



La doxa de la diferencia

Autor:
Felski, Rita

Revista
Mora

1999, N°5, pp. 33-52



Artículo



La *doxa* de la diferencia*



Rita Felski*

Según Rodolphe Gasche, discípulo de Derrida, resulta tentador leer la historia de la Filosofía de la Diferencia como un ejemplo de la progresiva emancipación de la diferencia de la identidad (1994, 82). El tiempo en el que vivimos esta inequívocamente inclinado a tal tipo de lectura. Como puntualiza Gasche, la diferencia reina de manera suprema en los pensamientos críticos, mientras que la identidad apenas se anima a mostrar su rostro. Enaltecida en la tapa de los libros, invocada rutinariamente en debates intelectuales, la “diferencia” funciona en sí misma como un inalcanzable valor, aparentemente irrespetuosa de su referente o contexto. La diferencia se ha transformado en una *doxa*, una mágica palabra de connotación política y teórica con significados redentorios.

El feminismo tiene su propia y particular visión del triunfo de la diferencia sobre la identidad. Los orígenes del pensamiento feminista son generalmente atribuidos a figuras tales como Mary Wollstonecraft, que se basó en ideas ilustradas para protestar contra la subordinación de la mujer. Todavía tales ideales no habían sido incorporados por el feminismo, sino que simplemente eran máscaras de una lógica falocéntrica, basada en la tiranía de la identidad. Las feministas de la segunda ola buscaron, sin embargo, reivindicar lo femenino; la liberación femenina se basa más en la afirmación de su irreductible diferencia que en la búsqueda de un ilusorio logro de la igualdad.

Este ideal ginocéntrico, a su vez, ha perdido mucho de su poder, gracias al surgimiento del postestructuralismo, como así también a las fuertes críticas, los prejuicios y las exclusiones políticas. Como resultado, nosotras estamos ahora en una condición posmoderna, donde la diferencia femenina se ha fragmentado en múltiples diferencias y cualquier apelación a ideas generales o normas sólo puede considerarse políticamente cuestionable y teóricamente ingenua.

Esta historia ha sido contada en numerosas ocasiones y bajo diferentes registros. Para algunas es una narración del avance de cómo el feminismo infunde sus esencialismos y universalismos para lograr un estado de conciencia teórica más sofisticada. Para otras es la narración de la decadencia, de cómo el feminismo es arrastrado desde sus verdaderos logros por mortíferas disputas y por el espúreo prestigio del pensamiento de la *avant garde* francesa. Muchas investigadoras feministas están familiarizados con esta historia. Podemos encontrarlo en artículos de investigación, reproducirlo en nuestras clases, repetirlo en nuestros propios

* La autora es miembro del Departamento de Inglés de la Universidad de Virginia. Este artículo se publicó en inglés en *SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY*, 23, 1, 1997. Su elaboración fue subsidiada por una beca de verano de la Universidad de Virginia. Quiero agradecer a mis lectoras de *SIGNS* y a Farzaneh Milani por su ayuda en la revisión de la versión final.

escritos académicos. En realidad ello contiene indudablemente algo de verdad, por lo menos una descripción de la trayectoria reciente de las principales corrientes teóricas feministas en las Humanidades. Quiero, sin embargo, aislar por lo menos parcialmente este relato de la evolución feminista desde la identidad a la diferencia. Su estructura unidireccional oscurece la simultaneidad e interdependencia actual de las diferentes posiciones del feminismo. Como toda metanarrativa, además, confunde la lógica interna de una serie particular de debates teóricos, generalizándolos. En otras palabras, los intereses políticos y las necesidades de las mujeres del mundo, no necesariamente van de la mano con las distintas etapas de la teoría feminista académica.

Por supuesto, ninguna *doxa* obtiene siempre aceptación universal, y ha habido varios desafíos a la preeminencia de la diferencia dentro del feminismo contemporáneo. Ya en 1986, en un artículo que se podía sintetizar simplemente por su título, “The instability of the analytical categories of Feminist Theory”, Sandra Harding prevenía sobre el hecho de basar al feminismo en una única idea político-filosófica, argumentando que las ideas ilustradas, las políticas ginocéntricas y las críticas posmodernas a la identidad forman una trama en la compleja tela del feminismo contemporáneo. “Nosotras debemos aprender -escribe Harding- a observar las inestabilidades en sí mismas como valiosos recursos” (664). Chela Sandoval también critica las taxonomías feministas convencionales como una serie histórica de fases de desarrollo, defendiendo una subjetividad táctica que puede desplegar diferentes formas de políticas feministas de acuerdo al contexto (1991). Además, como desarrollo más adelante, algunas teorías postcoloniales han desafiado la tendencia actual de la diferencia dentro del feminismo Occidental de atenuar las jerarquías fundamentales y conflictos entre las mujeres.

Se ha brindado, sin embargo, relativamente poca atención al examen sistemático de las inconsistencias teóricas y de los evidentes problemas políticos que la apelación a la diferencia dentro del pensamiento feminista genera. En gran medida, no se debate la primacía conceptual de la diferencia.

En la medida en que las nociones particulares de la diferencia pueden ser pasibles de críticas, debido a que reproducen una concepción androcéntrica o imperialista del Otro, estas críticas asumen solo tácitamente, la existencia de una “realidad” más auténtica que existe más allá del engañoso señuelo del lenguaje del opresor. Uno de los propósitos de este artículo es cuestionar tales visiones de alteridad como la verdad última de la teoría y de la política feministas. Mi propósito no es polemizar contra la diferencia sino deontologizarla, ofreciendo una redescipción del carácter de la igualdad y de la diferencia que están encuadradas en términos más pragmáticos que metafísicos. Sin embargo, no estoy tan interesada en argumentar que esos términos constituyen una diferencia, existen elecciones igualmente válidas para el feminismo (Snitow, 1990) como en mostrar que existen en condiciones de interdependencia política y filosófica, de modo que en la intensa búsqueda de la diferencia, parece volver inexorablemente a la obsoleta cuestión de la igualdad.¹

¹ McGowan (1991) incluye algunas críticas generales a la idealización y a la diferencia; Gasche (1994); Taylor y otros (1994). Synowich (1993) incluye valiosas discusiones sobre el feminismo; Collin (1994); Young (1995).

Diferencia sexual: ¿la suprema diferencia?

Como señala Michéle Barret, el concepto de diferencia se utiliza de varias maneras, no siempre compatibles dentro de la teoría feminista. Más comúnmente, se lo emplea para denotar la diferencia ente las mujeres y los varones, ya sea que esta diferencia sea considerada filosófica, psicológica o social. Segundo, el concepto es utilizado para denotar la diferencia entre mujeres, modelada por jerarquías de clase, de raza, de preferencia sexual, de edad, entre otras. Esta segunda definición es a menudo utilizada para desafiar los reclamos de la primera: la experiencia de la diversidad de mujeres reales mitiga la generalidad de los reclamos sobre la naturaleza de la diferencia femenina. Tercera, la diferencia en su inflexión derrideana como *différance* ha sido utilizada por las teóricas feministas para subrayar la naturaleza inestable y relacional del significado lingüístico y del posicionamiento de lo femenino como el lugar clave de tal inestabilidad. Por último, el concepto de diferencia sexual es desplegado por las feministas lacanianas para resaltar la “gran división” de lo masculino y de lo femenino como una relación psicolingüística inevitable e inestable que estructura el orden simbólico.

