en teorías que construyen el yo a la par que reconocen la total complejidad de la subjetividad (Flax 1986,93).

---

explícitamente temas ontológicos y gnoseológicos. Es decir, la atención puesta en las descripciones ontológicas de personas o cosas está generalmente acompañada por la consideración detallada de lo que le sucede al sujeto que sabe esto. Los budistas tienen categorías de la mente que no están ligadas con el lenguaje en tanto que no consideran que todo error gnoseológico sea una función de lenguaje.<sup>11</sup> Así, en las tradiciones budistas con-sideradas aquí, el silencio de cara al lenguaje sugiere una dimensión subjetiva que no está principalmente gobernada por el lenguaje, una dimensión que ofrece una coherencia que no es necesariamente una coherencia **narrativa** o cognitiva.

Desde una perspectiva budista, la subjetividad, descrita en la bibliografía posmoderna como carente de coherencia narrativa y emergiendo a través de un juego de diferencias basadas en el lenguaje, inapropiadamente carece de espesor. Se concede poca atención a sus dimensiones más amplias, las que implican otras actividades que las conceptuales, ideacionales o emocionales. No considerar tales dimensiones me parece un factor crucial para hacer que el yo posmoderno parezca demasiado delgado o monodimensional<sup>12</sup>, para proporcionar bases apropiadas a las agendas feministas. Sin embargo, si la subjetividad no está limitada al funcionamiento conceptual y emocional, se abre una nueva dimensión de funcionamiento, una fuente nueva de poder personal y una arena diferente desde la cual conectarse con la difusividad del mundo. Por estas vías, la concentración facilita el sentido del ser captado “dentro” de uno mismo, como si estuviese aislado del mundo más amplio. Su espacio subjetivo no necesita ser localizado enteramente dentro del cuerpo, porque ir lo suficientemente profundo hacia “adentro” es también, a veces, tocar un punto que conecta con un vasto mundo ni-externo-ni-interno. Por todas estas razones creo que es importante para las mujeres reconocer e intimar con una experiencia de la personalidad que no es simplemente una constelación de códigos aprendidos, información clasificada, y expresiones personales únicas. Estas últimas no deben perderse, pero tampoco pueden ser las únicas bases para la mismidad.

Las teorías posmodernas, a diferencia de las teorías budistas, están muy articuladas respecto de la **posición** del sujeto entre las coordenadas de raza y clase y otras realidades históricas, socioeconómicas y políticas. El tipo de “constructividad” del que las formas budistas clásicas de concentración toman nota no es este tipo de constructividad. La concentración no es una cuestión de interpretar la propia posición. Así, los budistas evitarían reducir al sujeto a un “lugar de discursos

---

<sup>11</sup> Esto se debe a que las tradiciones budistas no son simples sistemas filosóficos que se proponen describir el mundo y su conocimiento de él, sino que son sistemas soteriológicos que afirman la capacidad de describir el mundo de modo tal que uno puede librarse de él (conversación con Steven Goodman, Marzo 1, 1994, Houston, Texas). El lenguaje no es la única razón por la que uno está atrapado en el mundo. Por ejemplo, la escuela Consecuencialista Gelukba (*Prasangika*) considera los errores que busca corregir no sólo como mentales o conceptuales sino también como permeando la percepción sensorial. Más aun, la percepción sensorial puede, al menos en la teoría budista, operar **sin** cobertura conceptual. Para una discusión de la pretensión del budismo de tratar con un nivel de error más primario que el lenguaje, ver Napper (1989, 92).

<sup>12</sup> Este término derivó de una conversación con Steven Goodman.

---

competentes”, como lo es a menudo en las descripciones postmodernas, tanto feministas como no-feministas.

No hay análisis budistas explícitos de clase, raza, o género, por ejemplo. Las perspectivas budistas que consideramos aquí podrían acordar que el posicionamiento social a través de la raza, la clase o el género, combinado con la propia interpretación de ellos, afecta significativamente a la conciencia, pero no entienden que la dimensión completa del funcionamiento de la subjetividad sea constituida por ellos. Sin embargo, en tanto que las tradiciones filosóficas budistas se interesan a menudo en el proceso por el cual los pensamientos e imágenes forman el yo, la cuestión de los “ideales” culturalmente producidos es una forma importante de construcción del yo, tanto para la reflexión budista como para la feminista. Entonces consideremos la relación entre ideales y subjetividad desde una perspectiva budista. ¿La atención y la concentración sugieren modos de evitar tratar al yo como un territorio a conquistar, gobernado o colonizado por ideales?

