
Ubicar las políticas de la identidad

Liz Bondi*

La política de la identidad ha tenido críticas encontradas. A su favor, Rosalind Brunt la describe como una "política cuyo punto de arranque es reconocer el grado en que la actividad y el esfuerzo políticos implican un proceso continuo de hacernos y rehacernos —nosotros mismos y en relación con otros" (Brunt, 1989:151). Despectivamente, Jenny Bourne se queja de que este énfasis suponga un repliegue de los proyectos políticos emancipatorios colectivos: "La política de la identidad es toda la rabia. La explotación está fuera de moda (es extrínsecamente determinista). La opresión está de moda (es intrínsecamente personal). La interrogación sobre lo que se debe hacer es reemplazada por la de quién soy yo" (Bourne, 1987:1).¹

En este texto examino qué tipo de entidad puede ser la "política de la identidad". En el contexto de estas valoraciones dispares intento ubicar a la política de la identidad en un mapa de tradiciones intelectuales, y ver en qué contribuye esta metáfora geográfica a la política de la identidad. Mi interés deriva en parte de mi propio involucramiento en la política feminista en Inglaterra,² pero creo que los temas que abordo también son relevantes para la política radical en general.

* Agradezco a Erica Burman y Hazel Christie sus comentarios a una versión anterior de este texto.

¹ Véase también Adams (1989).

² Más específicamente, me encuentro muy inquieta por las celebraciones de identidad que me parecen ineludibles en el movimiento de mujeres en Gran Bretaña, de principios a mediados de los años ochenta. Por ejemplo, al igual que Lynn Segal (1986), encuentro personal y políticamente alienantes muchas de las fantasías de virtud femenina (y especialmente de maternidad) que están asociadas con las protestas masivas en Greenham Common. Y también me molestó la tendencia a las *preguntas* sobre orientación sexual eclipsadas con una aparente preocupación por las *categorías*.

En la primera parte de este texto trabajo las interpretaciones contrastantes de Brunt y Bourne, asociando a la primera con un impulso antihumanista que rastreo hasta Marx y Freud, y a la segunda con una reafirmación aparente del humanismo liberal dentro de formas políticas de oposición. Más adelante argumento que, en la práctica, una tensión entre antihumanismo y humanismo, entre la idea del sujeto humano como una construcción social o como enraizado en una esencia predefinida, permea necesariamente la política de la identidad. Torno a Marx y a Freud como fuentes antihumanistas para una política emancipatoria de la identidad en parte como recordatorio de que la crítica al humanismo liberal empezó bastante antes que la emergencia del posestructuralismo.

Pero ninguna de esas dos herencias generaron directamente tal política, por lo que en la segunda parte desarrollo algunos aspectos de sus respectivas formulaciones, que militaron contra el desarrollo de una política de la identidad. En ambos casos ejemplifico puntos relevantes en relación a cuestiones de la identidad de género.

Entonces llevo mi atención a la política feminista, donde las cuestiones de la identidad han sido particularmente significativas y contenciosas, lo que demuestra con particular claridad, creo yo, el carácter variado de la política de identidad. Señalo algunas deficiencias de la política de la identidad, manifiestas especialmente en las ideas de las identidades auténticas y las jerarquías de la opresión. Pero, al mismo tiempo, reconozco la necesidad de resistir el planteamiento de que la identidad es infinitamente fluida y maleable. En este contexto, la tensión entre humanismo y antihumanismo ha sido crecientemente expresada en un debate sobre el esencialismo y usando ejemplos de la política *gay* y lesbiana así como del feminismo, subrayo la importancia estratégica de ciertas versiones del esencialismo. Finalmente, examino el funcionamiento de términos tales como "ubicación" y "posicionalidad" en discusiones sobre estos temas, y sugiero que en las versiones contemporáneas de la política de la identidad, el lugar puede ser el último depositario de las esencias.

*Las políticas de la identidad:
¿un desafío progresista o una celebración reaccionaria?*

De formas muy distintas, tanto Marx como Freud pusieron en marcha una reconceptualización radical del sujeto humano.³ En contra de ciertas ideas sobre la racionalidad individual, el autoconocimiento y el autocontrol, ambos insistieron en el poder avasallador de los procesos que operan más allá del control consciente de los actores individuales y en la inevitable fragilidad de las ideas incuestionadas de *individualidad* [*self-hood*]. Para Marx, la estructura de las relaciones de clase era la principal. Su análisis de la alienación de los trabajadores a los frutos de su trabajo implicaba un diagnóstico de la conciencia como un producto y no como la causa de la acción humana. Insistió en que el individuo de la teoría del contrato social y de la economía clásica era una construcción mítica que sistemáticamente confundía la naturaleza de las relaciones sociales. Sostenía que nadie, ni burgués ni proletario, está verdaderamente en control de sí mismo o misma, y que ocupamos posiciones de sujeto creadas por las condiciones de las relaciones de clase. Joel Kovel señala el paralelismo con Freud cuando dice que, para Marx, "La conciencia, o la introspección inmediata, es una guía profundamente desconfiable. Dicho más contundentemente, el marxista cree en un inconsciente, pero no en el de la mente" (Kovel, 1988:176-7).

Para Freud, claro está, los procesos psíquicos eran lo principal. Insistía en que la conciencia se construye en respuesta al inconsciente, que en sí mismo es el producto de deseos y anhelos reprimidos, especialmente aquéllos de la infancia. No se puede conocer directamente al inconsciente, pero su insistente presencia siempre convierte lo consciente en formas de autoengaño, nunca totalmente racionales y nunca totalmente ciertas. Desde esta perspectiva, el sujeto individual no es, y no puede ser, un ser coherente y unificado, sino que siempre está dividido y desplazado. Los seres humanos luchamos contra esa realidad para sostener el mito de que somos agentes con autodeterminación, autores de nuestras acciones, lo que nunca podremos realmente ser. Existimos en un estado de alienación psíquica. De nuevo, el análisis de Freud es paralelo (y no convergente) al de Marx:

³ Mi descripción está inspirada por Grosz (1990: 1-2).

El trabajo de Freud socavó sin remordimientos las pretensiones de razón y sentido común; es más, mostró que razón y sentido común existen precisamente en el mismo tipo de relación emergente con el pasado reprimido que Marx había planteado en relación con la actividad histórica en general (Kovel, 1988:173).