Yo considero en este artículo dos corrientes de influencia dentro del pensamiento feminista: las teorías psicoanalíticas de diferencia sexual, desarrolladas dentro de la filosofía feminista, y el análisis de las diferencias culturales y materiales entre mujeres dentro de la teoría postcolonial. Estas dos aproximaciones ejemplifican algunas de las más sofisticadas corrientes actuales de la diferencia dentro de los escritos feministas. Ambas líneas surgen de un reconocimiento a las limitaciones de las nociones esencialistas de la experiencia femenina y buscan de distinta manera redimir la noción de diferencia a través de la radicalización y la extensión de sus reclamos. Por lo tanto, proveen el punto de partida ideal desde donde explorar las ramificaciones del concepto de alteridad, de heterogeneidad, y de diferencia dentro del pensamiento feminista.

La teoría de la diferencia sexual apareció en los Estados Unidos finales de los '70 como resultado de la difusión de los escritos de las llamadas feministas francesas (Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva). Sin duda, al mismo tiempo que sus trabajos generaron nuevas perspectivas y puntos de vista en el pensamiento feminista, fueron también muy criticadas por sus tendencias esencialistas, idealistas y eurocéntricas (Jones, 1981; Spivak, 1987). En la actualidad, somos testigos del nacimiento en Europa, Australia, y los Estados Unidos de lo que se podría llamar una “segunda generación” de teóricas de la diferencia sexual, representada por figuras tales como Rosi Braidotti, Drucilla Cornell y Elizabeth Grosz. En su gran mayoría, estas escritoras son más concientes que sus predecesoras de las trampas implicadas en la teorización de la categoría mujer. Como resultado, buscan legitimar la diferencia sexual como una categoría fundacional del pensamiento feminista, mientras que, simultáneamente, la vacían de toda normativa o contenido esencialista. Consideraré la viabilidad de tal logro en las recientes formulaciones de diferencia sexual, subrayando tanto sus aspectos políticos como filosóficos. Dado que la notoriedad actual y el prestigio de esta narrativa deriva de su evidente afiliación a la “Teoría superior” es importante examinar los argumentos en sus propios términos y considerar si su despliegue de ideas postestructuralistas es, en realidad, teóricamente persuasivo.

Rosi Braidotti, por ejemplo, define los interrogantes fundamentales de la filosofía feminista de la siguiente manera: “¿Podemos formular la diferencia sin

devaluarla? ¿Podemos pensar al Otro no como otro-ajeno sino como una entidad positiva?” (1991, 177). Braidotti, al igual que sus colegas, prefiere *diferencia sexual* a *género*, porque este último concepto tiene connotaciones mayormente sociológicas debido a que los roles masculino y femenino que se imponen externamente podrían eventualmente abandonarse en un futuro andrógino. El feminismo de la diferencia sexual, por el contrario, pone el énfasis en la centralidad estructural de la división sexual sobre la formación de la cultura humana, disintiendo del orden simbólico y la minimización de lo femenino proclamados por la soberanía del falo, excepto como un objeto fantasmal del deseo masculino. El objetivo del feminismo no es, pues, negar la diferencia (que confirmaría meramente la lógica del falocentrismo como una igualdad definida masculinamente) sino reestablecer lo femenino dentro de la diferencia sexual, y generar un imaginario femenino autónomo más allá de los estereotipos de mujer existentes. (Braidotti, 1994).

El reciente trabajo de Drucilla Cornell ofrece una detallada elucidación de la teoría de la diferencia sexual. Cornell, como Braidotti, reconoce su afiliación al trabajo de Lacan y de Derrida, a quienes considera aliados potenciales del feminismo en su diagnóstico y crítica al falocentrismo. Esta afiliación torna a Cornell sospechosa de cualquier referencia a una esencia femenina o universal. Dedicó un considerable esfuerzo a refutar los argumentos de las teóricas feministas del derecho, Robin West y Kathrine MacKinnon, cuya visión de un destino femenino universal rechaza explícitamente. Pero Cornell, como otras filósofas feministas, también es cautelosa frente a los desplazamientos entre las mujeres y lo femenino en los escritos de Derrida y otros teóricos varones, donde lo femenino se transforma en una posición en el lenguaje disponible a cualquier sexo. Si lo femenino fuera siempre una metáfora, las mujeres reales tendrían una conexión y una afiliación particularmente perentoria con ella.

¿Cómo podemos entonces evitar esencializar o desmaterializar a las mujeres? La solución propuesta por Cornell puede describirse mejor como una teoría formal de la diferencia sexual que afirma la importancia de lo femenino a la vez que se niega a darle cualquier contenido sustantivo. Con tal estrategia intenta evitar juzgarla, definirla y circunscribirla según la quintaesencia falocéntrica. Más bien, lo femenino es aquello que resiste toda definición y encarna la multiplicidad y la Otredad. No se compara con la falsa femineidad de los estereotipos de género, pero encarna un gesto utópico hacia una alternativa imaginaria más allá de las restricciones del pensamiento patriarcal. “El feminismo -escribe Cornell- exige nada menos que el desencadenamiento del imaginario femenino, un imaginario hecho posible, paradójicamente, por la falta de sustento de lo femenino en cualquiera de las identificaciones que conocemos e imaginamos como mujer” (1995, 147)

El valor de tal lugar, de acuerdo con Cornell, es que él permite una afirmación de lo femenino sin la necesidad de esencializar o naturalizar descripciones de mujer (1993, 57). El modelo psicolingüístico de la diferencia sexual, en su énfasis en la relación más que en la esencia, puede acomodar más que excluir las complejas variables de raza, clase y cultura. Entonces, gracias al rechazo a dar cualquier contenido determinado o normativo a lo femenino, la filósofa feminista desea evitar la carga de etnocentrismo, argumentando que tal marco puede incluirlas a todas, y no solamente a algunas mujeres. La diferencia femenina existe fuera de estructuras binarias del pensamiento patriarcal, incluyendo, paradójicamente, la importante distinción entre masculino y femenino. Esto no es parte de la totalidad del

pensamiento, sino el principio de oposición a él. Lo femenino *es* simplemente el signo de una heterogeneidad radical, la marca privilegiada de la diferencia.

Sin embargo, sigo preocupada por ciertas contradicciones dentro del aparente programa feminista no programático. Su visión de la femineidad autónoma parece incompatible con el paradigma postestructuralista en el que simultáneamente se basan las teóricas de la diferencia sexual. Dentro de tal paradigma no puede haber ruptura entre un existente simbólico masculino y un imaginario femenino, simplemente porque cualquier reconocimiento de diferencia presupone necesariamente un grupo de convenciones, suposiciones, y tradiciones existente contra las cuales esta singularidad puede reconocerse *como* lo Otro (Gasche, 1994,2). Por lo tanto, el deseo de Braidotti no es conceptualizar la diferencia como “otredad” sino como “Otro positivo”, pero choca con la premisa más básica del pensamiento estructuralista y postestructuralista, el reconocimiento de que el signo no tiene un significado positivo inherente, sino que existe solamente a través de su relación diferencial con otros signos. En otras palabras, resulta difícil ver como una visión casi utópica de la verdadera autodefinida femineidad puede reconciliarse con un modelo semiótico que define el significado como fundamentalmente relacional, inestable, e impuro (donde de existir tal alteridad, por supuesto, constituiría una identidad pura y la última metafísica de presencia).