### Concentración e ideales

Una vez escuché una conversación entre dos budistas americanos practicantes. Una aparente recién llegada le preguntó a un estudiante más experimentado: “¿Cómo te ha cambiado la meditación?”. Ella parecía esperar una historia triunfal de victoria sobre los rasgos de carácter no queridos, por la incorporación de un estilo de personalidad más ideal. El interrogado, no respondiendo en absoluto a su aire de anticipación, dijo con amable sorpresa: *¿Cambiar? Yo no quiero cambiar. Sólo quiero estar allá.*

Los ideales son problemáticos tanto filosófica como experiencialmente. Asumir cualquier tipo de relación simple con un ideal es también asumir la unitariedad del sujeto desmentida tanto por posmodernos como por budistas; también sugiere, insostenible desde muchas perspectivas feministas, que los ideales apropiados ya están completamente concebidos.

Tener concentración, dicen a menudo los budistas, es aceptar lo que se es y contrapesar la desequilibrada orientación futura que ocurre cuando uno se focaliza principalmente sobre el ideal que quisiera volverse, a expensas de inadvertir o despreciar lo que uno es.<sup>13</sup> Las desventajas potenciales de una búsqueda del yo, o de cualquier búsqueda religiosa dominada por ideales, son las cuatro siguientes: (1) obstaculizar el conocimiento del yo, (2) degradar el yo, (3) proporcionar medios para la manipulación, y (4) continuar el tipo de estilo oposicional que las feministas explícitamente buscan superar.

La concentración es solamente un observador sereno, un modo de estar allí. Lo hace fomentando una capacidad de relacionarse con uno mismo sin tratar de oponer, juzgar, o cambiar lo observado. Porque permite el conocimiento de sí

---

<sup>13</sup> En la bibliografía sobre la permanencia calma, la "concentración" se distingue de la función de introspección (*samprajanya*, *shes bzhin*); esta última es el factor de la mente que advierte si faltas tales como la laxitud o la excitación están presentes. Ver Hopkins (1983,74-76). Una distinción Mahayana clásica entre concentración e introspección se hace en *Engaging in the Bodhisattva Deeds* de Shantideva, cap. 4. Ver Cox (1992, 67-108).

---

mismo sin la mutilante presencia de un ideal contra el cual uno es inevitablemente deficiente, la concentración se puede entender como alejada de la urgencia por dominar, supeditar, reinar o, también, manipular al yo. De este modo, la cualidad de aceptar el yo por la concentración proporciona un importante contrapeso a la narrativa de los ideales y al paradigma del poder, a menudo asociado con la implementación de los ideales.

### **Estar allí: presencia con diferencia**

Las descripciones budistas de la subjetividad en conexión con la concentración y la meditación sugieren la posibilidad de una subjetividad no completamente gobernada por las palabras y entonces no sometida al tipo de fractura asociada con las perspectivas feministas posmodernas o constructivistas. Las descripciones budistas de la subjetividad comentadas aquí también sugieren un yo que tiene el tipo de fuerza unificada, descrita también por los esencialistas; pero a diferencia de los yoes que ellos describen, se caracteriza por una coherencia que no se deteriora cuando se reconoce la naturaleza construida del yo. Esas descripciones, y las prácticas asociadas, le ofrecen a la subjetividad un sentido de la mente como recurso extensivo, hasta inagotable, de fuerza y de nuevas perspectivas. Tal subjetividad es de particular interés para las mujeres, porque ellas están hoy explícitamente interesadas en encontrar modos de expresión y reflexión que sean tan libres como sea posible respecto de las restricciones culturales internalizadas sobre el modo de ser de las mujeres.

