
El concepto de diferencia*

Michèle Barret

Este artículo investiga las diferentes formas en que el concepto de “diferencia” ha sido utilizado en los recientes debates y escritos feministas. Históricamente, el feminismo ha puesto de relieve la tensión que existe entre los objetivos que frecuentemente se resumen como de “la diferencia” o de “la igualdad”. ¿Debe el feminismo abordar/enfocar lo que define la condición femenina en nuestro tiempo con el objetivo de obtener más recompensas materiales y una mayor valoración cultural, o dirigirse hacia una más fundamental erradicación de las diferencias sobre las cuales está basada esa condición? Así, la “diferencia” aparece tradicionalmente en los debates feministas como el extremo de una tensión política, en la cual la igualdad —usualmente vista como andrógina— es el otro término.

Este viejo desacuerdo tiene su expresión más importante en el feminismo contemporáneo, cuyas políticas y teorías están divididas profundamente respecto de este punto. Muchos debates estratégicos o relacionados con políticas tales como la pensión alimenticia a las divorciadas, giran alrededor de esta tensión entre objetivos. Sin embargo, el debate completo se lleva a cabo en un marco dentro del cual las categorías de “varón” y “mujer” no son relativamente problemáticas: el acento está puesto en la diferencia *entre* ellas. Todo el asunto se ve de otra manera si intentamos “desconstruir” esas categorías, examinando críticamente las formas de la diferencia que existen *dentro* de ellas, y no entre ellas. Reconocer la idea de diferencia dentro de la categoría mujer es una política nueva, radicalmente cuestionadora de los argumentos feministas convencionales, porque se está intentando

*Este artículo apareció en la revista inglesa *Feminist Review*, no. 26, summer 1987. Agradecemos a Michèle Barret su permiso para publicarlo.

desconstruir la identidad histórica sobre la cual se ha basado la política feminista tradicionalmente.

Tenemos aquí dos concepciones muy diferentes sobre lo que significa el término "diferencia" en el contexto de la política feminista: en una se establece un modelo a partir de la idea de la diferencia entre varones y mujeres (ya sea en términos esencialistas o ahistóricos, o desde una perspectiva de construcción social) y en la otra, un modelo destructivo que destaca las diferencias tanto adentro de la propia categoría de mujer, como adentro de las existencias sociales específicas de las mujeres. Creo que estos dos modelos están en competencia, en lugar de ser complementarios. La dificultad para reconciliarlos puede servir como introducción a la consideración más específica de *diferencia* en la cual me quiero embarcar.

Desarrollo esta discusión respecto de tres usos particulares de la idea de diferencia: I) un sentido que registra efectivamente la diversidad de situaciones y experiencias entre las mujeres; II) la comprensión de que su significado tiene un carácter posicional y no absoluto, particularmente como ha sido desarrollado en términos derridianos, y III) los recuentos psicoanalíticos modernos sobre la diferencia sexual.

Estos tres usos me parecen muy distintos, además de que reconozco que es difícil relacionar la tercera categoría con las otras dos, y que implica serios desacuerdos y contradicciones. Además de discutir específicamente cada uso, intentaré también clarificar dónde entran en competencia entre sí los distintos despliegues del concepto.

Diferencia I: la diferencia como diversidad de experiencia

El sentido de la "diferencia" como reconocimiento de la variedad de experiencias sociales se ha vuelto políticamente importante en el feminismo moderno. La pretensión feminista de representar a todas las mujeres de la misma manera, de hablar con una sola voz, ha sido demolida rápidamente. Esto se manifestó fuertemente, al menos en el feminismo británico, en las divisiones originadas en las diferencias de clase entre las mujeres, y en los proyectos políticos *contenciosos* del feminismo y la izquierda. Obviamente, esta contradicción ha decaído recientemente y el abanico de temas derivados del imperialismo y el racismo han cobrado una significación política mucho mayor para el feminismo. Ahora existe

un más amplio reconocimiento del clasismo y del racismo como factores principales de diferencias entre las mujeres. Además, las demandas nacionales, regionales y étnicas, así como las relativas a la edad, la orientación sexual, la minusvalía y la religión son impulsadas como formas políticas importantes y notorias de la diversidad de la experiencia.

En este sentido, la diferencia es un término casi de "sentido común", sobre todo comparado con algunas de las teorías más elaboradas de la diferencia que analizaré después. Sin embargo, es muy influyente. Cuando aborda la tensión tradicional entre teoría y política tiende hacia lo que filosóficamente es considerado un fin "pragmático" del espectro: apoyarse en la experiencia como guía tanto de la teoría como de las políticas. Quiero introducir aquí brevemente un grupo de ideas y metodologías relacionadas que combinadas refuerzan el poder de esta definición pragmática de la diferencia.