Entonces, la concepción del feminismo de Cornell está contextualizada, en su mayor parte, en términos absolutistas; o las mujeres buscan articular una diferencia radical más allá de lo ya pensado o permanecemos prisioneras para siempre dentro de la caja de hierro del falocentrismo. Esta dicotomía se continúa inevitablemente con las premisas lacanianas en las cuales confía (a pesar de que los lacanianos ortodoxos podrían indudablemente considerar tal visión de la mujer como alteridad reconfirmando más que trascendiendo el falocentrismo). Asimismo, la concepción lacaniana de la historia y de la cultura como fundamentalmente falocéntricas, homogeneiza importantes diferencias dentro de esa historia, incluyendo las distintas posiciones y prácticas sociales de las mujeres.² ¿Fueron, realmente, todas las mujeres que se comprometieron con actividades culturales a lo largo de la historia (las artistas, las revolucionarias, las madres, las maestras) nada más que vehículos pasivos del falocentrismo? Si no fuera así, entonces, el feminismo necesita un marco más elástico para analizar la complejidad y la variedad de las relaciones femeninas en los diferentes ejes del poder. Además, si este fuera el caso, como Cornell con frecuencia deja implícito en sus presentaciones de la cultura como una creación exclusivamente masculina, ¿por qué las feministas contemporáneas deberían ser capaces de liberarnos a nosotras mismas de la ubicua opresión del pensamiento falocéntrico, cuando todas las mujeres que las antecedieron en la historia han fallado? ¿Qué ruptura epistemológica hace que nuestra posición sea más auténtica que la de ellas?

² Como Nancy Fraser señala, tal posición confusamente ubica la unidad y la coherencia entre lo que es realmente una diversa pluralidad de regímenes discursivos, posición del sujeto, prácticas significantes, esferas públicas, y significaciones -incluyendo las de femineidad conflictiva y divergente- que no son seguramente reducibles a “carencia” (1995,165).



Cornell defiende la diferencia femenina de una manera apasionada, aún así hay importantes razones por las que el utopismo ha perdido mucho de su brillo en los últimos años. La premisa fundamental del pensamiento utópico es un ideal moderno de autoinvención, de lo absolutamente nuevo que seguirá al momento de la ruptura de un pasado alienado e inauténtico. Así, esto tiende a desvalorizar las luchas políticas existentes por superficiales con una preferencia concomitante por los gestos de gran rechazo (Fraser 1995, 165). La oposición entre revolución (femenina) y reformismo (definido masculinamente) aparece, a menudo, en el trabajo de las teóricas de la diferencia sexual, incluso en el contexto de las luchas políticas, en términos tan rígidos y antitéticos que, en los últimos años, han perdido mucho de su fuerza persuasiva (MacGowan 1991, 154). Estos ideales modernos de autocreación ex-nihilo son otra instancia de un *topos* político rara vez reñido con los presupuestos postestructuralistas, sobre los cuales arrastran ostensiblemente la crítica deconstructiva de cualquier noción de origen auténtico. Cualquier política de oposición seguramente opera por medio de complejas identificaciones, autorreconocimientos parciales, y críticos rechazos, donde grupos sociales subordinados negocian sus relaciones ambivalentes en las representaciones que los definen. Las mujeres son y no son “mujeres”. La concepción de la feminidad como pura otredad no puede dirigirse a esta confusa mezcla de tradición e innovación, de recuperación y recreación, de préstamos del pasado y de imaginación del futuro, que conforman la práctica feminista.

Además, la anexión de la diferencia como un principio femenino auténtico, con frecuencia engendra el reclamo contrario: que lo femenino, a su vez, sea entendido como un símbolo ejemplar de la alteridad. Cornell, por ejemplo, alega que lo femenino “no es celebrado sólo porque es lo femenino, sino porque representa la heterogeneidad que socava la lógica de la identidad, significativamente establecida por el falocentrismo” (1991, 34). En lo que concierne a esto, las teorías de diferencia sexual, aún si buscan vaciar la femineidad de cualquier contenido sustantivo, con lo cual se le restan sesgos esencialistas, continúan asumiendo la prioridad de la división entre lo masculino y lo femenino. Lo femenino sirve como una marca privilegiada de la diferencia, representando todas las formas de la diversidad que son reprimidas en las sociedades contemporáneas. Braidotti, por ejemplo, se refiere a la diferencia entre hombres y mujeres como el prototipo de todas las diferencias (1991, 210) describiendo al feminismo como *el* discurso de la modernidad (10).³ Igualar de esta manera “la diferencia” y “lo femenino”, sin embargo, es evidentemente cuestionable. Incluye e incorpora múltiples formas de diversidad dentro del contexto de la diferencia sexual en el preciso momento en que ella reclama el reconocimiento de su existencia independiente. Como ha sido señalado a menudo (por ejemplo: Spelman, 1988), solamente ciertas mujeres tienen el placer de percibir la división ente varón y mujer como una división fundamental, simplemente porque su propia

³ Compárese el alegato de Irigaray de que “la diferencia sexual es una de las mayores cuestiones filosóficas, si no es en sí mismo la cuestión de nuestra época”. De acuerdo con Heidegger, “cada época tiene su propia cuestión, y solamente una, en la que piensa. La diferencia sexual es probablemente la cuestión de nuestra época, y podría ser nuestra salvación si la pudiéramos dilucidar” (1993, 5).

posición (privilegiada) de clase o de raza carece de marca y en consecuencia es invisible. Centrarse exclusivamente en la categoría de diferencia sexual, inevitablemente, encubre las jerarquías entre varón y mujer, sin tener en cuenta si ello conlleva a un discurso de la identidad política o una teoría postestructuralista. Algunas teóricas de la diferencia sexual no han sido concientes de tales críticas y han buscado incorporar discusiones de raza en su trabajo. Cornell, por ejemplo, lee la obra de Toni Morrison **Beloved** como una narración diferente del mito de Medea, aduciendo que la novela dramatiza las notables diferencias entre la maternidad afroamericana (1991, 195). La sostenida confianza en la teoría lacaniana da por sentadas numerosas cuestiones sobre la inclusión de la política multicausal de razas en un contexto psicoanalítico. Retener la ecuación de poder con el falo y de subversión con lo femenino, un modelo tal sostiene la conveniente ficción de que el poder es un fenómeno exclusivamente masculino y evita considerar la agencia (*agency*) y la complicidad de las mujeres *como mujeres* en el ejercicio de jerarquías de clase y de raza.

Además, mientras que las teóricas de la diferencia sexual insisten en las fisuras y en las contradicciones dentro del feminismo, frecuentemente mantienen una visión monocromática del privilegio y del poder del falo, con lo cual oscurecen las relaciones múltiples y conflictivas entre los varones de clases, razas, y sexualidades diferentes como significantes de la masculinidad. La masculinidad es representada en nuestra cultura de muchas formas contradictorias. Mientras que el significado trascendental (Dios y sus diversas significaciones religiosas, políticas, jurídicas) es de género masculino, esto no significa que todos los varones estén investidos de una autoridad trascendental. Mientras que las mujeres de color, por ejemplo, han desafiado el sexismo dentro de sus propias comunidades, ellas son menos proclives a ver a la masculinidad *per se* como el enemigo, o aceptar la autoevidente conexión entre los varones y el poder cultural. De manera similar algunas activistas lesbianas, especialmente desde la crisis del SIDA y el advenimiento de la teoría *queer*, perciben su afiliación con varones *gay* como igual o más importante que sus relaciones de parentesco con feministas heterosexuales. Las mujeres pueden tener razones perfectamente conscientes para elegir identificarse o aliarse con varones más que con otras mujeres respecto de una cuestión política específica. En lo que respecta a la ontología de la diferencia sexual presuponen la significación abarcativa de la distinción varón-mujer, que solo y subsecuentemente se satisface por los particulares de clase, raza, sexualidad, entre otros, no pueden responder por tal negativa a priorizar el género excepto en términos de alguna noción de falsa conciencia o sus equivalentes.