Hemos dicho que el sujeto silencioso de la descripción epistemológica budista tiene un análogo ontológico que los budistas llaman indistintamente vaciedad o negación del yo, que significa la ausencia de independencia real de causas y condiciones. Todas las personas y cosas se caracterizan por esta ausencia incondicionada. A diferencia de la teoría posmoderna, la categoría de la no condicionalidad se considera aquí compatible con una teoría que enfatiza la condicionalidad de los fenómenos en general.

Conocer la vaciedad requiere una medida considerable de claridad, estabilidad e intensidad,<sup>14</sup> junto con cambios asociados en la respiración, la postura, y otros procesos fisiológicos. Esta ausencia está comprometida con la "sabiduría", por la que las tradiciones budistas son tan famosas. El *insight* en la vaciedad es una experiencia repleta de significado porque está vacía de contenido. No es cuestión de juntar partes de información conceptualmente organizada, sino de reorientar hacia una cognición que ligue visceralmente las dimensiones mental y física.

¿Qué tipo de presencia es posible en relación con esta ausencia que es la vaciedad? ¿Deberíamos juzgar de ingenios a los budistas por afirmar que la "verdad" de la vaciedad puede estar completamente presente a la conciencia? Sea como

---

<sup>14</sup> Hay características clásicamente asociadas con la permanencia calma, el nivel mínimo de concentración requerido para el *insight* en la vaciedad incondicionada. Ver Lodrö (1986, 166). La permanencia calma se adquiere a través del desarrollo, culminando los "nueve estados mentales" (*semss gnas dgu*). La facilidad en la concentración, "el poder la concentración", se considera completo en el cuarto de esos estados.

---

fuere, ¿qué tipo de “verdad” está en juego aquí? ¿Y qué tipo de conciencia?<sup>15</sup> Darse cuenta directa y plenamente de la vaciedad no significa que la vaciedad sea completamente **conocida** en el sentido de que el sujeto tenga poder u observe alguna “cosa” de modo que no tolere complementación.<sup>16</sup> Desarrollar una experiencia de vaciedad no implica más conocimiento “acerca” de ella sino más bien mayor concentración y focalización sobre ella. La concentración, como la atención que la hace posible, no está gobernada por el lenguaje. Este observador concentrado y no verbal no tiene el mismo tipo de relación con las marcas de la diferencia que tienen otros modos de reconocimiento basados en el lenguaje.

Los filósofos posmodernos arguyen contra lo que caracterizan como el presupuesto esencialista de que una cosa es sólo lo que es y nada más y puede ser conocida como tal (Derrida 1976, 7-8, 20, 158-9)<sup>17</sup>. Para Jacques Derrida, escribir es la situación arquetípica de las diferencias mudables que caracterizan todos los aspectos de nuestra vida; es una actividad de la imposibilidad de la presencia (Derrida 1982; 1981, esp. 17-32). Para él, sin embargo, como para las teóricas feministas influidas por él, la imposibilidad de la presencia descansa sobre premisas no relevantes para la afirmación budista que estamos considerando.<sup>18</sup> Para el Camino del Medio y otras tradiciones filosóficas del budismo, el criterio sobresaliente no es cuánto conoce uno un objeto o cuánta información ha captado, sino cuán atenta, intensa y clara es la mente misma que conoce. La vaciedad incondicionada no se puede comunicar enteramente por el lenguaje, pero tampoco las cosas comunes se pueden expresar completamente por el lenguaje o conocer por el pensamiento. Ciertamente, gran parte del budismo indo-tibetano entiende el lenguaje como un sistema de representación imperfecta e indirecta.<sup>19</sup> Tanto los budistas como las feministas posmodernas rechazan las teorías ingenuas de la representación o los modelos “maestros” de significado donde se considera que una palabra o pensamiento expresa o transmite “completamente” aquello a lo que se refiere.<sup>20</sup> De este modo,

---

<sup>15</sup> Por cierto, un sinónimo de una mente no conceptual es "vinculador completo" *sgrubjug*, (*viddhi-pravrti*) porque se considera que vincula todos los aspectos de su objeto. En este sentido está plenamente presente a los aspectos del objeto que se presentan a la conciencia. Ver Napper (1980) y Klein (1986 cap.3). Para una discusión detallada de la idea de que las sensaciones conscientes “adquieren el aspecto” de los objetos que conocen, ver Klein (1986, cap.3).