Las voces dominantes del feminismo blanco anglófono contemporáneo —medidas en venta de libros— son Mary Daly, Adrienne Rich, Andrea Dworkin y Dale Spender. Como han argumentado Hester Eisenstein y, más recientemente, Lynne Segal, el hilo común de sus escritos es el esencialismo: "una versión feminista del eterno femenino" (Eisenstein, 1984; Segal, 1987). Esta acusación de esencialismo tiene como base que en estos escritos encontramos suposiciones sobre el lenguaje, la cultura y la personalidad femeninos que se apoyan en la idea de que existen esferas psíquicas, sociales y culturales separadas para hombres y para mujeres. El esencialismo asume o argumenta que hay una diferencia entre varones y mujeres y supone que generalmente tiene amplias repercusiones en la sociedad.

Una consecuencia de esta perspectiva es la tendencia hacia un separatismo intelectual. En la sociología británica, por ejemplo, se ha argumentado que una "sociología feminista" debe reflejar la experiencia social de las mujeres y, más específica y *contenciosamente*, que su metodología apropiada sería subjetivista (ver, por ejemplo, Stanley y Wise, 1983). La tendencia general hacia el separatismo intelectual no necesariamente va de la mano con una posición esencialista, y puede ser defendida en distintos terrenos. Por ejemplo, recientemente Elaine Showalter lo ha hecho desde una postura muy diferente. Showalter arguye en contra de las neutralidades políticas de la digerible área académica de los estudios de género, y reintenta una orientación intelectual comprometida con las mujeres (Showalter, 1986a). Esta posición también se puede contradecir,

ya que un enfoque sustantivo en las mujeres puede dejar intocados los paradigmas teóricos y metodológicos dominantes de las diferentes disciplinas académicas. Así, la marginación de los "estudios sobre las mujeres" puede ser una forma de exilio voluntario de las feministas, y el resultado puede ser un acuerdo para que ninguno de los dos lados se ocupe del desafío intelectual fundamental que ha propuesto la teoría feminista a los modelos teóricos existentes. Sin tocar, por el momento, los debates programáticos sobre cómo deberían operar las feministas dentro del mundo académico, es posible hacer la observación general de que el separatismo intelectual feminista tiende a acompañarse de una perspectiva ampliamente esencialista, aunque la "esencia" invocada sea cultural e histórica en vez de biológica.

La categoría de la experiencia es altamente valorizada en el discurso popular feminista. Llevado a su extremo, el privilegio de la experiencia implica una visión relativista del conocimiento. Dale Spender, por ejemplo, plantea que "en el centro de las ideas feministas está la cruel percepción de que no hay una verdad, una autoridad ni un método objetivo que lleve a la producción de conocimiento puro" (Spender, 1985). El aforismo de Adrienne Rich: "la objetividad es la subjetividad masculina", resume los argumentos y el relativismo intrínseco de esta valorización de la experiencia. Coexisten una crítica del conocimiento "varonil" basado sólo en esa experiencia, y una insistencia en que la experiencia de las mujeres produce un mejor conocimiento; no en términos absolutos o de acuerdo con un criterio que podría aplicarse a cualquier reclamo del conocimiento, sino mejor para las mujeres. En este abordaje relativista hay una clara atribución de calidad en relación al conocimiento, pero con base en la diferenciación de la experiencia.

En el pensamiento "pragmático" feminista, las cuestiones del esencialismo, el separatismo intelectual y el relativismo están relacionadas con el tema del pluralismo. Los varones tienen una realidad, las mujeres otra, y la cultura de las mujeres puede desarrollarse como una actividad separada. Adoptar esta perspectiva supone, claro está, abandonar el proyecto de transformar el mundo en un lugar menos dominado por los valores "varoniles" tradicionales: una solución pluralista al conflicto de los sexos —una filosofía del "dejar vivir"— es más modesta políticamente que comprometerse con los problemas de este amplio proyecto. El pluralismo ha emergido más recientemente como la menos amenazante solución de los dilemas planteados por el reconocimiento de la diferencia

entre las mujeres (opuesta a la diferencia entre varones y mujeres). De hecho, el pluralismo ha emergido como el mínimo común denominador del feminismo. La especificidad de la experiencia de cada mujer garantiza su autenticidad y su valor político. Sin embargo, si bien el pluralismo parece resolver problemas dentro del feminismo, no necesariamente lo fortalece en relación con el mundo en general. Como ha señalado Gayatri Chakravorty Spivak, el pluralismo es tradicionalmente “el método empleado por las autoridades *centrales* para neutralizar a la oposición simulando aceptarla. El gesto del pluralismo de parte de los *marginales* sólo puede significar una capitulación ante el centro” (citado en Showalter, 1986b).