La diferencia como disenso: El feminismo postcolonial

La diferencia sexual y el feminismo llegan a un impás. O bien la diferencia femenina recibe una definición sustantiva, y por lo tanto es el sujeto de los cargos de esencialismo, o bien se la celebra como un principio a social de alteridad, y por lo tanto se la excluye de cualquier contenido político significativo, resultando en la creación de lo que Laura Donalson denominara “La mujer sin cualidades” (1992, 126). En este momento, desearía volver a la discusión de la perspectiva feminista en la Teoría Postcolonial para considerar imágenes alternativas de la diferencia.

El *Feminismo poscolonial* es una denominación debatida que sería equívocamente adjudicada a todos los escritores que examino.⁴ Entiendo *poscolonial* como una forma de designar la condición histórica de países recientemente liberados de la dominación colonial, y a la teoría poscolonial refiriéndose a la compleja dinámica de formación cultural y de intercambio en un contexto geopolítico dado. Aún dentro de estos parámetros, sin embargo, el término ha sido criticado por el hecho de homogeneizar diferencias fundamentales entre culturas nacionales (por ejemplo la India y Australia), por encubrir las diferencias raciales y las jerarquías dentro de estas culturas (Australia podría ser postcolonial para los colonos blancos, pero no para los nativos), y por implicar un claro corte en la transición histórica a la condición postcolonial que ignora las influencias de Occidente que se producen tanto en lo cultural y lo económico, como así también en lo político (Frankenberg y Mani, 1993; McClintock, 1994). Además el visible incremento de estudios postcoloniales como campo académico ha engendrado sospechas acerca de la facilidad con que las muestras de alteridad pueden ser mercantilizadas y neutralizadas por las instituciones de Occidente (Spivak, 1989; Chow, 1993). Es claro que *postcolonial* no funciona como un rótulo neutral para un campo ya existente, sino que demarca activamente un proceso particular de inclusión y de exclusión.

Como cualquier término polémico, entonces, puede servir solamente más como punto inicial que como un punto de llegada, porque las investigaciones y las necesidades deben combinarse con el análisis coyuntural de los contextos históricos y geopolíticos específicos (Frankenberg y Mani, 1993). Mi preocupación en este artículo, sin embargo, no es tanto el valor último de lo *postcolonial*, como una descripción de los contextos histórico-empíricos, que el hecho de elucidar las formas en que el debate dentro del feminismo poscolonial ayuda a cristalizar las ambigüedades políticas y conceptuales de la diferencia. Aunque estos discursos son necesariamente heterogéneos, sin embargo, están caracterizados por ciertos parecidos de familia y estrategias argumentativas recurrentes.

Una de estas estrategias incluye la intensificación y la subsiguiente fragmentación del concepto de diferencia. Criticando la visión homogénea que las feministas Occidentales tienen de las mujeres del Tercer Mundo, el feminismo postcolonial afirma las irreductibles particularidades y las complejas diversidades que caracterizan la vida de mujeres no-Occidentales. Por ejemplo, el influyente artículo de Chandra Mohanty "Under western Eyes" (1984) examina críticamente la intersección de teorías feministas sobre la opresión de la mujer con una concepción euro-americana del Tercer Mundo para mostrar la imagen compuesta de "La Mujer del Tercer Mundo". Esta mujer es considerada sexualmente reprimida, atada a las tradiciones, y sin educación, en explícito contraste con la educada, moderna y autónoma feminista del Primer Mundo. Las feministas Occidentales se apropian de la mujer del Tercer Mundo como última prueba de la universalidad del patriarcado y del sometimiento femenino. Se la describe tanto como parte de una sororidad

⁴ Quizá la exposición más detallada contra el valor de la teoría postcolonial para el feminismo ha sido hecha, recientemente, por Carole Boyce Davies (1994, cap. 4). A mi criterio, sin embargo Davies exagera su posición; hay una presencia del feminismo muchísimo más sustancial de lo que ella aduce en los estudios postcoloniales.

global putativa como por ser una alegoría de una alteridad cultural enigmática e indiferenciada. Contra tal perspectiva etnocéntrica, Mohanty reclama análisis específicos contextualizados y diferenciados de las formas en que las mujeres son producidas como un grupo sociopolítico en un lugar histórico y cultural particular. Tal análisis de la complicada intersección de género con etnia, clase, religión, y otras numerosas determinantes, inevitablemente socavan la narrativa feminista establecida acerca del poder masculino y de la falta de poder femenino. En este sentido, la teoría feminista postcolonial articula la diferencia apartándose de las concepciones del feminismo Occidental, al complicar y además fragmentar la noción de alteridad.

El énfasis de Mohanty sobre lo específico y lo local, como opuesto a lo homogéneo y lo sistematizado, parece mostrar cierto escepticismo en lo que se refiere a las afirmaciones de largo alcance en la teoría social. En otro contexto, sin embargo, Mohanty insiste sobre la necesidad de ampliar la perspectiva de la internacionalización de las economías y de las fuerzas laborales, enfatizando el valor del análisis internacional e intercultural como una forma de conceptualizar el proceso sistemático socioeconómico e ideológico en el que las mujeres del Tercer Mundo están sumergidas (1991, 2). Aquí, busca retener la categoría de “Mujer del Tercer Mundo” como una forma de demarcar las posibilidades de coalición política entre mujeres posicionadas de diversos modos, a través de la creación de “comunidades imaginadas”. Por lo tanto, modifica el énfasis sobre la particularidad por el reconocimiento del valor del análisis sistemático de las disparidades globales. En una forma similar, Gayatri Spivak previene de las limitaciones del microanálisis que subyace a “la meta-narrativa del imperialismo”. (1988, 291), y Rey Chow cuestiona el actual fetichismo para diferencias culturales, locales y étnicas como hecho preordenador, dado que la diferencia no puede ser separada, pero se relaciona fundamentalmente con estructuras de comunicación y dominación más amplias dentro de las que ocurre (1993, 74; ver también: Trinh 1989).

Esta sospecha respecto de la política feminista Occidental de la diferencia se expresa con una fuerza y una claridad especiales en el reciente artículo de Ien Ang. “Como mujer de ascendencia china -escribe Ang- de pronto me encontré a mi misma en una posición tal en la que podía convertir mi *diferencia* en capital político e intelectual, donde las feministas “blancas” me invitaban a levantar mi “voz” *qua* mujer no-blanca y hacerme oír” (1995, 57). La política de asimilación –señala Ang- ha dado lugar al multiculturalismo. Aún esta en apariencia de benevolente atención a la multiplicidad de voces refuerza las jerarquías fundamentales entre las mujeres, en la medida en que el discurso feminista reproduce la lógica del imperialismo Occidental en su impensada apropiación de la diferencia del otro. “Se ‘aborda’ la diferencia absorbiéndola en una comunidad feminista ya existente sin desafiar la legitimidad natural y el estatus de dicha comunidad *como* comunidad” (60).