<sup>16</sup> Describo aquí primariamente la filosofía del Camino del Medio (Madhyamika) en la tradición de los estudiosos indios Nagarjuna y Candrakirti, interpretada por Tsong-khapa, fundador de la orden Gelukba, y de otros estudiosos en su tradición, que incorporaron muchos elementos de la epistemología de los escolásticos indios Dignaga y Dharmakirti.

<sup>17</sup> Para una interesante discusión de este aspecto de la presencia, ver Culler (1992, 105).

<sup>18</sup> Como observa Flax, para Derrida la escritura no está vinculada con el mito de una "forma de presencia originaria o modificada". Ver Derrida (1978, 211-12).

<sup>19</sup> Las palabras no producen la vaciedad real, no más que lo que la palabra "mesa" produce una mesa. Ver Klein (1986, 134-40).

<sup>20</sup> Ver por ejemplo, Culler (1982, 92) y Derrida (1976, 12). Ver también Derrida (1976, 7-8, 20, y 158-59). En realidad, presencia y ausencia derivan de la misma raíz latina es. (**American Heritage Dictionary** [1973]). Para una discusión accesible de este aspecto de la presencia ver Culler (1982, 105).

---

la epistemología budista concuerda con el énfasis posmoderno, feminista y no feminista, respecto de las limitaciones de la representación lingüística. Pero cuando la vaciedad es conocida **directamente**, pensamiento y lenguaje están ausentes. Al mismo tiempo la vaciedad, la ausencia de independencia, la existencia incondicionada, están plenamente presentes ante la propia experiencia. Nada acerca de la vaciedad difiere o se diferencia de la mente propia. No obstante, no hay nada particular en la vaciedad que pueda asumirse como presente en primer lugar. Es una mera ausencia.

Las descripciones budistas del reconocimiento sugieren que, independientemente de a cuántos pensamientos, sentimientos, o impresiones sensoriales se tenga acceso, éstos nunca pueden caracterizar o dominar por completo la mente. Siempre hay espacio para algo más. En otras palabras, como ya enfatice, las tradiciones budistas se inclinan por entender que una mente concentrada está totalmente “presente” ante su objeto, sin importar si ese objeto es o no completamente **conocido**. Esto se debe a que el punto crítico aquí es el equilibrio y la atención, más que la cantidad de información reunida. El hecho de que los objetos comunes de los sentidos nunca puedan ser completamente conocidos es algo sobre lo cual la mayoría de las teorías budistas y posmodernas están de acuerdo. Sin embargo, esta incapacidad de la mente conceptual para conocer completamente un objeto, y la imposibilidad de que un objeto sea “sólo lo que es”, no son para los budistas disruptivas de la coherencia subjetiva, aunque son a menudo descritas por las feministas posmodernas como disruptivas. Estas últimas no aceptan la presencia porque, a pesar de la extensión de los límites de una persona, siempre hay algo que se incluye y algo que se excluye. Siempre se pueden complementar las descripciones; nunca son completas.<sup>21</sup> Aquí es donde convergen el tema de la presencia y el problema de los ideales. Ambos se predicen del poder; ambos son filosóficamente problemáticos. Por otro lado, una feminista como Hélène Cixous, cuyos trabajos participan tanto de la orientación esencialista como de la posmoderna, celebra la imposibilidad de circunscribir a la mujer. Ella se complace en el “infinito cuerpo, sin fin”, sin “partes principales” de la mujer (Cixous 1986, 87). Sin embargo, lo que dice también es motivo de preocupación. ¿Cómo puede un sujeto infinito e informe formar una identidad? ¿Cómo puede uno evitar ser completamente colonizado por un conjunto limitado de ideales o roles?

## Concentración y poder

Sólo una tradición que reconoce el significado del silencio interno puede dar importancia a su análogo ontológico, la vaciedad incondicionada, como parte de un pasaje a la liberación. Más este tipo de sujeto ha de situarse dentro de las concepciones occidentales de la subjetividad. El sujeto silencioso unido con una “vaciedad” que es la ausencia de su propio *status* previamente mal construido, ocupa una posición distinta en cualquiera de las narrativas que, de acuerdo con

---

<sup>21</sup> Derrida discute esto bajo la rúbrica de dos tópicos bien conocidos: suplementación y *différance* (1982).