Cada una de estas formulaciones planteó un desafío directo a las ideas y certezas del humanismo liberal,⁴ más directamente, al *cogito* cartesiano y su sujeto soberano y autónomo, y también a la idea más general de una esencia irreductible, estable y desalienada en el centro de cada individuo humano, que le da coherencia. La idea de una unidad autosuficiente en el individuo humano crea la base para que las personas se identifiquen entre sí como iguales. Consecuentemente, la perspectiva humanista liberal del sujeto humano ha sido utilizada para argumentar necesidades emancipatorias tales como el valor igual de todos los seres humanos, y para validar los reclamos de derechos iguales. Esta perspectiva sigue siendo la hegemónica en las democracias liberales de Occidente. Pero el modelo se ha convertido al mismo tiempo en un mecanismo para la subordinación y en un mecanismo para enfrentarla, ya que su supuesta universalidad se apoya en una supresión de la diferencia. Más aún, las diferencias que se suprimen son las diferencias de quienes ocupan posiciones de poder y que tienen autoridad para definir el conocimiento.⁵ Así, calificar para la igualdad significa ser indistinguibles de los autores de esta perspectiva: hombres blancos, occidentales y burgueses. Y el reclamo espurio a la universalidad efectivamente crea grupos excluidos y minoritarios.⁶

⁴ Términos como "humanismo liberal" conllevan complejos significados y referencias. Se reducen fácilmente y con frecuencia a una dimensión cercana a la de una caricatura. De los candidatos potenciales para tal tratamiento en este ensayo, sospecho que me acerco a algo como el abuso en mi utilización del término "humanismo liberal". Mientras intento mantener matizado y diversificado el uso del término "humanismo", "humanismo liberal" es, quizás, mi coco. La dificultad proviene en parte de mi decisión de escribir sobre política de la identidad dentro de un marco de dicotomías conceptuales. Aunque simpatizo con los intentos de avanzar con cualquiera o ambas formulaciones (en sí misma o cualquier formulación), mi preocupación principal en este ensayo es comprender cómo opera cualquier estructura en la política de la identidad con respecto a la dicotomía humanismo/antihumanismo. Haciéndolo, no proclamo haber trabajado adecuadamente a través de la dicotomía: continúo reproduciéndola aun cuando busco descomponerla.

⁵ Véase, por ejemplo, Hartsock (1987).

⁶ Sobre el dualismo de universalización/minorización, véase Sedgwick (1991).

Al cuestionar esta concepción del sujeto humano, Marx y Freud abrieron vías para resistir a los reclamos normativos (más que a las ambiciones igualitarias) del humanismo liberal. Ambos insistieron en que la identidad —nuestro sentido de nosotros mismos como individuos y como seres sociales— es construida a través de procesos estructurales, en vez de ser innata o dada. De esta manera, también plantearon necesariamente que no hay atributos universales o fijos en la identidad humana, sino que la diferenciación y el movimiento entre las identidades es característico de las sociedades modernas.

Los grupos subordinados pueden utilizar estos *insights* para insistir en la fraudulencia de la aparente autoridad y dominio de sí mismo del individuo burgués, para resistir su posicionamiento como "otros" o "minorías", y para construir identidades alternativas como parte de una política de resistencia o de oposición. Yo plantearía, por lo tanto, que tanto Marx como Freud ofrecen bases teóricas para una política en la que una construcción contrahegemónica del sujeto humano es dirigida para desafiar a los grupos dominantes y para organizar a los subordinados, una política en la que es central una redefinición y una afirmación opositoras de la identidad.

Esta es una interpretación de lo que trata la política de la identidad. Coloca las políticas de la identidad como parte importante de la política emancipatoria de oposición. Pero el término "política de la identidad" es también usado de manera derogatoria para referirse al énfasis en los sentimientos y experiencias que aparece para *reinstalar* una concepción humanista liberal del sujeto en las políticas contemporáneas de oposición. De acuerdo con esta perspectiva, la política de la identidad trata del (re)descubrimiento de una identidad ya existente. Está fundada en una concepción del sujeto humano como centrado, coherente y auto-autorizado, a pesar de estar enmascarado y distorsionado por los efectos de la subordinación. Esta perspectiva difiere del modelo clásico humanista liberal sólo en que toma a la identidad como algo plural: existen varias identidades, cada una para ser recobrada y celebrada. Desde esta interpretación, las identidades innatas, esenciales, definen y determinan la política. Como las diferencias entre las personas aparecen como innatas y como algo que no se puede eliminar, de acuerdo con los críticos de esta posición, la política de la identidad va en contra del desarrollo de movimientos políticos de oposición con base amplia. Más aún, estos críticos argumentan que el énfasis en el autodescubrimiento

tiene el efecto de reemplazar la política por la terapia. Sus simpatizantes también son acusados de sucumbir a las ideas dominantes sobre individualidad y autenticidad: la identidad se convierte en una compensación en lugar de un desafío a las relaciones de explotación.

¿Cómo puede coexistir esta valoración negativa con la idea de que la política de la identidad trata de resistir y desafiar los planteamientos fraudulentos de los grupos dominantes? Yo planteo respuestas a esta interrogante, primero en los términos de las tensiones dentro de los marcos teóricos a los que he atribuido una política emancipatoria de la identidad y segundo, en los términos de las prácticas del feminismo de la segunda ola.

Freud y Marx: ¿sujetos descentrados o actores políticos?

Describir a Freud como fuente de una política de oposición puede parecer algo extraño. Gran parte del psicoanálisis es todo menos contrahegemónica. Más obviamente, en Estados Unidos la apropiación a principios del siglo xx de las ideas de Freud llevó al surgimiento de una perspectiva que eclipsaba los elementos subversivos del psicoanálisis y desarrollaba técnicas terapéuticas diseñadas para alentar una adaptación complaciente a las normas de la sociedad.⁷ Esto reposicionó al psicoanálisis bajo el aspecto de una psicología del ego, firmemente plantada en el terreno del humanismo liberal.

Freud buscó distanciarse de tales (mal) interpretaciones, pero sus propios escritos no están exentos de ambigüedad. Esto es evidente en su tratamiento de las mujeres y de la sexualidad femenina. Aunque su planteamiento desnaturaliza la condición de las mujeres, también es profundamente androcéntrico: ofrece algunas percepciones notablemente poderosas del funcionamiento del patriarcado, pero no logra cuestionar las existentes relaciones sociales de género, con lo que asume su inevitabilidad.

Como señala Jeffrey Weeks:⁸

El problema con Freud [...] es que constantemente oscila entre sus percepciones radicales (la dificultad de la feminidad) y su propia tendencia normalizadora [...]

⁷ Véase Turkle (1979); Henriques, Hollway, Urwin, Venn y Walkerdine (1984).

⁸ Véase también Mitchell (1974); Craib (1990).

Freud dice simultáneamente que las identidades sexual y de género son precarias, provisionales y constantemente socavadas por el juego del deseo; y que son necesarias y esenciales, la garantía de la salud social y mental (Weeks, 1985: 44, 148).