La categoría de la experiencia es, en muchos sentidos, problemática. Algunas feministas asociadas con lo que se conoce como la “epistemología desde el punto de vista feminista” (una teoría del conocimiento basada en el posicionamiento social de las mujeres) están planteando de manera muy interesante estas dificultades (ver Harding, 1987). Sin embargo, para muchas autoras feministas la categoría *diferencia* es transparente, y jamás se cuestiona su autoridad política. Como señalan Susan Ardill y Sue O’Sullivan, esto puede conducir a una situación política donde “solamente *denominarte* parte de un grupo determinado es *pretender* un apoyo moral a tus palabras y acciones” (Ardill y O’Sullivan, 1986). En este discurso político moralista la experiencia se da por supuesta y las identidades que las personas construyen desde sus experiencias jamás son problematizadas.

Hay, entonces, un conjunto de significados, relacionados entre sí, alrededor de la idea de “diferencia”, usados de manera más bien pragmática. El modelo más claro es la construcción de la “diferencia” como la diferencia —sea biológica, psíquica, social o cultural— entre mujeres y varones; pero también ha operado en formas muy importantes políticamente que establecen la “diferencia” entre mujeres con base en la experiencia del racismo, la etnicidad, la orientación sexual y otros factores. Quiero señalar dos cuestiones sobre la posición que he tratado de caracterizar a grandes rasgos aquí. Las teorías de la ideología aseguran conseguir, en lugar de una traducción directa, una lectura del significado político de la “experiencia” y por lo tanto, hay una tensión considerable entre la política que se basa en la experiencia y la comprensión tradicional de la ideología. De hecho, la mayoría de las teorías de la ideología son predicadas desde el argumento de que la experiencia es una guía muy

limitada para conocer la "verdad" o las relaciones sociales "reales". En ese sentido, la práctica de los grupos de autoconciencia en los inicios del nuevo feminismo se basaba en el reconocimiento del hecho de que se debía colectivizar la experiencia de cada mujer para poder comprenderla; es decir, se necesitaba teorizarla. Esto dista mucho de la política de la experiencia de la que he hablado bajo el rubro de los usos pragmáticos de la idea de diferencia.

En segundo lugar, es una perspectiva que está firmemente encerrada dentro de un marco filosófico tradicional. Presupone, cuando otros usos del término diferencia tienden a cuestionarlo, un mundo social que existe más allá de nuestro conocimiento y nuestro discurso; presupone una cierta confianza optimista en el método empírico y en la realidad ontológica; presupone una noción del sujeto humano, visto como un agente social y político activo y efectivo, noción que ha sido ampliamente criticada en mucha de la teoría social reciente. En estos, como en otros términos teóricos fundamentales, hay una considerable distancia entre cualquier apropiación de la "diferencia" en términos pragmáticos y el segundo uso corriente que quiero considerar.

Diferencia II: la diferencia como significado posicional

Un segundo uso general del concepto "diferencia" puede ser localizado de forma histórica inmejorable en la idea fundamental de la lingüística Saussureana: el significado es construido a través de la oposición lingüística y no por una referencia absoluta. Esto resulta más familiar en los términos del desarrollo de la semiótica, una teoría de la significación fundada en la arbitrariedad del lazo significante/significado y que por lo tanto entiende el significado como construido por la posición y la relación (o sea, por la *diferencia*) y no en los términos del un modelo simple de un concepto y su referente. En el trabajo de Jacques Derrida la noción de diferencia está asociada con un amplio intento por dismantelar las demandas de lo que se llama pensamiento "fundacionalista": se refiere a la supuesta certeza con la que un discurso propone su visión del mundo. El reto de Derrida a la búsqueda de sentido "trascendental" se alía con su método destructivo de crítica literaria, que pretende exponer las huellas de lo que el texto debe negar para existir (Derrida, 1976,1978). Aunque existe un debate en la literatura sobre la adquisición/el uso del

trabajo de Derrida acerca de, específicamente, la diferencia sexual (Spivak, 1983; Rose, 1986), a mí me preocupa aquí más señalar la significación más general de una comprensión derridana de la diferencia para la teoría feminista.