---

Lyotard, han dominado el occidente moderno: la narrativa iluminista, ejemplificada por Kant, y la narrativa del Espíritu, ejemplificada por Hegel. En ambas, el conocimiento **de** es clave. El conocimiento es el ideal, el legitimador y el redentor. ¿Quién negaría la significación del conocimiento? No las feministas, ciertamente, ni tampoco los budistas. Sin socavar de algún modo la significación de varios tipos de conocimiento, el sujeto no necesita ser definido **sólo** por lo que conoce. La dimensión subjetiva de la concentración silenciosa ofrece un espacio para el sujeto aparte de su conocimiento dominante y la dimensión de lo incondicionado es la arena en la que funciona.

Las mujeres, y también los hombres, necesitan una epistemología que dé lugar a múltiples incoherencias e incongruencias. El tipo de coherencia sugerida por la concentración atenta, de ningún modo contradice el compromiso con una multiplicidad de ideas, anécdotas, historias de raza, clase, género o estilo personal. Uno permanece físicamente centrado y focalizado en medio de esta observación. Cuando la mente es entendida como una expansión abierta, siempre hay lugar para algo más. Cuando esa misma mente tiene una dimensión que la mantiene abierta, un *status* no lingüístico aún -o especialmente-, de cara a la disolución y a la multiplicidad, su dinámica de coherencia no puede ser interrumpida por la particularidad o la incongruencia. Esta dimensión facilita en gran parte una ontología que expresa la esencia inesencial -por ejemplo, la vaciedad-, considerada un atributo de personas y cosas pero que no es gobernada en sí misma por sus cualidades particulares. En síntesis, tal espacialidad subjetiva se vuelve disponible a través de procesos subjetivos no arraigados en el lenguaje y por comprometer un objeto no gobernado sólo por la particularidad.

Esto apunta a una tajante distinción entre las sensibilidades budista y feminista contemporánea. Nuevamente, el punto crucial para las tradiciones budistas **no** es la extensión hasta la que uno domina los detalles de un objeto, sino el modo en que uno está concentrado al reconocerlo. Por contraste, la capacidad de actuación y de dominio son intereses centrales para aquellos que proponen al lenguaje y a la escritura como metáforas que rigen la experiencia, como se evidencia en la casihisteria (altamente intelectualizada) ante la posibilidad de su desmantelamiento o renuncia. Desde una perspectiva budista, la fascinación contemporánea en primer lugar por la *différance* sugiere una historia intelectual que no tomó nota suficiente de la naturaleza interdependiente y condicionada de personas o cosas.<sup>22</sup> Hasta aquí, los filósofos budistas estarían en consonancia con el tipo de corrección buscada por los posmodernos. ¿Pero, por qué ocuparse tanto de la *différance*, si no es por el deseo de completa posesión, frustrado por ella? El sesgo por “dominar” contra el cual se sitúa el posmodernismo, se reflota aquí.

En parte debido a esta fascinación con el poder, la ingobernabilidad del mundo textualizado se torna, en la reflexión posmoderna, más misteriosa e interesante. Esta es al menos mi lectura de la “pregunta” tras la “respuesta” de la *différance*, incluyendo la insistencia en que no **se** trata realmente de una respuesta. Tal

---

<sup>22</sup> Y por cierto Derrida, en parte, reacciona contra la idea hegeliana de un sujeto absoluto, o espíritu absoluto.



---

fascinación es una fuerte tendencia oculta de la deconstrucción posmoderna de las sensibilidades iluministas. Los gloriosos días de antaño cuando la individualidad, la capacidad de acción y la verdad se guardaban como íconos culturales, sólo presta dramatismo al desmoronamiento presente de aquellas. Estoy de acuerdo con Flax en que las mujeres son por definición excluidas de esta línea histórica (Flax, 1990, 215).<sup>23</sup> Como lo incondicionado y lo no-verbal, las mujeres también son “otro” para la red deconstructiva, porque lo incondicionado y lo no verbal, como las mujeres, son ingobernables a través de los canales ordinarios de poder, especialmente el lenguaje; todos ellos quedan fuera de la fascinación masculina por la capacidad de acción, la herencia y su transferencia.