Esto genera la posibilidad de leer a Freud ya sea desarmando, ya sea reforzando la posición de las mujeres como un "otro" subordinado. Las feministas, que se inclinan hacia lo primero, ven la insistencia de Freud en que la feminidad no está dada biológicamente, sino constituida psíquicamente, y su hincapié en la precariedad de la identidad, como algo que abre posibilidades para la creación de un sujeto feminista en vez de femenino: "yo sostendría que la afinidad del feminismo con el psicoanálisis radica sobre todo en el reconocimiento de que existe una resistencia a la identidad en el mismo corazón de la vida psíquica" (Rose, 1986: 91).

Por el contrario, quienes se inclinan por lo segundo ven al psicoanálisis como una trampa profundamente insidiosa que intensifica la subordinación de las mujeres y debilita su resistencia al patriarcado; esta postura conduce a Elizabeth Wilson a señalar que:

lo último que necesitan las feministas es una teoría que les enseñe sólo a maravillarse constantemente ante la continua recreación de la realidad subjetiva de la subordinación y que reafirme más firmemente que nunca la dominación masculina dentro del discurso teórico (Wilson, 1987: 175).

Freud fue igualmente ambiguo sobre el estatuto de la heterosexualidad: por un lado, la desnaturalizó e instauró la bisexualidad como una condición natural de la infancia; por el otro, normalizó la heterosexualidad adulta y posicionó la elección de objeto homosexual como perversa. Desde Freud, la práctica psicoanalítica ha contemplado de manera avasalladora a las sexualidades lesbiana y *gay* como condiciones patológicas, curables, de tal manera que dentro de la política *gay* y lesbiana se mira al psicoanálisis con gran desconfianza y escepticismo (Weeks, 1985).

Este deslizamiento "del análisis a la prescripción" (Weeks, 1985: 148) impidió el desarrollo de una idea politizada de subjetividad en la cual la precariedad de las identidades de género y sexual pudiera ser utilizada para desafiar las normas de la sociedad. Pero esto no es sólo una cuestión sobre el modo de asimilar las ideas de Freud: por lo menos en dos formas diferentes y contradictorias, Freud mismo no es simplemente ambivalente, sino activamente resistente a una lectura políticamente comprometida.

Primero, Freud mantuvo su compromiso con la objetividad científica, la racionalidad y la aguda distinción entre hecho y valoración, lo

que posicionó su proyecto totalmente fuera de su aventura intelectual. En la práctica, esta forma de resistencia es relativamente fácil de sobrepasar. Las aspiraciones científicas de Freud entran en conflicto con el antihumanismo intrínseco a su teoría de la subjetividad: al apoyarse en una idea del científico, propone un observador racional, desapegado, y de esa manera readmite la figura del sujeto en control, asociada con el humanismo liberal. Por lo tanto, aunque estaba teóricamente comprometido con la idea de un sujeto que es construido a través de procesos inconscientes y que no puede ser conscientemente conocido o controlado, Freud no modificó su propia posición como hablante autorizado, aunque sí aportó los medios mediante los cuales se podía lograr este fin (Flax, 1990).

Segundo, y esto es más importante, con su insistencia en el inconsciente, Freud planteó un sujeto "radicalmente *incapaz* de conocerse a sí mismo" (Grosz, 1990:13), y por lo tanto planteó la posibilidad de construir conscientemente identidades opositoras suficientemente estables para sostener proyectos políticos emancipatorios. Los intentos para rebasar este problema, uniendo a Freud con Marx, han dado generalmente poca importancia al papel del inconsciente. Sin embargo, esto significa disminuir el dinamismo de la teoría de Freud, especialmente el papel poderoso y destabilizador del deseo, para ofrecer teorías muy deterministas.⁹ El influyente regreso a Freud hecho por Lacan reinstala al inconsciente eclipsado por igual por la teoría crítica, la psicología del yo y la teoría de las relaciones objetales. Pero su lectura de Freud insiste de tal forma en las cualidades sin duda alienadas y autoengañosas características de la conciencia que parece suponer que los objetivos emancipadores están desorientados inherentemente. Lacan fue especialmente desalentador respecto de las aspiraciones del feminismo.

En contraste con Freud, para Marx, todo el sentido de una crítica de la conciencia ya dada se dirige a la posibilidad de un sujeto político de oposición. Como Freud, su planteamiento (explícito o implícito) del sujeto humano no es singular ni unitario, sino que está abierto a diferentes lecturas. Aquí retomo la lectura que hace Marshall Berman del *Manifiesto Comunista*, que pone especial atención a las tensiones y complejidades en la escritura de Marx.

⁹ Discutido, por ejemplo, por Mitchell (1974); Weeks (1985); Craib (1989).

Berman argumenta que Marx reconoció una conjunción paradójica dentro del capitalismo entre libertad y restricción: de un lado, la mercantilización inagotable inducida por el capitalismo desmantela todos los mitos, misterios e ilusiones de tal manera que "a fin de cuentas las personas son forzadas a enfrentar con sobriedad las verdaderas condiciones de sus vidas y de sus relaciones con sus congéneres" (Berman, 1982: 95); por otro, el carácter explotador del capitalismo es profundamente destructivo del potencial humano, de tal manera que "las personas pueden desarrollarse sólo de maneras restringidas y desfiguradas [...] todo lo no-mercantil o es oprimido dacrónicamente, o se deshace por falta de uso, o nunca tiene una oportunidad de vivir" (*Ibid*: 96).

De esta manera, Marx muestra cómo las clases trabajadoras quedan atrapadas dentro de las estructuras del capitalismo y cómo el capitalismo ofrece los medios con los cuales se pueden amenazar esas estructuras. Marx muestra cómo el ideal humanista del autodesarrollo individual opera ideológicamente para oscurecer la realidad de las relaciones de clase y cómo también lleva dentro de sí la posibilidad de ir más allá de un orden social capitalista: él ve la acción individual como esencialmente mítica y potencialmente dadora de poder. De forma correspondiente, Marx traza una línea estrecha entre definir la conciencia proletaria como profundamente lastimada y como la fuente de una política revolucionaria.