Entonces es interesante mirar más libremente la relación entre los desarrollos de la teoría feminista y la amplia trayectoria de lo que es llamado pensamiento "postestructuralista". Este término incluye usualmente en su centro los trabajos de Michel Foucault y Jacques Lacan, además del de Derrida, y por supuesto, incluye a sus muchos intérpretes y seguidores. Aunque existen diferencias significativas entre estos pensadores, tienen también suficiente en común como para que resulte relevante identificarlos bajo el membrete del postestructuralismo.

Una cuestión no restringida a la teoría feminista, pero que tampoco puede ser evadida por ella, es la que se refiere al conocimiento (epistemología) y al estatus teórico del mundo social. Muchas de las variedades del pensamiento postestructuralista comparten una antipatía hacia cualquier teoría del conocimiento que se base en una distinción entre un mundo de objetos y otro de conceptos. La epistemología, y toda la pregunta sobre la constitución del "conocimiento" suelen ser rechazadas o bien puestas en cuestión en los discursos antifundamentalistas. Contra esta tendencia podemos advertir un aumento del interés por el realismo epistemológico como una alternativa teórica frente al rechazo de la epistemología.

En varios sentidos, la perspectiva postestructuralista emergió como una crítica a las certezas tradicionales del marxismo, particularmente en las áreas de la ideología y la subjetividad, donde la teoría marxista ha sido muy débil. La crítica postestructuralista de la noción de *totalidad* social, o de la pretensión de que podemos hablar de una formación social o de un conjunto de relaciones sociales conectadas se dirige más específicamente como un argumento contra el marxismo. Las descripciones de Terry Lovell de estas posiciones como "convencionalismos" filosóficos, donde el mundo es comprendido como "en efecto construido por y en la teoría", enfatizan la distancia que esta posición (postalthusseriana) ha recorrido desde su punto de partida materialista (Lovell, 1980).

El rechazo de la característica de "gran narrativa" del reciente pensamiento postmodernista es la secuela histórica del rechazo postestructuralista de la epistemología. Y, se podría añadir, igualmente difícil de lograr. Alex Callinicos ha argumentado que la "meta-narrativa" que

anima el trabajo de Derrida es un proyecto para destronar a la filosofía a favor de la crítica literaria textualista, y no el objetivo ostensible de reconocer una heterogenidad de discursos (Callinicos, 1985:85-101). De igual manera Paul Hirst y otros críticos que argumentan el rechazo a la epistemología son acusados, tanto por John Thompson y Jorge Larrain, de estar involucrados en un proyecto que quiere especificar la relación entre el conocimiento y su objeto; están metidos "hasta el cuello en lo que ellos llamarían una actividad epistemológica" (Larrain, 1983:191; Thompson, 1984:97).

La interrogante de si estas posiciones teóricas postestructuralistas son compatibles con el feminismo como un movimiento político histórico plantea cuestiones interesantes. Se puede asegurar que las políticas generadas desde estas perspectivas tienden hacia lo textual y lo local, y no lo digo para menospreciarlas. Se puede afirmar que la comprensión de la diferencia es necesariamente un proyecto que atraviesa la idea de un objetivo feminista común para las mujeres. Se puede ver que la "micropolítica" que brota del trabajo de Foucault, aunque en evidente armonía con las convicciones feministas sobre la interrelación entre la vida política y la personal, escasamente va a transformar a las principales instituciones sociales de un día para otro. No se necesita señalar que la perspectiva postmodernista es explícitamente hostil a cualquier proyecto político que vaya más allá de lo efímero. Todas estas cuestiones están ampliamente repetidas en los debates generales de la teoría social contemporánea.

Sin embargo, la categoría del pensamiento "postestructuralista" contiene tanto desacuerdos significativos como posiciones compartidas. Que existen importantes diferencias en esta amplia categoría es iluminado por un contraste que podemos advertir entre los seguidores de Derrida y los de Foucault respecto de sus conceptos organizadores de diferencia y poder. Aunque el uso de Foucault del término "poder" es frecuentemente vago, no deja de señalar sin embargo una consideración de opresión, coerción y violencia que es extremadamente difícil de comprender bajo el rubro de "diferencia". Por lo tanto, hablar del género, la clase y la raza como "terrenos de la diferencia"—una formulación común en la teoría contemporánea— es al mismo tiempo ocultar el hecho de que estos territorios de diferencia son también territorios de poder. No tenemos que recurrir a la vulgaridad de mencionar los linchamientos, los asesinatos de esposas o la *asbestosis* para señalar las cualidades descripti-