¿Es un accidente que las mujeres, madres, mater, suelo maternal, y los fundamentos sean todos excluidos o severamente limitados por la teoría contemporánea? Como señaló Nancy Hartsock, *Por qué justo en el momento de la historia de occidente en que poblaciones previamente silenciadas habían comenzado a hablar por sí mismas...se vuelven sospechosos el concepto de sujeto y la posibilidad de descubrir/crear una “verdad” liberadora?*<sup>24</sup> Si bien algunas de las observaciones de Derrida y otros *insights* posmodernos han sido útiles para la teoría feminista, las mujeres y aquellos otros que elaboren nuevos pensamientos **deberían** hacer afirmaciones fuera de esta “línea histórica”, buceando más allá de sus límites hasta las dimensiones más profundas de la subjetividad.

La línea histórica del budismo que estamos siguiendo aquí es diferente. Requiere la posibilidad del silencio subjetivo y la ausencia objetiva. El silencio y su análogo, la vaciedad incondicionada, tanto como la compatibilidad entre lo condicionado y lo incondicionado, sugieren una constelación de conexiones que la teoría contemporánea actual no reconoce. Las sospechas de fundamentalismo conspiran contra esto.

Las dimensiones subjetivas que proponen los textos budistas sugieren una centralidad que es esencialista en su capacidad e identidad simple; sin embargo, evita las estrechísimas definiciones de “esencia femenina” que conducen a muchas feministas a desechar las aspiraciones esencialistas. Al mismo tiempo, creo que es crítico para las mujeres reconocer la necesidad de fundamentación y de algún grado de “presencia” personal. Pero, cuando no se trata de captar u ocupar, la presencia pierde fuerza. También se pierde la mordacidad de la posición de las mujeres como objeto.

Las descripciones feministas tienen todavía que desarrollar un vocabulario propio para otras funciones además de las de captar o conocer, con las que los sujetos se vinculan con los objetos. Quizá aquí radica una clave para un único gesto de las mujeres (*womanly*), que, como la concentración, procede de otra manera diferente que como la frustrante “dominación”. Lo llamo un gesto, porque, las palabras no son sólo lo que importa. Las personas se comunican a través del lenguaje,

---

<sup>23</sup> Esto, como observa Flax, no surge debido a la lógica del lenguaje, sino a través de un fracasado análisis generalizado (1990, 214-15). Ella describe elocuentemente cómo el sistema de Derrida refleja el exilio de las mujeres, y todo lo que ellas representan, del mundo del “hombre”, la “cultura”, y el “centro” (213).

<sup>24</sup> Nancy Hartsock (1987, 186-206); parafraseada y discutida por Di Stefano (1990).

---

pero también a través de la carne, la sangre, y de precipitadas corrientes de sentimiento y energía por las que están también constituidas. En este gesto de las mujeres, el lenguaje puede participar sin volverse la metáfora gobernante: ni domina, ni sucumbe, ni excluye a su audiencia masculina. De este modo, se evita una “narrativa” dominante.

Los posmodernos en general y las feministas posmodernas en particular, han abierto un espacio intelectual enorme en el que se puede reconsiderar la relación entre el yo y el conocimiento. Las feministas han integrado también cuestiones de género en este espacio. Pero una experiencia subjetiva que se mueve desde la textualidad hacia un estilo diferente de subjetividad no es accesible en el pensamiento posmoderno tal como se ha constituido corrientemente. Las apropiaciones feministas de estructuras posmodernas se han concebido a sí mismas como opuestas a perspectivas feministas esencialistas.<sup>25</sup> Para los budistas, la posibilidad de una subjetividad no anclada en el lenguaje ni en la oposicionalidad sugiere un modo en que la fuerza y la capacidad de acción asociada con las perspectivas esencialistas pueden estar integradas con un completo reconocimiento de la complejidad de la identidad de una mujer en el mundo contemporáneo.