Con este tipo de marco teórico, el énfasis de Marx cambia, especialmente entre su preocupación temprana por la alienación de los trabajadores asalariados y su preocupación posterior por el carácter explotador, pero contradictorio, del capitalismo. Pero permanece esa constante tensión a lo largo de su visión de la subjetividad: en pocas palabras, Marx se apoya en, y al mismo tiempo se opone, al sujeto humanista liberal. Esto es demostrado más claramente en su distinción entre la clase en sí y la clase para sí. Mientras que la clase en sí consiste en sujetos descentrados y alienados, la clase para sí introduce la posibilidad de una autoconciencia políticamente emergente. Esta categorización implica la existencia de algo que se aproxima a una identidad proletaria auténtica o conciencia "verdadera" que debe ser distinguida y recuperada de la variedad "falsa" y distorsionada, politizada inadecuadamente. La acción política colectiva actúa tanto como el medio en el cual los sujetos con conciencia de clase pueden emerger, cuanto como el producto de su conciencia: el impulso de una identidad común o un sentido de comunidad es intrínseco al proyecto de despertar a un sujeto radical, proletario. Así, la concepción

de Marx sobre la subjetividad descansa en un vértice entre una idea antihumanista de la conciencia como algo producido por fuerzas sociales más allá del control del individuo, y una idea más humanista de la posibilidad de lograr (al menos temporalmente) una identidad auténtica, estable, común, coherente.

Aunque Marx en sus escritos teóricos recorre este vértice con gran sutileza, no examina cómo podría ser negociado en la práctica, y su herencia ha tendido a reproducir, en vez de resolver, una polarización entre estructuralismo y humanismo. En consecuencia, su idea de las clases trabajadoras como actores políticos generalmente ha operado en conflicto con, y no a favor de, su hincapié en el sujeto descentrado.

Más aún, aunque la concepción de Marx sobre el sujeto político opositor no es planteada como universal, sino como el producto de una posición particular de clase, todavía exige una mayor generalidad de la que tiene asegurada: su humanismo calificado reproduce algunos de los efectos exclusivos y disminuyentes asociados con el humanismo liberal al que él se opuso. Más obviamente, el sujeto proletario de Marx es implícitamente masculino.¹⁰ Esto ha vuelto la relación entre marxismo y feminismo tan compleja como la que hay entre psicoanálisis y feminismo.¹¹

En relación con la política de la identidad, una importante manifestación de esta problemática se relaciona con la dicotomía entre público y privado. Tanto para las feministas como para los socialistas, la esfera privada puede servir para ocultar la opresión de quienes la padecen. Pero dentro del análisis de clase, el problema es que un ámbito privado de la vida familiar puede tener el efecto de compensar exitosamente las explotaciones del trabajo asalariado, mientras que dentro de un análisis feminista, el problema es que las relaciones de explotación dentro de la familia permanecen ocultas justamente por la idea de la "casa como refugio". Promover la conciencia de clase implica una insistencia en la prominencia de una identidad forjada en la esfera pública, sin tomar en cuenta sus compensaciones privadas. A veces esto ha inspirado una política proletaria en la cual cualquier exploración de la identidad es anatema: en tales circunstancias, a la lealtad política y al autosacrificio

¹⁰ Véase, por ejemplo, Hartmann (1981); Sydie (1987).

¹¹ Véase Rowbotham, Segal y Wainwright (1980); Hartmann (1981).

se les adjudica gran valor, mientras que el examen autoconsciente de la identidad es desechado como "mirarse el ombligo" (Brunt, 1989). En contraste, como lo desarrollaré más adelante, promover la conciencia feminista significa traer experiencias privadas al ámbito público, creando así una nueva identidad pública para las mujeres. Por lo tanto, un cuestionamiento o desconstrucción de la dicotomía público/privado, especialmente a través de una problematización de la identidad, tiene potencial tanto para dividir como para unir.¹²

En resumen, para desarrollar una política mediante la cual resistir los planteamientos universalizantes del humanismo liberal, la herencia freudiana es problemática por su falta de compromiso con una política de la emancipación, y el legado marxista es problemático porque atribuye una autenticidad única al sujeto de una clase trabajadora revolucionaria. Mi análisis reitera la dificultad de la política de la identidad en términos de antihumanismo *versus* humanismo: Freud, especialmente como es interpretado por Lacan, se inclina demasiado en la dirección del antihumanismo (y en la medida en que no lo hace, no cuestiona las normas sociales existentes); mientras que Marx se inclina demasiado en la dirección del humanismo (y en la medida en que no lo hace, no muestra cómo la identidad puede ser política).¹³ Consecuentemente, ninguno de los dos legados genera una política radical basada en la identidad y ambos presentan dificultades en relación a cuestiones de identidad de género.

Claro que una política contemporánea de la identidad no tiene que estar atada por las limitaciones de estos antecedentes. Al presentar las ideas de Marx y Freud sobre la subjetividad parecería que algún acercamiento entre los dos cuerpos de pensamiento podría ser productivo. Como señalé antes, los intentos de negociación teórica entre el marxismo y el psicoanálisis no son especialmente promisorios. Por lo tanto, en este texto me inclino a las prácticas políticas del feminismo de la segunda

¹² Véase, por ejemplo, Pateman (1989).

¹³ El compromiso de Freud hacia su objetividad científica con su tópico cartesiano implícito, y el compromiso de Marx hacia una auténtica subjetividad ha conducido a ambos a ser clasificados como el arquetipo de los modernistas. He enfatizado otros aspectos de sus respectivos proyectos que sugieren que fueron precursores del postmodernismo. Tal vez el problema mayor radica en la conceptualización de una ruptura del modernismo/postmodernismo. Aun cuando no exploro aquí explícitamente este dualismo, espero por lo menos contribuir al cuestionamiento de su estructura de oposición.

ola que, pienso, ha fomentado (a menudo inadvertidamente) aspectos tanto de una tradición marxista como de una freudiana en el desarrollo de una política de la identidad. Mostraré cómo, por eso, el feminismo ha retenido y desarrollado afinidades tanto con el humanismo como con el antihumanismo.¹⁴ En años recientes esta tensión se ha manifestado en los debates sobre el esencialismo.

Feminismo y política de la identidad

El proceso de autoconciencia, que fue particularmente prominente en los primeros años del feminismo de la segunda ola, es fácilmente interpretado en términos de la creación de un nuevo tipo de sujeto político. Los "pequeños grupos" ofrecieron un contexto en donde los problemas privados cobraron significados políticos. Al compartir sus experiencias, las cuestiones que las mujeres habían vivido como fallas personales, neurosis y demás, llegaron a ser interpretadas como el producto de presiones contradictorias sobre ellas y de los mitos dominantes sobre la feminidad. Esto habilitó a las mujeres para reescribir sus propias historias, insistir en que "lo personal es político" y desarrollar una identidad feminista a través de la cual cuestionar la subordinación de las mujeres.