vas, neutrales y agnósticas inherentes a la idea de "diferencia". Cuando se considera el género, la clase o la raza, existen un vocabulario y un análisis de la dominación, la explotación, la servidumbre, la subordinación, y la marginación que ya ha hablado de las dimensiones de poder de esas diferencias. Otras dos cuestiones me parecen de relevancia para la relación entre la teoría feminista y este uso postestructural de la idea de diferencia: el papel de las mujeres como tema de esos debates y la cuestión de una teoría del sujeto. Anteriormente las feministas han argumentado que si las mujeres estaban tan marginadas en la organización teórica de, digamos, el marxismo, un nuevo cuerpo teórico ofrecería mayor espacio y flexibilidad. Un equivalente contemporáneo de esto en los debates británicos es la cuestión de lo que el postmodernismo ofrece a las mujeres. Angela McRobbie es relativamente optimista ante la salida que el anonimato urbano de la ciudad moderna/postmoderna ofrece a las mujeres, en comparación con las rígidas expectativas de las comunidades cerradas (McRobbie, 1984); sin embargo Janet Wolff ha señalado, en su artículo "The Invisible Flaneuse", que la cultura de la modernidad es sin embargo históricamente varonil (Wolff, 1985). Por lo menos, la pregunta permanece abierta.

Sin embargo, lo relativo al sujeto está mucho menos abierto. Uno de los mayores logros del abordaje de la "diferencia" (II) ha sido criticar y desconstruir el "sujeto unificado", cuya apariencia de universalidad escondía una constitución estructurada específicamente a partir de la subjetividad característica del varón burgués y blanco. Claro está que la crítica general al humanismo retrocede hasta Althusser y más atrás, y actualmente es hegemónica en la teoría moderna. Sin embargo, en esta literatura hay un emparejamiento que encuentro poco útil entre el humanismo en general y el humanismo liberal como ideología histórica específica. (El problema está claramente ilustrado en el índice sobre humanismo del libro *Literary Theory* (1983) de Terry Eagleton) que anuncia equivocadamente "humanismo, ver humanismo liberal"). Me voy a restringir a dos breves comentarios sobre este *emparejamiento*. Se hace poca justicia a una honorable tradición del "humanismo", como una (contextualmente) fuerza progresista y secularizadora, con el actual e históricamente miope uso de "humanismo" como un término directamente peyorativo. Además, no tenemos ninguna teorización alternativa satisfactoria de la acción política, y una de las mayores debilidades del pensamiento postestructuralista en general ha sido la incapacidad para

teorizar la resistencia y el reto políticos. Esto ha sido discutido principalmente en relación con las implicaciones políticas del trabajo de Foucault (ver Weeks, 1985), pero es un asunto más general. Dentro de la teoría feminista ha habido algo de debate en torno a las implicaciones de este trabajo, por ejemplo, en relación al proyecto intelectual de la revista *m/f* (Barrett y Coward, 1982). Sin embargo, en la práctica las personas retroceden, en términos de activismo político, hacia posiciones relativamente poco sofisticadas que se acercan a las pretensiones humanistas que rechazan a nivel teórico. Por esto ha sido posible no dar mucha importancia a las agudas contradicciones entre las dos versiones de la idea de "diferencia" que se ha discutido hasta aquí. No obstante, hay una dificultad real para combinar el significado postestructuralista de "diferencia" con cualquier perspectiva basada en la valoración de la "experiencia" y en una política de la identidad.

Diferencia III: la diferencia sexual

La original recuperación de Freud que hace Juliet Mitchell en *Psicoanálisis y feminismo* es todavía considerada popularmente como el texto de referencia del feminismo psicoanalítico. Con todo, vale la pena advertir que, con el paso de los años, muchas de las personas que se adhirieron a este abordaje se han ido distanciando cada vez más del modelo teórico en que Mitchell ubicó originalmente su texto. En 1974 Juliet Mitchell escribió:

La ley patriarcal habla a y por medio de cada persona en su inconsciente; la reproducción de la ideología de la sociedad humana está, por lo tanto, asegurada en la adquisición de la ley por cada individuo. El inconsciente que Freud analizó podría ser descrito como el terreno de la reproducción de la cultura o la ideología (Mitchell, 1974: 413).