De modo que Ang complica la visión idealizada de las diferencias múltiples para llamar la atención sobre la brecha real y a menudo profunda que separa a las mujeres. En sus palabras, se trata de “la tensión entre la diferencia como diversidad benigna y la diferencia como conflicto, fractura, desacuerdo” (68). Mientras que la apelación a una identidad femenina común es cada día más insostenible dentro del feminismo, el retorno a una política de la diversidad es una alternativa inadecuada, si se ignoran las desigualdades sistemáticas de las mujeres en el acceso al poder, al conocimiento y a los recursos materiales. Para Ang, tales desigualdades están fundamentalmente

conectadas a la insuperable estructura de la hegemonía Occidental blanca, a la que define como “la consecuencia sistémica del desarrollo histórico global de los últimos 500 años, de la expansión del capitalismo europeo moderno a través del mundo, que resultó en la sumisión de todos los “otros” pueblos a su forma de operar, su lógica económica, política e ideológica” (65).

Dentro del feminismo postcolonial, estos y otros argumentos similares socavan cualquier visión de la alteridad como subversiva o positiva, al reafirmar las intrincadas conexiones entre diferencia y jerarquía. Contra el intento de Braidotti de rescatar la diferencia como “positivamente otra”, insisten en la continua relevancia de la diferencia como “otro-ajeno”, en la necesidad de análisis comparativos entre grupos sociales como una forma de elucidar desigualdades de poder, materiales y recursos. En un nivel epistemológico, además, tal análisis implica la posibilidad de una crítica sistemática y normativa que trascienda el mero perspectivismo de múltiples puntos de vista. El diagnóstico de desigualdad supone una norma de la igualdad a la que se considera deficiente. En este sentido, la igualdad no funciona simplemente como un concepto “falocéntrico” o “imperialista”, sino más bien como un término indispensable para poner al descubierto y criticar las patologías del patriarcado y del imperialismo.

Con referencia a esto, el campo del feminismo postcolonial está marcado por la tensión actual entre el particular y el universal, entre la “descripción gruesa” de las prácticas culturales específicas y el análisis macrosistémico de las estructuras transnacionales de la desigualdad. Mientras que “global” y “local” pueden, en realidad, constituir marcas permeables e inestables para modalidades culturales que se influyen unas a otras (Grewal y Kaplan, 1994, 11) hay, sin embargo, significativas diferencias de énfasis en el trabajo de las escritoras individuales. En general, sin embargo, el trabajo feminista poscolonial se caracteriza por la negativa a aislar el género de muchos otros determinantes, incluyendo los de raza, clase, y por un típico (aunque de ninguna manera universal) énfasis en las estructuras de poder materiales e institucionales, más que puramente lingüísticas (Mohanty, 1991).

Al mismo tiempo, este compromiso con el análisis de la desigualdad material a menudo se combina con una crítica deconstructiva de la identidad. En contra de las concepciones nativas de la diferencia y de la autonomía racial y cultural, las teóricas postcoloniales se inclinan a aducir que tales distinciones no son posibles en una era de constantes migraciones, de globalización de los *media*, y de flujo transnacional de la información. Surge en los colonizados una inevitable contraidentidad que es moldeada por la experiencia de la colonización. La cultura de los colonizadores irrevocablemente se altera por el contacto con los nativos. Como resultado, la concepción de grupos distintos, singulares, internamente homogéneos cede ante el modelo del *métissage*, del prestar y del pedir prestado a través de los poros de las fronteras culturales.

Conceptos tales como hibridez, creolización y *métissage*, en la medida en que no sean refutados por los de estudios postcoloniales, me parece que ofrecen la alternativa más viable a la actual *doxa* de la diferencia. No tengo particular interés en la palabra *híbrido* como tal. Como señala Robert Young (1995), el término puede, por cierto, estar comprometido por sus conexiones con discursos de la genética racista del siglo diecinueve y los supuestos de una heterosexualidad compulsiva. Aún así, como Robert Young también reconoce, el poder y valor del término reside en el encapsulamiento de la lógica de ambos/y (*both/and*). “La

hibridez, de este modo, hace la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia, pero de una manera en que lo mismo no es más lo mismo, y lo diferente no es más simplemente lo diferente”, por lo tanto se producen “la diferencia y la igualdad en una simultaneidad aparentemente imposible” (26).

Tal reformulación me sorprende como un cambio crucial de paradigma. Las metáforas de hibridación, y otras semejantes, no solamente reconocen las diferencias dentro del sujeto, fracturando y complicando las nociones holísticas de la identidad, sino que también resaltan las conexiones entre los sujetos al reconocer sus filiaciones, sus interfecundaciones, sus ecos y sus repeticiones, destituyendo por lo tanto a la diferencia una posición de absoluto privilegio. En vez de aprobar el desplazamiento hacia una atomización mayor de la identidad, tales metáforas nos permiten concebir múltiples ejes de afiliación y diferenciación interconectados. La afiliación -resaltaría yo- no excluye el disenso, sino que proporciona su precondition necesaria. Solamente en el contexto de premisas, creencias y vocabularios compartidos el disenso es posible.

Por esta razón, mientras yo coincido en gran medida con el pensamiento de Ang, no estoy completamente persuadida por su recurrencia a la idea de inconmensurabilidad para describir la relación entre mujeres de distintas razas. Esta afirmación surge de la lectura que Ang hace de Madonna como sintomática de la brecha racial que existe dentro del feminismo. Mientras que muchas feministas blancas -según Ang- han celebrado en Madonna un símbolo resistido del feminismo posmoderno, críticas negras están en desacuerdo con el subtexto racista que subyace a las imágenes en los medios en los que se idealiza la blancura. Ang comenta: “Lo que vemos ejemplificado aquí es la *inconmensurabilidad* de dos conocimientos feministas competentes, dramáticamente expuestos, ante un abismo inzanjable entre la verdad feminista blanca y la negra. No es posible ni un compromiso armónico ni una negociación consensual.” (1995, 64)

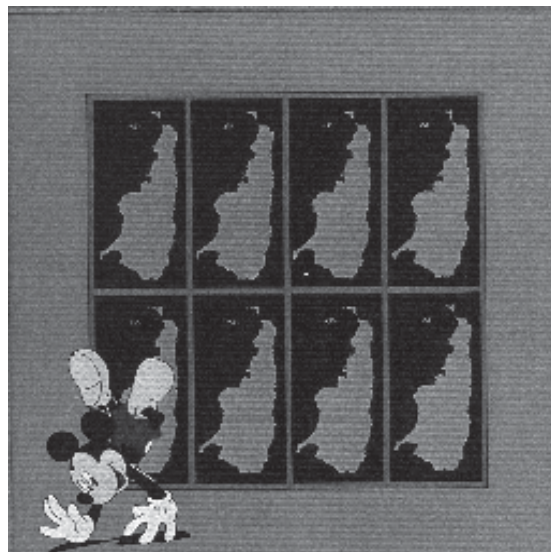
El propio ejemplo de Ang, sin embargo, no garantiza por cierto tan firme conclusión. De modo que ambas lecturas de Madonna, efectuadas por feministas blancas y por negras, están moldeadas por la superposición de contextos conceptuales y regímenes discursivos (dentro de los cuales términos como *identidad*, *mismidad*, y *opresión* se convierten en significativos y utilizables), donde ambas forman parte del “juego de lenguaje” distintivo e históricamente específico de los Estudios Culturales, que interpreta un fenómeno mediático como Madonna como emblemático de estructuras y procesos sociales más amplios. Al mismo tiempo, sus diferentes ubicaciones políticas dan como resultado interpretaciones conflictivas del potencial de resistencia de este ícono cultural particular.⁵ Aquí, la relación es con

⁵ No estoy convencida, además, de que la raza sea necesariamente una cuestión primaria o relevante en los desacuerdos sobre Madonna, cuyo peso pongo en las divisiones generacionales y disciplinarias. Mientras que los estudios culturales han permitido numerosas y diferentes lecturas de Madonna como una sublime parodista, feministas de otras disciplinas, y particularmente aquellas afiliadas con el movimiento de los 70s, a menudo son muy críticas con ella, a quien perciben como una buena compradora, más que destructora, de las concepciones patriarcales de belleza femenina.

seguridad de complicadas dificultades de superposiciones y desacuerdos, no un choque de universos discursivos inconmensurables.