Hay aquí ecos de la comprensión de Marx sobre la conciencia de clase: las mujeres, como "los obreros que gradualmente despiertan a cierto tipo de conciencia de clase [feminista] y actúan contra la aguda miseria y la opresión crónica en la que viven" (Berman, 1982: 91). Desde esta perspectiva, la identidad feminista, como la de clase, se construye a través de la acción colectiva: "somos lo que hacemos" (Bourne, 1987: 22). En efecto, a pesar del potencial para el conflicto señalado antes, muchas feministas se han aliado tanto teórica como políticamente con la política socialista.¹⁵

La concientización también tiene ecos de la interpretación de Freud sobre la subjetividad: el argumento feminista de que las interpretaciones familiares sobre la experiencia personal son engañosas y la búsqueda consiguiente de significados más profundos tiene su contraparte en

¹⁴ Véase Soper (1990).

¹⁵ Véase, por ejemplo, Bartky (1990); Segal (1991).

la idea psicoanalítica de fuerzas psíquicas inconscientes. Ideas sobre la "escisión" y sobre la identidad como algo fracturado resuenan a lo largo de los dos ámbitos. Así, Sandra Lee Bartky describe el volverse feminista como el desarrollo de una "conciencia radicalmente alterada de una misma" y una "conciencia dividida" que incorpora, de un lado, un sentimiento de daño y victimización y, de otro, un sentimiento de empoderamiento y crecimiento personal (Bartky, 1990: 12-16). Pero la concientización, a diferencia de la práctica psicoanalítica, insiste desde el principio en que los participantes son actores políticos. De esta manera, el feminismo resiste las tendencias despolitizadoras del psicoanálisis.

Por lo tanto, a través de la concientización, el movimiento feminista pareció desarrollar una política de la identidad que emparejaba tanto una concepción antihumanista del sujeto humano como un compromiso con la acción política. De un lado, se reconocía que la experiencia estaba abierta a interpretaciones conflictivas y que la subjetividad estaba internamente dividida, de tal manera que la identidad feminista era necesariamente construida en vez de descubierta, cambiante en vez de fija; del otro, un sentido de propósito y autoría, esencial para la acción política, fue logrado a través de una insistencia en la *validez*, en lugar de la transparencia, de las experiencias colectivamente articuladas. Pero, como la evolución del feminismo de la segunda ola testifica, esta integración del sujeto descentrado y del actor político fue frágil y tuvo errores. El delicado equilibrio de una política de la identidad esencialmente inauténtica no se sostuvo.

La concientización cuestionó los reclamos de universalidad del sujeto del humanismo liberal al exponer su masculinidad implícita. Esto les permitió a las mujeres reinterpretar sus experiencias de no conformarse a tales imágenes del sujeto como un error del modelo y no como una falla de ellas. Pero, al desarrollar un sujeto feminista alternativo, algunas de las mismas limitaciones fueron reproducidas (casi de la misma forma que con la idea marxista de un sujeto proletario revolucionario). Las experiencias generalizadas y validadas en los "pequeños grupos" tendían a ser las de las mujeres blancas, occidentales, clase media y heterosexuales. Más aún, se asumía ampliamente que la identificación mutua y el sentimiento de comunidad eran ingredientes vitales de la práctica política feminista (Young, 1990). Esto generó nuevas formas de exclusivismo que alienaron y oprimieron a las mujeres que no se ajustaban a esta norma, tal como el sujeto humanista liberal o el sujeto proletario auténtico a los que supuestamente se les oponía (Spehran, 1990).

Quiero señalar las respuestas a las críticas que esto provocó, empezando con los intentos por adaptar el esencialismo para fines feministas y pasando a posiciones que se oponen radicalmente al esencialismo. Judith Butler resume esas estrategias de la siguiente manera:

En respuesta, por un lado, a la exclusión radical de la categoría de mujeres de las formaciones culturales hegemónicas y, por otro, a la crítica interna de los efectos de exclusión de la categoría desde el discurso feminista, las teóricas feministas confrontan ahora el problema o bien de redefinir y expandir la categoría mujer en sí misma para hacerla más inclusiva (lo que implica el asunto político de definir quién hace la designación y en nombre de quién) o bien de cuestionar el lugar de la categoría como parte de un discurso normativo feminista (Butler, 1990:325).

Las críticas a la exclusividad del movimiento de mujeres promovieron el reconocimiento y desarrollo de identidades feministas múltiples mediante un proceso de "poner guiones": las mujeres se empezaron a identificar como feminista-negra, feminista-proletaria, feminista-lesbiana, feminista-judía y así sucesivamente. Igual que con las primeras iniciativas de concientización feminista, los grupos que se formaron alrededor de esas etiquetas buscaron, al compartir experiencias, comprender la naturaleza de su opresión de una forma que conducía a la resistencia. Reconocer ese tipo de diferencias se volvió importante también en otros grupos. Por ejemplo, Mary Louise Adams describe un "ejercicio" llevado a cabo por integrantes de un centro de apoyo para mujeres donde

Cada mujer hablaba en su turno: "soy una mujer blanca, proletaria, heterosexual; yo soy blanca, clase media, judía y lesbiana"... Las más astutas políticamente aumentaban las categorías "soy blanca, clase media, sin defectos físicos, anglófona, lesbiana", y la moderadora daba su aprobación a cada innovación [...] La idea era que una comprensión de varias opresiones y de cómo nos afectan o cómo las asumimos nos transformaría en mejores consejeras y defensoras de las mujeres que buscaban nuestros servicios (Adams, 1989: 22).

A pesar de esas intenciones, el desarrollo de este estilo de política de la identidad ha sido problemático para el movimiento de las mujeres. Aunque cuestionó de formas importantes y necesarias ideas engañosas sobre la "sororidad", la afirmación de múltiples identidades eclipsó el énfasis inicial sobre la identidad como algo fracturado. La confianza en categorías aparentemente predeterminadas de clase, orientación sexual, raza, etnicidad y demás invocaba una concepción de la identidad como algo que debía ser reconocido o descubierto en vez de construido, como algo fijo en vez de cambiante. Por lo tanto, implícitamente, este abordaje de las cuestiones de las diferencias entre las mujeres compartía una concepción del sujeto centrada y coherente,

o sea, muy cercana al modelo humanista liberal. La diferencia principal radicaba en la insistencia en que hay muchas esencias de la identidad, y no sólo una.

Algunas consecuencias de este estilo de política de la identidad han provocado divisiones. Junto con la importancia atribuida a la identificación mutua, ha alentado lo que Donna Haraway describe como:

Una fragmentación dolorosa entre las feministas (por no decir que entre las mujeres) a lo largo de cada posible línea de fallas [...] La historia reciente de mucho [...] del feminismo ha sido una respuesta a este tipo de crisis con constantes divisiones y búsquedas de una nueva unidad esencial (Haraway, 1990: 197).