La formulación althusseriana de Mitchell puede ser complementada leyendo las obras de Jacques Lacan y Julia Kristeva, que lograron una popularidad similar a mediados de los setenta (Lacan, 1968; Moi, 1986). Retrospectivamente podemos atribuir mucho del optimismo que en ese período se tenía sobre la posibilidad de encontrar alguna síntesis entre marxismo y psicoanálisis en el peso que tanto Lacan como Kristeva daban a la noción de un "orden simbólico", en el cual el sujeto individual estaba ubicado.

Este concepto de lo "simbólico", contrapuesto por Lacan al mundo "imaginario" pre-edípico, y por Kristeva a la perversamente llamada

esfera "semiótica", cuyo contenido psíquico también era pre-social, puede ser visto como el heredero del concepto de ideología. Ciertamente, el orden simbólico estaba definido de tal manera que se parecía más a la "cultura" que a la "ideología"; sin embargo, se establecía una distinción entre el contenido interior psíquico y el mundo social externo en el que el sujeto tenía que ocupar su lugar. En su trabajo de referencia, Laplanche y Pontalis aseguran que uno de los dos objetivos de Lacan en el uso de su concepto de lo simbólico era: "Mostrar cómo el sujeto humano es insertado en un orden pre-establecido que es de por sí de naturaleza simbólica en el sentido de Lacan" (Laplanche y Pontalis, 1973:440). En estas lecturas de Lacan a mediados de los años setenta la "ley del padre", el orden social patriarcal y el sistema simbólico son conceptos sociales, y los mecanismos a través de los cuales las subjetividades son construidas y posicionadas dentro de ellos no son diferentes de aquellas popularizadas en la visión althusseriana de ideología.

Actualmente, esta perspectiva "social" ha perdido terreno frente a una versión de la teoría psicoanalítica que pone el acento sobre las operaciones del inconsciente en competencia, de cierta manera, con una teoría social de la ideología. En un artículo que clarifica este desarrollo de manera especialmente aguda, Jacqueline Rose sostiene que el concepto de inconsciente estaba en peligro de perderse en estas tempranas apropiaciones de la teoría psicoanalítica. Ella escribe:

Aunque en efecto es correcto decir que el psicoanálisis fue introducido en el feminismo como una teoría que podía rectificar la incapacidad del marxismo para abordar las cuestiones de la sexualidad, y que esta acción complementaba la exigencia de ciertas áreas del marxismo de aumentar la atención a los determinantes ideológicos de nuestro ser social, también es cierto que la concentración excesiva en este aspecto de la teoría ha servido para cortar el concepto de inconsciente o, por lo menos, desplazarlo del centro del debate (Rose, 1983:8).

De hecho, mucho del trabajo reciente, al menos en Gran Bretaña, ha tendido simplemente a deshacerse de cualquier preocupación en relación con cuestiones sociales, culturales o ideológicas para enfrascarse en una discusión mucho más técnica, ubicada definitiva y exclusivamente no sólo dentro del discurso psicoanalítico sino de las pretensiones asociadas a la práctica clínica. En ese sentido, los debates en Gran Bretaña difieren pronunciadamente de la manera más pluralista en que la teoría psicoanalítica se ha desarrollado en el trabajo feminista en los Estados Unidos. Por ejemplo, Nancy Chodorow ha tenido mucha influencia con su intento de combinar la teoría de las relaciones objetales con una

relación sociológica de la familia y una consideración de la paternidad históricamente marcada por el género.

El tema del "sociologismo" en relación con la teoría psicoanalítica y la comprensión de la diferencia sexual es sintomáticamente importante. En la base de gran parte del debate contemporáneo hay una diferencia de interpretación que gira alrededor del peso relativo que el psicoanálisis concede a lo biológico, lo psíquico y lo social. Específicamente, ésta se ha centrado en diferentes interpretaciones de Lacan y en su lugar en la teoría psicoanalítica. Podría hablarse de un "movimiento" intelectual que sintetizaría la teoría lacaniana con una teoría de la representación y la significación, reflejado por ejemplo en la revista *Screen*. Dentro de este marco general el trabajo reciente de Jacqueline Rose destaca como un intento coherente y preciso de ofrecer una lectura de Lacan en términos de una teoría más general de la representación. Además Rose presenta una discusión extremadamente sensible y empática sobre lo deseable que sería evadir los males gemelos del reduccionismo psíquico y social (Rose, 1986).