Más aún, es precisamente esta dificultad la que hace posibles las críticas, la que permite los puntos de apoyo para señalar las contradicciones entre los reclamos feministas de representar a todas las mujeres, y la actual ceguera racial que permite que algunas feministas blancas, como así también negras, exploren las políticas raciales de Madonna (Bordo, 1993). La inconmensurabilidad, por contraste, no permite el desacuerdo, la crítica o la persuasión porque no hay términos comunes que permitan que un argumento prevalezca sobre otro. Además, es más importante darse cuenta de que el recurso de la inconmensurabilidad necesariamente *trabaja en ambos sentidos*. No solamente consigna el rechazo de las mujeres de color a que sus intereses políticos sean incluidos en categorías inapropiadas, sino que simultáneamente legitima (además de postular como inevitables) la inaccesibilidad de las mujeres blancas a tal preocupación, las que, por lo tanto, se ven liberadas de cualquier necesidad de comprometerse con ella. De esta manera, la inconmensurabilidad real entre las posiciones de las mujeres blancas y las de color socavaría, en realidad, el propio argumento de Ang, haciéndolo incomprensible para aquellas lectoras a las cuales va dirigido.

He leído el argumento de Ang como una intervención estratégica en un debate específico, una provocación con la intención de sacar a las feministas blancas de sus arrogantes presunciones sobre el colectivo femenino, más allá de las diferencias raciales y culturales. Al mismo tiempo que simpatizo con la necesidad de tal provocación, estoy de acuerdo en que “una unidad idealizada” no es capaz de proporcionar las bases para el feminismo, pero el giro hacia un modelo de la inconmensurabilidad me resulta tan contraproducente como teóricamente débil y políticamente derrotista. Es teóricamente débil porque no reconoce la superposición de los vocabularios, los marcos teóricos y los supuestos. Es políticamente derrotista porque rechaza *a priori* que un discurso actúe e influya sobre otro. Aún



así, uno se pregunta ¿es posible la política? Por supuesto Ang está en lo correcto al señalar las vastas divisiones materiales, culturales y políticas que las mujeres no pueden superar por simple mandato o buena intención. Sin embargo, su afirmación: “Nosotras podríamos mejor comenzar de cero y darnos cuenta de que hay momentos en los que no existe ningún fundamento en común, en los que cualquier evento comunicativo no sería más que hablar en el vacío” (1995, 60), parece ofrecer solamente la alternativa del silencio y del separatismo. Es difícil ver como una convicción *a priori* de la imposibilidad de la comunicación puede cuadrarse con la propia crítica de Ang, cuidadosamente enunciada, al feminismo Occidental (¿por qué preocuparse por tal crítica si su audiencia es incapaz de comprenderla?), o con el imperativo por las coaliciones políticas y las alianzas en curso entre diferentes (desiguales) grupos subordinados.

Al mismo tiempo, Ang insiste correctamente en que el intercambio cultural no se produce sólo en posiciones de igualdad, y que las instancias de préstamo y de citación están enmarcadas por niveles asimétricos de poder. En este contexto, el concepto de hibridez se ha visto sujeto a críticas por enfrentar los conflictos materiales entre colonizadores y colonizados, y negar la agencia (*agencia*) de los oprimidos (por ejemplo, Parry, 1987). De acuerdo con mi punto de vista, si bien esta crítica puede aplicarse al trabajo de escritoras específicas, no se sigue inevitablemente de su uso. Para reconocer la fuga cultural y las interconexiones entre culturas no es necesario negar su lugar asimétrico. Tampoco es necesario afirmar acriticamente la condición de fragmentación cultural y de desplazamiento geográfico, que a menudo se vive como algo doloroso más que como liberador, como ha sucedido en celebraciones contemporáneas de los sujetos nómades. La cuestión es ni idealizar ni esencializar el hibridismo como una nueva fuente de valor político, como una palabra clave para lo radicalmente auténtico o subversivo. Es simplemente reconocer la impureza cultural como un telón histórico ineludible de todas las batallas contemporáneas -incluyendo aquellas que pueden invocar lemas trivales y nativistas (*nativism*) políticamente necesarios- en una cultura global marcada por profundos procesos en curso de intercambios culturales tanto voluntarios como involuntarios.

En otras palabras, el tema de la hibridación interrumpe la frecuente asociación de luchas políticas con la supuesta necesidad de autenticidad cultural, libre de toda contaminación de la cultura del opresor. De este modo, la reciente teoría postcolonial a menudo ha hecho hincapié en la política de traducción, como ejemplo de actos enunciativos de especificidad cultural y temporal.⁶ Más que delimitar ciertos conceptos (por ejemplo, modernidad, igualdad, tecnología, lo humano) como intrínsecamente “Occidentales”, y por lo tanto ligados siempre al ritmo de una agenda imperialista, las recientes teorías postcoloniales han estado atentas a las diversas apropiaciones y rearticulaciones de tales términos a lo largo de varios sitios del globo. Las complejas superposiciones de tradiciones indígenas y de influencias externas son tales que los discursos que una vez habían estado vinculados a los colonizadores, cuando fueran adoptados por los colonizados, adquirieron significados muy diferentes que les permitieron desafiar su propia

⁶ Apaduray (1992); Gilroy (1993); Bhabha (1994); Grewal y Kaplan (1994); Loomba (1994).

condición. Tal preocupación pragmática con respecto a la utilidad del discurso más que a su pureza ontológica me parece la base más viable (y esperanzada) para la política.

Repensando la diferencia

En la sección final de mi artículo, elaboro el contradictorio e impuro estatus de la diferencia como una categoría filosófica, y su necesaria imbricación con las normas e ideales que intenta negar. Comenzaré por señalar que la oposición común entre igualdad y diferencia dentro del pensamiento feminista es, en realidad, una falsa antítesis (Scott, 1988). Lo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad, un principio al que presumiblemente no adheriría ninguna feminista. De manera similar, el antónimo de diferencia no es igualdad sino identidad. Así, un feminismo basado en la diferencia rechaza la lógica de la identidad que subsumiría a las mujeres dentro de normas definidas por el varón. Sin embargo, no se rechaza la igualdad, sino que se defiende una mejor comprensión extendida de la igualdad que simultáneamente respete la diferencia. Cornell, nos remite útilmente a la noción de equivalencia de Amartia Sen, como una forma de conceptualizar esta concepción de “iguales diferencias”: “‘Equivalencia’ significa igual valor, pero no igual valor *debido a la semejanza*” (Cornell 1993, 141).