Más insidiosamente (y de nuevo haciendo eco a una tendencia de la política socialista), esta política alentó una equiparación de la opresión con el conocimiento auténtico y hasta con la virtud, y otra del privilegio con la corrupción; se pensaba que aquellas personas posicionadas más abajo en la jerarquía de las opresiones tenían mayor percepción que aquellas que estaban más arriba. Esta concepción inevitablemente acentuaba la fragmentación y alejaba de los fines emancipatorios del feminismo; por ejemplo, impulsó la valoración negativa de Jenny Bourne sobre la política de la identidad citada al principio de este texto (p. 14).

La segunda respuesta a las exclusiones del feminismo se adhirió a la crítica postestructuralista del humanismo liberal y buscó forjar un feminismo postmoderno. Desde esta perspectiva, el antiesencialismo es un elemento poderoso y la identidad es conceptualizada como fluida y maleable. En consecuencia, cualquier intento de fundar la política en la identidad se vuelve profundamente problemático.

Aunque el feminismo en particular y la política emancipatoria en general pueden usar el postestructuralismo de buena manera, y lo ilustraré más adelante, hay graves peligros asociados con esta posición. Llevada a su conclusión lógica, la categoría "mujeres", sobre la que se basa el feminismo, se convierte en un signo que flota libremente, que parece capaz de tomar cualquier significado que se le dé. La materialidad de las relaciones sociales es, en efecto, ignorada a favor de un ámbito de representación en el cual las estructuras de poder son tratadas como ilusorias. Como señala Linda Alcoff, el efecto es notablemente similar al del humanismo liberal:

Para el liberal, la raza, la clase y el género son en última instancia irrelevantes para las cuestiones de justicia y verdad, porque "en el fondo, todos somos lo mismo". Para el postestructuralista, la raza, la clase y el género son construcciones y, por lo tanto, es incapaz de validar decisivamente concepciones de justicia y de verdad, ya que en el fondo no existe un centro natural para construir a partir de él o para

liberar o para maximizar. Por lo tanto, de nuevo, en el fondo, todos somos lo mismo (Alcoff, 1988: 421).

Tal postura es postfeminista más que feminista, y es adversa no sólo a la política de la identidad sino a cualquier noción sobre objetivos emancipatorios y a cualquier forma de política colectiva. Es una posición de acuerdo a la cual "no hay una justificación extradiscursiva, de valores no hay 'aciertos' o 'errores' a los que podamos apelar en nuestras denuncias de 'opresión' y en nuestras aspiraciones a la 'emancipación'" (Soper, 1991: 99). Claramente, esta formulación reemplaza la acción política a favor de la noción del sujeto como descentrado e incoherente. Tiene resonancias del planteamiento lacaniano sobre la subjetividad en su abandono de los fines emancipatorios.

Por lo tanto, la evolución de una práctica política feminista devuelve el análisis a la tensión entre antihumanismo y humanismo: las estrategias diseñadas están equivocadas porque se inclinan demasiado hacia uno o hacia el otro. Estas dificultades han provocado un reexamen de algunos de los preceptos básicos del feminismo; en particular, tanto el estatus de la experiencia como la naturaleza de la identidad han sido sometidos a un escrutinio cuidadoso. En las interpretaciones que aquí elaboro, mi intención es conservar el potencial emancipatorio de las críticas al humanismo liberal sin sucumbir al relativismo apolítico del posmodernismo.

La experiencia personal ha sido una cuestión clave dentro de la política feminista, descentralizada y no jerárquica: justamente, la concientización se trató de que las mujeres compartieran sus experiencias de ser mujeres. La política de la identidad que he llamado "feminismo con guiones" consistía en que las mujeres compartieran sus experiencias de ser mujer con una clase, raza, etnicidad, sexualidad particular. Esto era crucial para cuestionar las percepciones dominantes sobre la experiencia de las mujeres. El error consistió en permanecer demasiado cerca del humanismo liberal, asumiendo que el conocimiento fluía directamente de la experiencia y que la experiencia aseguraba la autenticidad del conocimiento. Esto implica que, en vez de ser construida, la experiencia tiene la cualidad de una esencia irreductible que reside en características tales como ser hembra, ser de clase media, ser blanca y así sucesivamente.¹⁶

¹⁶ Véase Fuss (1989:25)

También invoca cierta inmunidad personal, en el sentido de que autenticar el conocimiento en términos de la experiencia personal es hacer indistinguibles nuestras ideas de nuestro ser. En consecuencia, cualquiera que critique el conocimiento generado de esta forma puede ser acusado de atacar a la persona en donde se originó dicho conocimiento. Aunque yo argumento que deben ser rechazados los intentos por usar la experiencia de esta manera, para autenticar el conocimiento seguramente es importante conservar algún sentido de la experiencia como válida. Sin esto, hay pocas perspectivas para los otros subordinados. Este es el problema que surge del antihumanismo. Pero, en este contexto, mi elección de términos es significativa: considerar la experiencia como un fenómeno notable pero cuestionable, y no como algo fundante y reconocer que "la experiencia es un término difícil, ambiguo y frecuentemente sobresimplificado" (De Lauretis, 1990: 261). Desde esta perspectiva, cada quien habita sus propias y válidas realidades de experiencia, y como seres sociales negociamos nuestras versiones, parcialmente traslapadas y existencialmente vitales. Por lo tanto, la esencia de la experiencia reside no en su autenticidad, sino en su habilidad para nutrir nuestras ideas y acciones.¹⁷ Y la teoría feminista entra en una relación recesiva con las articulaciones de la experiencia:

Para que una perspectiva teórica fuera políticamente útil a las feministas, debería ser capaz de reconocer la importancia de lo *subjetivo* en la constitución del significado de la realidad vivida por las mujeres; no debería negar la experiencia subjetiva, ya que las formas en que las personas le dan sentido a sus vidas es un punto de partida necesario para comprender cómo las relaciones de poder estructuran a la sociedad. La teoría debe ser capaz de abordar la experiencia de las mujeres mostrando de dónde procede y cómo se relaciona con prácticas sociales materiales, y las relaciones de poder que las estructuran. La teoría debe ser capaz de dar cuenta de las realidades subjetivas en competencia y de mostrar los intereses sociales por los cuales trabaja (Weedon, 1987: 8).

De esta forma, se vuelve posible negociar entre las demandas en conflicto del humanismo y del antihumanismo.