Tal vez los temas en cuestión puedan ser mejor planteados ubicando en este contexto la cuestión de la fijeza de la diferencia sexual. El interés del trabajo de Rose reside en la fuerza con que ella ha insistido en que la teoría psicoanalítica problematiza en vez de explicar la diferencia sexual. "Si el psicoanálisis puede dar cuenta de cómo las mujeres experimentan el paso a la feminidad, también insiste, a través del concepto del inconsciente, en que la feminidad no se logra simplemente y jamás se alcanza por completo" (Rose, 1986:7). De nuevo, "el feminismo le demanda al psicoanálisis dar cuenta de cómo las ideologías se imponen sobre los sujetos y cómo se adquiere la identidad femenina, sólo para encontrar que los conceptos de fantasía y de inconsciente gobiernan cualquier noción de imposición pura o de adquisición completa fuera de límites". (1986: 15-16). Se refiere evocativamente a la diferencia sexual como "la estructura hacia la que todo tiende constantemente y contra la que igualmente en forma constante se rompe" (1986:15). No puede haber duda que es extremadamente atractivo este replanteamiento de la subjetividad y de la identidad sexual de una manera fluida y flexible. Ello alude a la crítica del "esencialismo", al pensar la identidad sexual que de hecho ha ganado más terreno desde la publicación de la obra de Foucault acerca de esas cuestiones. Ciertamente habla de un nuevo y bienvenido interés político para problematizar las rígidas categorías de la subjetivi-

dad genérica que los movimientos tanto feminista como gay han reforzado así como cuestionado.

Sin embargo, debe recordarse que esta nueva interpretación de Lacan es producto de mediados de los años ochentas. Hace una década el trabajo de Lacan era leído en términos de una comprensión mucho más *fija* de la diferencia sexual. Entonces las palabras claves eran “ el Falo”, “la castración” y la “entrada negativa (de la mujer) en la cultura”, y ciertamente la fuerza de esa lectura de Lacan llevó a algunos críticos a acusarlo de reproducir acriticamente la misma diferencia sexual sobre la que él debería estar teorizando (Lovell, 1980). Ultimadamente, ésta es una cuestión de interpretación, y una en la que yo no estoy calificada para pronunciarme. Sin embargo, podría decirse que hay otras lecturas de Lacan, igualmente plausibles, no necesariamente en términos de la absoluta verdad de “lo que Lacan realmente dijo”, sino como paradigmas sugerentes para una futura elaboración. Por ejemplo, Sally Alexander (1983) ha hecho un resumen de la teoría lacaniana de la diferencia sexual en el contexto de una discusión fascinante sobre la teoría y metodología que sostienen su investigación histórica, que ubica la teoría en un registro algo diferente. En particular, al abordar la cuestión de si o cómo se podría teorizar la historia en esos términos, Alexander pone la relevancia de la teoría lacaniana mucho más cerca de la comprensión de las mujeres y los varones como actores sociohistóricos complejos.

De manera más general, es importante situar el lugar de una teoría sobre la diferencia sexual que combine la teoría psicoanalítica con un énfasis en la representación y la teoría de la significación. El proyecto de desarrollar una síntesis entre esos dos cuerpos teóricos se apoya mucho en varios aspectos del uso de “diferencia” descrito en la sección II, particularmente en una teoría post-saussureana del lenguaje. Esto daría, entonces, al abordaje psicoanalítico/semiótico de la diferencia sexual varios similes con el proyecto postestructuralista ampliamente definido. Sin embargo, debe decirse que la teoría psicoanalítica en general no trata la diferencia sexual de manera tan flexible: en la mayoría de las versiones de dicha teoría (sin hablar de la práctica) aparece como una base mucho más firme, realmente fundamental, de la diferenciación. A pesar de todo lo que se pueda citar su famoso comentario sobre la feminidad y la masculinidad como construcciones y no absolutos, Freud nos deja poca duda del papel sobresaliente y subjetivamente constitutivo de la diferencia sexual. El recuento que Juliet Mitchell hace sobre “ la formación de una

dama" es suficientemente poderoso como para dificultar el desplazamiento de la realidad psíquica de la diferencia sexual.

Mirando el amplio rango de referencias psicoanalíticas, se podrían señalar autoras tan lejanas como Melanie Klein, Luce Irigaray o Nancy Chodorow como colocando la centralidad convencional de la diferencia sexual en una perspectiva psicoanalítica. Yo no estoy sugiriendo que éstas constituirían posiciones "esencialistas" respecto a la diferencia sexual, o que necesariamente ello estaría equivocado, sino simplemente hago notar la dificultad de negar o desconstruir esta herencia analítica.