Así, pienso que sería de gran utilidad reconocer una dimensión o categoría de la subjetividad que **no** esté ligada, construida o definida solamente por el lenguaje. La vida de las mujeres contemporáneas, llena de elementos incongruentes de la cultura, la raza, la religión o la cosmovisión, puede celebrarse, en la medida en que la posibilidad de nuestra coherencia total no descansa en la coherencia narrativa verbalizada. Esto requeriría un dominio del detalle y del matiz que es imposible de alcanzar. Pero esta imposibilidad no obstaculiza la coherencia subjetiva o personal, porque la atención aguda y focalizada revela inevitablemente que la multiplicidad constituye el único tipo de todo que uno puede ser.

*Traducción de Yamila Pedrana*

---

<sup>25</sup> Para críticas más articuladas de esta posición, ver Fuss (1989) y Schor (1989).

*N. de la T.*: agradezco la colaboración de Moira Carriquiriborde por sus valiosas sugerencias en la traducción de términos que tienen un significado muy preciso en el pensamiento budista.

*N. de la A.*: Sintetizado para *Hypatia* 9 (1994) 4 de mi próximo libro, **Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self** (Klein, 1994), que discute las concepciones budista y feminista del yo, la subjetividad, y la relación compasiva a la luz de sus contextos culturales respectivos, e introduce elementos rituales y filosóficos asociados con un Buda femenino conocido como *Great Bliss Queen (bde chen rgyal mo)* para expresar y a veces trazar diferencias críticas entre voces feministas seculares modernas y las budistas tradicionales. En el intento de destacar las principales conexiones y disonancias entre ideas budistas y occidentales de la subjetividad, es imposible encontrar un lenguaje que no esté ya inserto en el intento filosófico de occidente o en el budista. Sin embargo, una lo intenta. Estoy agradecida a los lectores de los capítulos de mi libro, de los cuales se extrae este artículo: Harvey Aronson, Lauren Bryant, Elizabeth Long, Helena Michie, Michael Fischer, Janet Gyatso, Katherine Milun, Meredith Skura, Sharon Traweek, y Philip Wood. Además estoy agradecida a los dos lectores anónimos de *HYPATIA* y sus editores. Por último agradezco a Steven D. Goodman por sus comentarios de gran ayuda sobre un penúltimo borrador de este artículo.

## Referencias bibliográficas:

ALCOFF, Linda. 1988. Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *SIGNS* 13 (3):405-36.

ANZALDUA, Gloria. 1987. **Borderlands/la frontera: The new mestiza**. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.

BATESON, Gregory. 1972. **Steps toward an ecology of mind**. New York: Ballantine Books.

BEAUVOIR, Simone de. 1974. **The second sex**. Trad. y de. H. M. Parshley. New York: Vintage Books.

BUDDAGHOSA. 1976. **Path of purification** (*Visuddhimagga*). Trad. Bhikkhu Nyanaroli. Berkeley y Londres: Shambhala.

BUTLER, Judith. 1990. **Gender trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge y Kegan Paul.

CIXOUS, Hélène y Catherine Clement. 1986. **The newly born woman**. Trad. por Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press.

COX, Colette. 1992. Mind and memory. En: **In the mirror of memory**. Ver Gyatso 1992.

CULLER, Jonathan. 1982. **On deconstruction**. Ithaca: Cornell University Press.

DALY, Mary. 1985. **Pure lust: Elemental feminist philosophy**. Boston: Beacon Press.

de LAURETIS, Teresa. 1984. **Alice doesn't**. Bloomington: Indiana University Press.

DI STEFANO, Christine. 1990. Dilemmas of difference: Feminism, modernity, and postmodernism. En **Feminism/Postmodernism**, de. Linda J. Nicholson. New York y Londres: Routledge.

DERRIDA, Jacques. 1976. **Of grammatology**. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

-**Writing and difference**. 1978. Chicago: University of Chicago Press.

-1981. **Positions**. Trad. y anotado por Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

-1982. **Différance**. En **Margins of philosophy**. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

DO-DRUP-CHEN (*rdo grug chen* III, a.k.a. Jig-may-den-ba-nyi-ma (Jig-med bstan-ba'i nyi-ma, 1865-1926). 1975. *Rig' dzin yum ka bde chen rgyal mo'i sgub gzhung*

*gi zin bris bde chen lam gzang gal ba'i gron me* (Notes on the basic text for emulating the mother knowledge, Bearer, The Great Bliss Queen: A lamp clarifying the good path of great bliss). En **Collected works of Do-drup-chen**. Vol. 5. Gantok, Sikkhim: Do-drup-chen- Rinboche (IV), Vol. 5.