Regresando a la cuestión de la identidad, creo que es importante distinguir entre subjetividades fracturadas e identidades múltiples. La idea de identidades múltiples, asociada con el "feminismo con guiones", trata

¹⁷ Véase Fuss (1989) quien describió en la distinción de Locke la diferencia entre las esencias real y nominal (especialmente pp. 4-7).

la identidad como algo que debe ser descubierto, defendido y celebrado, en vez de algo ya creado. Esto se logra explorando la propia experiencia de la opresión, que se convierte en sí en un acto de resistencia: invoca un concepto de identidades separadas, cada una fija y estable. En contraste, la posición antihumanista, que he vinculado con una política emancipatoria de la identidad, ve la subjetividad como fracturada y descentrada. Las identidades singulares y coherentes son siempre construcciones míticas. Esta tendencia, asociada con el antihumanismo, necesita ser matizada por el reconocimiento de que es políticamente esencial diferenciar entre varias construcciones de la identidad y aceptar que unas son más significativas que otras, que unas son expresiones de "polos de sistemas históricos mundiales de dominación" (Haraway, 1990: 263).

En este contexto, la política de la identidad trata de desconstruir y *reconstruir* identidades (necesariamente múltiples) para así resistir y socavar las mitologías dominantes que sostienen sistemas particulares de relaciones de poder. Jane Gallop¹⁸ lo expresa de la siguiente manera:

No creo en una "nueva identidad" que sea adecuada y auténtica. Pero no busco ningún tipo de liberación de la identidad. Eso me llevaría sólo a otra forma de parálisis: la pasividad oceánica de la indiferenciación. La identidad debe ser continuamente asumida e inmediatamente cuestionada (Gallop, 1982: xii).

Esta conceptualización busca evitar el esencialismo implícito en exhortaciones a identidades auténticas, al mismo tiempo que reconoce que no podemos prescindir totalmente de la identidad. Define la identidad no en el ámbito de una esencia real, no en el ámbito de una mitología dada, sino en el ámbito de una creación dependiente del contexto. En otras palabras, las ficciones sobre la identidad son esenciales, y el esencialismo (el humanismo) es desplegado estratégicamente en vez de ontológicamente. Esta interpretación de la identidad queda tal vez mejor ilustrada por la política sexual contemporánea:

Los "forajidos sexuales" [*sexual outlaws*], como los homosexuales masculinos, han destrozado las categorizaciones de los textos sagrados y se han convertido en sujetos vivos, actantes y pensantes en el proceso histórico. La implicación de esto es que [...] las modernas identidades *gay* [...] son hoy tan *políticas* como las identidades personales o sociales. Estas nuevas identidades suponen una toma de posición sobre las divisiones existentes entre comportamiento permitido o tabú y proponen su alteración. Estas nuevas subjetividades políticas representan, sobre todo, una

¹⁸ Véase también Young (1990).

afirmación de la homosexualidad, porque por su misma existencia confirman la validez de una sexualidad particular. Seguramente éste es el único significado posible de la idea inicial de liberación *gay* de "salir del clóset" como homosexual, de declarar la propia homosexualidad como una forma de validarla en una sociedad hostil. Los argumentos que plantean que esto confirma las categorías preexistentes no comprenden el punto. Los significados de estas definiciones negativas son transformados positivamente por las nuevas definiciones. El resultado es que la homosexualidad ya tiene un significado por encima de la experiencia de una minoría. Por su mera existencia, la nueva conciencia *gay* cuestiona las representaciones opresivas de la homosexualidad y destaca la posibilidad de todas las personas de vivir la sexualidad de diferentes formas. Este es el desafío planteado por la identidad *gay* moderna. Subvierte el absolutismo de la tradición sexual [...] Estas identidades (*gay* y lésbica) no son expresiones de esencias secretas; son autocreaciones, pero son creaciones en un terreno no libremente escogido, sino definido por la historia (Weeks, 1985: 200-1, 209).

Más sucintamente, esto está contenido en el lema: "ya me asumí públicamente, por lo tanto soy" (ver Sedgwick 1991). Y esta conceptualización de la identidad apuntala los intentos de las feministas de saldar cuentas con los efectos de exclusión de una insuficiente sensibilidad ante las diferencias entre las mujeres, sin tener que apelar a esencias ontológicas ni tener que renunciar completamente al identificador "mujer" sobre el cual se basa el feminismo.¹⁹

Lugar y esencia

Este tipo de política de la identidad se nutre de ideas implícitas en los primeros "pequeños grupos", pero va más allá al hacer explícita la idea de identidad como proceso, como *performance* y como algo provisional. Al hacerlo, reconoce que la identidad es, al mismo tiempo, internamente fracturada y externamente múltiple. La posibilidad de esta interpretación debe mucho al postestructuralismo y a su vocabulario asociado. Así, aunque comencé este texto ubicando la política de la identidad en relación a Marx y Freud, voy a terminarlo moviéndome a un ámbito diferente.

El postestructuralismo se ha apoyado fuertemente en términos espaciales de referencia, y la reconceptualización de la política de la identidad que he mostrado efectivamente espacializa nuestra comprensión de categorías familiares de identidad como clase, nacionalidad,

¹⁹ Véase, por ejemplo, Alcoff (1988); Butler (1990); Flax (1990).

etnicidad, género y demás. En vez de tratarse de esencias irreductibles, estas categorías se convierten en posiciones que asumimos o que se nos asignan:

La desconstrucción postestructuralista del sujeto como actor permitió una comprensión del sujeto como una posición dentro de un discurso particular (una ficción). Esto significó que *sujeto* ya no era un término para designar a un individuo, sino que, las relaciones de poder-conocimiento que producían una posición de sujeto implicaban que no había una coherencia necesaria con los múltiples lugares en que eran producidas las posiciones de sujeto, y que esas posiciones podían ser ellas mismas contradictorias (Henriques, Hollway, Urwin, Venn y Walkerdine, 1984: 203).

La metáfora de la posición es utilizada para capturar tanto la multiplicidad como la fractura interna de las identidades, mientras que el concepto de sujeto nos recuerda que todavía operamos con narrativas de nuestra integridad personal.

Una consecuencia de la metáfora espacial es que la pregunta "¿quién soy?", presente en algunas versiones de la política de la identidad se convierte en "¿dónde estoy?". De esta manera, el lugar toma el papel de la esencia. Pero esto no cancela el esencialismo (y en esto coincido con Diana Fuss, quien desconstruye la oposición entre esencialismo y constructivismo) sino que sugiere que "el esencialismo" del "antiesencialismo" es inherente a la idea de lugar o posicionalidad (Fuss, 1989: 29). Ella dice: "lo que es esencial al constructivismo social es precisamente esta idea de 'dónde estoy', de lo que ha llegado a ser nombrado, bastante apropiadamente, 'la posición de sujeto'" (*ibid.*).