Discusión

En este artículo se han discutido tres usos del concepto "diferencia" : como una diversidad de la experiencia, como un significado posicional y como la diferencia sexual. En cierta medida las distinciones son artificiales y seguramente hay traslape entre las categorías. Pero también quisiera enfatizar que no hay meramente "diferencias" entre estos varios modos en que el concepto ha sido desarrollado: hay desacuerdos y claras contradicciones. Lo que he llamado la Diferencia II pone énfasis en la diferencia dentro de la categoría de mujeres; la Diferencia III gira alrededor de lo sobresaliente de la diferencia entre varones y mujeres; la Diferencia I aborda tanto la diferencia *entre* como la diferencia *dentro*. La Diferencia II rechaza al sujeto humano sobre el que la Diferencia I predica su argumento de la experiencia. La Diferencia I también es predicada a partir de la existencia de una realidad epistemológicamente no problematizada, que es explícitamente rechazada por la Diferencia II. La Diferencia I se inclina hacia el esencialismo, la Diferencia II es deconstructiva en su manera de abordar la subjetividad de los géneros. La Diferencia III ha generado un debate que divide a sus teóricos en algunos de los rasgos característicos de I y II. Obviamente que la cuestión de si estas diferencias pueden ser reconciliadas es muy importante. Por el momento, el uso ubicuo de "diferencia" para esa variedad de significados es confusa. La diferencia sexual, la diferencia posicional y la diversidad de la experiencia se identifican mejor por separado.

Traducción: Marta Lamas

Referencias:

- ALEXANDER, Sally (1983) "Women, Class and Sexual Differences in the 1830s and 1840s: Some Reflections on the Writing of a Feminist History", *History Workshop Journal* No. 17.
- APPIGNANESI, Lisa (1985) editor *Ideas from France: The Legacy of French Theory*, London: Institute of Contemporary Arts.
- ARDILL, Susan and O'SULLIVAN, Sue (1986) "Upsetting an Applectart: Difference, Desire and Lesbian Sadomasochism", *Feminist Review* No. 23.
- BARRETT, Michèle and COWARD, Rosalind (1982) 'Letter' *m/f* No.7
- CALLINICOS, Alex (1985) 'Postmodernism, Post-Structuralism and Post-Marxism?' *Theory, Culture and Society* Vol. 2, No. 3.
- CHODOROW, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- DERRIDA, Jacques (1976) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques (1978) *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan Paul.
- EAGLETON, Terry (1983) *Literary Theory*, Oxford: Blackwell.
- EISENSTEIN, Hester (1984) *Contemporary Feminist Thought*, London: Allen & Unwin.
- HARDING, Sandra (1987) *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press.
- KRUPNICK, Mark (1983) editor *Displacement: Derrida and After*, Bloomington: Indiana University Press.
- LACAN, Jacques (1968) *The Language of the Self*, New York: Delta.
- LAPLANCHE, J. and PONTALIS, J-B. (1973) *The Language of Psychoanalysis*, London: The Hogarth Press.
- LARRAIN, Jorge (1983) *Marxism and Ideology*, London: Macmillan.
- LOVELL, Terry (1980) *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure*, London: British Film Institute.
- McROBBIE, Angela (1984) Review of Marshall Berman's "All That Is Solid Melts Into Air" *Feminist Review* No. 18.
- MITCHELL, Juliet (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth: Penguin.
- MOI, Toril (1986) *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell.
- ROSE, Jacqueline (1983) "Femininity and Its Discontents", *Feminist Review* No. 14.
- ROSE, Jacqueline (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso.
- SEGAL, Lynne (1987) *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, London: Virago Press.
- SHOWALTER, Elaine (1986a) "Shooting the Rapids: Feminist Criticism in the Mainstream", *Oxford Literary Review* Vol. 8, Nos. 1/2 (Special issue on Sexual Difference).
- SHOWALTER, Elaine (1986b) editor *The New Feminist Criticism*, London: Virago Press.
- SPENDER, Dale (1985) *For the Record: The Making and Meaning of Feminist Knowledge*, London: The Women's Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1983) "Displacement and the Discourse of Woman" in KRUPNICK (1983).
- STANLEY, Liz and WISE, Sue (1983) *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, London: Routledge & Kegan Paul.
- THOMPSON, John (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.
- WEEKS, Jeffrey (1985) "Uses and Abuses of Michel Foucault" in APPIGNANESI (1985).
- WOLFF, Janet (1985) "The Invisible Flâneuse: Women and the Literature of Modernity" *Theory, Culture and Society* Vol. 2, No. 3.