EINSENSTEIN, Hester, y Alice JARDINE eds. 1980. **The future of difference**. Boston: G. K. Hall.

FLAX, Jane. 1986. Remembering the selves: Is the repressed gendered? *MICHIGAN QUARTERLY REVIEW* 26(1).

-1980. Mother-daughter relationships: Psychodynamics. En **The future of difference**. Cfr. Einsenstein y Jardine 1980. -1990. **Thinking fragments: Psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West**. Berkeley: University of California Press.

FUSS, Diana. 1989. **Essentially speaking**. Londres y New York: Routledge.

GYATSO, Janet, de. 1992. **In the Mirror of memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism**. Albania: State University of New York Press.

- HARTSOCK, Nancy. 1987. Rethinking modernism: Minority vs. majority theories. En *CULTURAL CRITIQUE* 7: 186-206.
- HOPKINS, Jeffrey. 1983. **Meditation on emptiness**. Londres: Wisdom Publications.
- IRIGARAY, Luce. 1985. **Speculum of the other woman**. Trad. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- KLEIN, Anne C. 1988a. Nondualism and the Great Bliss Queen. *JOURNAL OF FEMINIST STUDIES IN RELIGION* 1(1)
- 1985b. Primordial purity and everyday life: Exalted female symbols and the women of Tibet. En **Inmaculate and powerful: The female in sacred image and social reality**. Clarissa Atkinson, Constance Buchanan, y Margaret Miles. Boston: Beacon Press.
- 1986. **Knowledge and liberation: Buddhist epistemology in support of transformative religious experience**. Ithaca: Snow Lion Press.
- 1994. **Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, feminists, and the art of the self**. Boston: Beacon Press.
- KRISTEVA, Julia. 1981. Woman can never be defined. En *NEW FRENCH FEMINISMS*. Cfr. Marks y de Courtivron, 1981.
- LESSING, Doris. 1980. **The four gated city**. New York: Bantam Books.
- LODRÖ, Geshe Gedun. 1986. **Walking through walls: A presentation of Tibetan meditation**. Trad. y de. Jeffrey Hopkins; coeditado por Anne Klein y Leah Zahler. Ithaca: Snow Lion Press.
- MARKS, Elaine, e Isabelle de Courtivron, eds. 1981. **New French feminisms**. Amherst: University of Massachusetts Press.
- MARTIN, Emily. [1987] 1992. **The woman in the body: A cultural analysis of reproduction**. Boston: Beacon Press.
- MORAGA, Cherríe. 1987. **This bridge called my back: Writings by radical women of color**. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- NAPPER, Elizabeth. 1980. **Mind in Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Press.
- 1989. *Dependent arising and emptiness*. Londres: Wisdom Publications.
- NGAWANG Denzin Dorje (Ngag-dbang-bstan-'dzin-rdo-rje, siglo XVIII). 1972. *kLong chen snying gi tbig leí mkba' grobde chen rgyal mo'i grub gzhung gi 'grel pa rgyud don snang ba a.k.a. Ra Tig* (**Comentario sobre la práctica para emular a la Mujer Cielo, the Great Bliss Queen**, tomado de la tradición "Verdadera esencia de la gran expansión" de long-chen-rab-jam). Nueva Delhi: Sonam Topgay Kazi.
- RAHULA, Walpola. 1980. **What the Buddha taught**. New York: Grove Press.
- RORTY, Richard. 1986. Freud and moral reflection. En **Pragmatism's Freud: The moral disposition of psychoanalysis**, ed. Joseph H. Smith y William Kerrigan. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- SCHOR, Naomi. 1989. This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray. En *DIFFERENCES* 1 (2): 38-58.
- SMITH, Paul. 1988. **Discerning the subject**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- THERA, Nyanaponika. 1984. **Heart of Buddhist meditation**. New York: Samuel Weiser.
- WALKER, Alice. 1982. **The color purple**. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- WEEDON, Chris. 1987. **Feminist practice and poststructuralist theory**. Oxford: Basil Blackwell.