Este planteamiento implica que los términos geográficos de referencia toman el lugar de las esencias en otras formulaciones. Esto convierte a la política de la identidad en una política de la ubicación (ver Probyn, 1990). Pero, aunque estoy sugiriendo que *posición* es en realidad un depósito del concepto *esencia*, del cual la política de la identidad no puede prescindir, no estoy suponiendo que esta sustitución no enriquezca de alguna manera la práctica de la política de la identidad. El punto que trato de plantear es cómo se comprenden las metáforas sobre el lugar y otras cuestiones relacionadas con el espacio. Si sus significados no son explorados, sus efectos pueden llegar a ser tan debilitadores como una idea mal conceptualizada de identidad. Más específicamente, si las referencias al "lugar", la "posición" o la "ubicación" apelan de manera encubierta a esencias estables y fijas, habremos ganado menos de lo que suponemos. Y éste parece ser el caso, en la medida en que dichas metáforas utilizan una conceptualización

cartesiana del espacio como una cuadrícula tridimensional y absoluta, libre de cualquier contenido material. Neil Smith, al escribir desde una aparente "revaloración del espacio en la teoría social", diagnostica precisamente este uso:

Es a esta conceptualización del espacio como territorio (...) que las metáforas sobre el espacio apelan invariablemente [...] Cualquiera que sea el poder de las metáforas sobre el espacio para revelar la fragmentada unidad del mundo contemporáneo, trabajan precisamente reforzando la falta de vida del espacio, y por lo tanto, negándonos los conceptos de espacio apropiados para *analizar* el mundo (Smith, 1990: 169).

Yo soy menos pesimista que Neil Smith. Me parece que el énfasis en el *dónde* en la posición, en la ubicación, está permitiendo que ciertas cuestiones sobre la identidad sean pensadas de maneras distintas. Por ejemplo, esas metáforas parecen alentar una preocupación sobre las relaciones entre diversos tipos de identidades, y por lo tanto sobre el desarrollo de una política aterrizada en afinidades y coaliciones, y no en una conciencia prístina y coherente.²⁰ Es factible que este movimiento permita a una política de la identidad mediar con mayor eficacia entre los jalones opuestos hacia el esencialismo y el antiesencialismo. Por lo tanto, yo aprobaría el planteamiento de que la geografía puede hacer una importante contribución a la política contemporánea. El punto es que, para conservar su potencia, las metáforas geográficas en la política contemporánea deben ser alimentadas por concepciones del espacio que reconozcan que el lugar, la posición o la ubicación son *creados, producidos*.²¹ Entonces, la posicionalidad de las identidades puede ser utilizada imaginativa y creativamente para construir una política que, en palabras de Donna Haraway, pueda "adoptar construcciones parciales, contradictorias y permanentemente abiertas de sujetos [*selves*] personales y colectivos, y mantenerse leal y eficaz" (Haraway, 1990: 199).

Traducción: **Marta Lamas**

²⁰ Véase por ejemplo Haraway (1990).

²¹ Véase Lefebvre (1991).

Bibliografía

- Adams, M. L., 1989, "There's no Place Like Home: On the Place of Identity in Feminist Politics", *Feminist Review* 31, pp. 22-33.
- Alcoff, L., 1988, "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs* 13: pp. 405-36.
- Bartky, S. L., 1990, *Femininity and Domination*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Berman, M., 1982, *All That Is Solid Melts Into Air*, Verso, Londres.
- Bourne, J., 1987, "Homelands of the Mind: Jewish Feminism and Identity Politics", *Race and Class* 29: pp. 1-24.
- Brunt, R., 1989, "The Politics of Identity", en S. Hall y M. Jacques (comp.), *New Times*.
- Brunt, R., 1989, *The Changing Face of Politics in the 1990s*, Lawrence and Wishart, Londres.
- Butler, J., 1990, "Gender trouble, feminist theory and psychoanalytic discourse", en L. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 324-40.
- Craib, I., 1989, *Psychoanalysis and Social Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- De Lauretis, T., 1990, "Upping the anti [sic] in feminist theory", en M. Hirsch y E. F. Keller (comps.), *Conflicts in Feminism*, Routledge, Nueva York, pp. 255-70.
- Flax, J., 1990, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, University of California Press, Berkeley.
- Fuss, D., 1989, *Essentially Speaking*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gallop, J., 1982, *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.
- Grosz, E., 1990, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Haraway, D., 1990, "A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980's" en L. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 190-233.
- Hartmann, H., 1981, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union", en L. Sargent (comp.), *Women and Revolution*, Pluto, Londres.
- Hartsock, N., 1987, "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories", *Cultural Critique* 7: pp. 187-206.

- Henriques, J., 1984, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn, y V. Walkerdine, *Changing the Subject*, Methuen, Londres y Nueva York.
- Kovel, J., 1988, *The Radical Spirit*, Free Association Books, Londres.
- Lefebvre, H., 1991, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.
- Mitchell, J., 1974, *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin, Harmondsworth.
- Pateman, C., 1989, *The Disorder of Women*, Polity Press, Cambridge.
- Probyn, E., 1990, "Travels in the postmodern: making sense of the local", en L. Nicholson (comp.), *Feminism and Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 176-89.
- Rowbotham, S., L. Segal y H. Wainwright, 1980, *Beyond the Fragments*, Pluto, Londres.
- Rose, J., 1986, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso.
- Sedgwick, E. K., 1991, *The Epistemology of the Closet*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Segal, L., 1986, *Is the Future Female?*, Virago, Londres.
- Segal, L., 1991, "Who's Left? Socialism, Feminism and Future", *New Left Review* 185: pp. 81-91.
- Smith, N., *Uneven Development* (2a ed.), Blackwell, Oxford, 1990.
- Soper, K., "Feminism, Humanism and Postmodernism", *Radical Philosophy* 55: pp. 11-17, 1990.
- Soper, K., 1991, "Postmodernism and its discontents", *Feminist Review* 39: pp. 97-08.
- Spelman, E. V., 1990, *Inessential Woman*, The Women's Press, Londres.
- Sydie, R. A., 1987, *Natural Women and Cultured Men*, Milton Keynes, Open University Press.
- Turkle, S., *Psychoanalytic Politics*, Burnett Books, Londres, 1979.
- Weedon, C., 1987, *Feminist Practice and Post-structuralist Theory*, Blackwell, Oxford.
- Weeks, J., 1985, *Sexuality and its Discontents*, Routledge y Kegan Paul, Londres.
- Wilson, E., 1987, "Psychoanalysis: psychic law and order?", en *Feminist Review* (comp.), *Sexuality: a Reader*, Virago, Londres, pp. 157-76.
- Young, I. M., 1990, "The ideal of community and the politics of difference", en L. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 300-23.