Como tal formulación aduce, la afirmación de la diferencia supone la apelación tácita a un ideal de igualdad, si no da por resultado la mera aprobación de las jerarquías existentes. “Equivalencia” incluye tanto la atención a la particularidad irreductible de ciertas formas de experiencia como un argumento normativo para precisamente tratar la experiencia. De modo que los ideales ilustrados de la igualdad no pueden simplemente ser contrastados con un principio inconmensurable de “diferencia”. Preferentemente, la intensa crítica de tales ideales como carencia presupone, sí bien implícitamente, una noción de igualdad más expandida y adecuada, que esté genuinamente abierta a la diversidad. De manera similar, cualquier defensa de la diferencia y de la especificidad descansa necesariamente sobre una máxima universal que trasciende los particulares, por ejemplo, que “todas las diferencias deben ser tratadas con respeto”. Tan pronto como esto se hace evidente, sin embargo, la norma minimalista no es muy útil. ¿Qué diferencias se tratan aquí? (¿aquellas de género, de raza, de clase, de sexualidad, de edad, de inteligencia, de opinión, política o de estilo de vida? ¿Pueden estas diferencias ser consideradas de igual manera? ¿Se les puede dar a todas, simultáneamente, el mismo respeto?). Por ejemplo, ¿puede el del Ku Klux Klan desear expresar sus diferencias políticas respecto de la principal corriente de valores de la cultura de Estados Unidos y como un grupo racial determinado que tiene sus propias diferencias culturales? La apelación a la diferencia no trasciende sino que involucra al individuo más profundamente en la problemática, pero inevitable, condición del juicio normativo.

Dos cuestiones distintas salen aquí a la palestra: el reclamo por la *significación* de una forma particular de diferencia y el reclamo por su *valor*. Como puntualiza Charles Taylor, la defensa de la diferencia no excluye, mas bien presupone, un horizonte compartido de significado contra el cuál se articula esta defensa. En un momento dado cualquiera, hay una infinita gama de diferencias en el mundo. La mera identificación de ciertos rasgos -género, clase, edad, preferencia sexual, origen

étnico- como más importantes que otros -el tamaño del zapato o la habilidad para cantar afinadamente- necesariamente implican una apelación a normas intersubjetivas. “Definir yo mismo la forma de encontrar lo que es significativo de mi diferencia de los demás” (Taylor, 1991, 35-36). Por supuesto, uno no puede predecir por adelantado qué diferencias importarán. Los movimientos sociales de los últimos veinte años han versado precisamente sobre cómo expandir el criterio de qué constituye una “diferencia significativa”. En el futuro, sin duda, estos criterios cambiarán nuevamente. Sin embargo nunca serán simplemente privados o autónomos, sino que siempre se formarán en relación con estructuras sociales y discursivas más amplias.

La segunda cuestión se relaciona con el valor de formas particulares de diferencia. De este modo ciertos ejes de diferenciación podrían ser significativos sin que valiera la pena su conservación. Un ejemplo podría ser la “diferencia” generada por la experiencia de una pobreza extrema o del hambre. Alternativamente, alguien en principio solidario con la diversidad ideológica podría sin embargo impedir la celebración de la “diferencia” de los racistas o de los misóginos. Las afirmaciones contemporáneas de la diferencia a menudo presuponen, con curiosa ingenuidad, que todas las diferencias son necesariamente benévolas y, por lo tanto, merecen reconocimiento. Aún cuando éste no sea el caso, la diferencia no puede ser un valor en sí misma, no sólo porque algunas diferencias podrían simplemente carecer de consecuencias y de interés, como Taylor aduce, pero también porque podrían resultar realmente peligrosas para la supervivencia de otras formas de vida y prácticas culturales. Bregar por la apertura a la diversidad, no suprime sino que, por el contrario, exagera el problema de formular valores y normas que pueden mediar entre los reclamos de formas competentes de diferencia. Tales “eventuales razonamientos” (Butler, 1995) están ineludiblemente sujetos a la revisión en curso; su estatus es retórico más que ontológico.

De una manera similar, Steven Connor (1992) ha argumentado persuasivamente que las apelaciones a favor de la diferencia y de la inconmensurabilidad dentro de la teoría postestructuralista, están atadas, paradójicamente, a normas, valores e hipótesis universalizables. El hecho de recurrir a la alteridad absoluta es, entonces, conceptualmente incoherente, sólo porque la igualdad y la diferencia, la identidad y la no-identidad, y la universalidad y la particularidad se infiltran constantemente, y contienen a cada uno filosóficamente y políticamente. Buena parte del pensamiento postestructuralista permanece aún preso de la oposición, superficial o profunda, que ve en el discurso de la igualdad un velo ilusorio que oculta la “verdad escondida” de la diferencia. Incluso, la diferencia no es una afirmación sino una relación, no es una propiedad inherente sino una distinción engendrada dentro de un contexto semiótico. Dependiendo del criterio que se use, es claramente posible, en principio, que entre dos objetos cualquiera del mundo elegidos al azar, pueda haber similitudes y diferencias entre sí. En otras palabras, no hay realidad en sí misma que pueda proporcionar la prueba última de significado o de valor de cualesquiera diferencia o similitud. Tanto la construcción de lo común entre los sujetos como la afirmación de sus diferencias constituyen actos retóricos y políticos, gestos de afiliación y de desafiliación que enfatizan algunas propiedades y oscurecen otras. Solamente en tales términos contingentes puede afirmarse su valor.

Podría objetarse a este aspecto de mi argumento que continúa reproduciendo, más que superando, oposiciones filosóficas tradicionales, tales como diferencia-

identidad y particularidad-universalidad. Mientras que esta censura se despliega rutinariamente en las teorías contemporáneas como una forma de desarticlar a los oponentes, su lógica es a menudo sospechosa. Específicamente, con frecuencia se basa en un error de reconstrucción (que reconoce, por contraste, que el dualismo no puede ser superado, sino a lo mejor desplazado),⁷ de las lecturas de Hegel (Gasché diría des-lecturas), que ven la oposición dialéctica como una lógica tiránica que conlleva una inevitable sumisión de la diferencia a la identidad.

Aún los intentos feministas de superar el dualismo filosófico, más evidente en la teoría de la diferencia sexual, han carecido espectacularmente de éxito. Resultan o bien en una regresión al monismo reductivo (el aislamiento de la diferencia como una categoría fundamental) o bien en la reproducción del mismo dualismo en un nivel más abstracto (se niega la oposición femenino / masculino solamente para reedificarla como una división entre falocentrismo y diferencia femenina). Sugiero que para el feminismo el problema es menos el dualismo en sí que el modo en que las oposiciones particulares han sido reificadas como invariable y ontológicamente engendradas. Este problema puede ser abordado, no reiterando las mismas oposiciones en un nivel más abstracto, sino, mejor, cuestionando la manera de generar oposiciones conceptuales y simultáneamente desestabilizándolas para mostrar su necesaria interdependencia (recuérdese la referencia de Young de hacer de la diferencia igualdad y de la igualdad diferencia, generando en consecuencia “diferencia e identidad en una simultaneidad aparentemente imposible”).

En otras palabras, seguramente es posible conceptualizar distinciones duales en términos de oscilación en curso y conflicto productivo entre distintos términos que no se resuelven en una síntesis hegeliana. He tratado de discutir la distinción igualdad-diferencia de tal forma, como un modo de demostrar la necesaria interdependencia y la compleja superposición de ambos términos. Además, he cuestionado el supuesto de que el sujeto del feminismo puede ser atado a cualquiera de los extremos de esta dialéctica, sugiriendo que ciertos grupos particulares dentro del feminismo pueden aliarse eventualmente entre sí de diversas maneras, y además, simultáneamente, a cualquiera de los lados de la división igualdad-diferencia.

De este modo, entra en juego una estrategia doble: la lectura *deconstructiva* de la distinción igualdad-diferencia como filosóficamente inestable e internamente independiente necesita combinarse con un análisis *pragmático* de la eventual utilidad política de que grupos específicos de mujeres se asocien a cualesquiera de los extremos de esa dialéctica. Por ejemplo, algunas razones de la actual focalización feminista en la diferencia podría incluir a un movimiento de mujeres sin precedentes en estructuras tradicionalmente masculinas, con el consecuente choque de vocabularios, experiencias, y formas de vida; el impacto del postestructuralismo en el trabajo intelectual de las Humanidades; y la sostenida crítica a los sesgos exclusionistas del feminismo Occidental. Al mismo tiempo, el *status* de la diferencia como

⁷ Se podría expresar este reconocimiento, señalando que cualquier argumento que exige superar la oposición binaria establece inevitablemente una nueva oposición entre el pensamiento binario y el que no lo es.

categoría fundamental del feminismo continúa siendo radicalmente discutida. Muchas mujeres son reacias a descartar la igualdad (ya sea legal, educacional o económica) como *passé*, como mero reformismo masculinamente definido, dadas las continuas y notables disparidades existentes en la distribución global del poder y de los recursos. De acuerdo con Chow, recientes afirmaciones feministas sobre la autonomía de las mujeres y su poder subversivo derivan de condiciones ideológicas y materiales específicas, unidas a los logros y los privilegios del feminismo Occidental, y no pueden generalizarse descuidadamente (1993, 66). El *status* de la diferencia se articula diferenciadamente, del mismo modo en que los significados políticos vinculados a la lucha por la igualdad no siempre son iguales.

En este contexto, concluyo señalando que las categorías que a menudo algunas teóricas feministas invocan despectivamente (igualdad, razón, historia, modernidad) no son entidades ni estables ni uniformes, sino que se reproducen y cambian según los contextos específicos de su articulación. Es aquí donde gran parte de la filosofía feminista, con su precipitada visión de la *longue durée* de la historia de Occidente como la historia de un falocentrismo patológico, revela sus limitaciones. Por ejemplo, relecturas recientes de la Modernidad han apuntado a sus complejidades internas y a la singularidad de su tiempo, sosteniendo que ni las mujeres blancas y ni la gente de color han estado fuera de la Modernidad, pero que han sido modelados, y a su vez han modelado, su significado político, cultural y filosófico (Gilroy, 1993; Felsky, 1995). Más que suscribir una concepción metafísica de la mujer, inmóvil y eternamente otra, el feminismo puede conceptualizar, con más beneficio, la posición de la mujer en términos de diferencia en la igualdad y de igualdad en la diferencia, una forma de *interferencia* en la pureza de tales categorías que se actualizan de forma variada y contingente. Tal perspectiva permanece más abierta a las múltiples y variables preocupaciones del feminismo de lo que lo hace la apelación a la inconmensurabilidad y a la otredad, una otredad que necesariamente deja el reino de lo mismo inalterado.

Traducción de Elena Susana Infantino



Bibliografia

- ANG, I. "I'm a Feminist but... 'Other', Women and Postnational Feminism". En: Caine, B. y Pringle, R. **Transitions: New Australian Feminism**, New York, St. Martin's, 1995.
- APADURAY, A. "Disjuncture and difference in the Global culture Economy". En: Robins, B. **The Phantom Public Sphere**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- BARRET, M. "The concept of difference" *FEMINIST REVIEW* 26, 1987.
- BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**, New York, Routledge, 1995.
- BHABHA, H. **The Location of Culture**. New York: Routledge. 1994
- BORDO, S. **Unbearable Weigh: Feminism, Western Culture and the Body**. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
- BRAIDOTTI, R. **Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy**, Cambridge, Polity, 1991.
- **Nomadic Subjects**. New York, Columbia University Press, 1994.
- CHOW, R. **Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies**. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- COLLIN, F. "Plurality, Difference, Identity". En: *WOMAN: A CULTURAL REVIEW*, 5.1, 1994
- CORNELL, D. **Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law**. New York, Routledge, 1991.
- **Transformation**. New York, Routledge, 1993.
- DAVIES, C.B. **Black Women Writing and identity: Migration of the subject**. London, Routledge, 1994.
- DONALSON, L. **Decolonizing Feminisms: Race, Gendre and Empire Building**. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- FELSKY, R. **The Gender of Modernity**. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- FRANKENBERG, R. and LATA, M. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, postcoloniality and the Politics of Location". En: *CULTURAL STUDIES*, 7.2.
- GASCHÉ, R. **Inventions of Difference: On Jaques Derrida**, Cambridge, Harvard University Press, 1994.



GILROY, P. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

GREWAL, I. and KAPLAN, C. "Introduction: Transactional Feminist Practices and Questions of Postmodernity", En: **Scattered Hegemony: Posmoderniry and Transactional Feminist Practices**. Mineapolis, University of Minnesota Press, 1994.

HARDING, S. "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory". En: *SIGNS*, 11,4.

IRIGARAY, L. **An Ethics on Sexual difference**, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

JONES, A.R. "Towards an Understanding of *l'écriture féminine*". En: *FEMINIST STUDIES*, 7,2.

LOOMBA, A. "Overworlding the Third World". En: Williams, P. y Chrisman, L. **Colonial discourse and Postcolonial Theory**, New York, Columbia University Press, 1994

McGOWAN, J. **Posmodernisms and Its Critics**, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

MOHANTY, C.T. "Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse". En: BOUNDARY, 2,1.

----- *et alii* **Cartographies of Struggle: Third World Women and the politics of Feminism.** Bloomington., Indiana University Press, 1991.

PARRY, B. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". En: OXFORD LITERARY REVIEW, 9,1.

SANDOVAL, C. "Third World Feminism: The Theory and Method Oppositional Consciousness in the Postmodern World". En: GENDERS, 10, Spring, 1991.

SCOTT, J. "Deconstructing Equality versus Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism". En: FEMINIST STUDIES, 14.1, 1998.

SNITOW, A . "A Gender Diary" En: Hirsh,M. Fox Keller, E. **Conflicts in Feminism.** New York, Routledge, 1990.

SPELMAN, E. **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.** Boston, Bacon, 1988.

SPIVAK, G.C. "French Feminism in an International Frame", En: **Other Worlds,** New York, Methuen, 1987.

----- "Can the Subaltern Speak?". En: Nelson, C. y Grossberg, L. **Marxism and the Interpretation of Culture,** Urbana, University of Illinois Press, 1988.

----- "Who Claims Alterity ?" En: Kruger, B. Mariani,P. **Remarking History,** Seattle Bay, 1989.

SYPNOWICH, C. "Some Disquiet about 'Difference'". En: PRAXIS INTERNATIONAL, 13, 12.

TAYLOR, C. K.; APPIAH, A.; HABERMAS, J.; ROCKEFELLER, J.; WALZER, M. y WOLF, S. **Multiculturalism,** Princeton, Princeton University Press,1994.

TRINH, Min-ha. **Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism,** Bloomington, Indiana University Press, 1989.

YOUNG, I. M. "Together in difference: transforming the Logic of Group Political Conflict". En: Kymlicka, W. **The Right of Minority Cultures,** Oxford, Oxford University Press, 1995.

YOUNG, R. **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,** London, Roudledge,1995.