
¿Cómo identificarse con el otro sufriente? Marasmos del feminismo este-oeste*

Renata Salecl

La idea de un proyecto feminista global hace ya tiempo que se abandonó. Aunque todas las feministas coincidirían en que la estructura patriarcal y la desigualdad de las mujeres en ella es lo que su acción tiene que socavar, agregarían de inmediato que diferentes estratos de mujeres perciben la opresión de manera diferente. Mujeres de color, lesbianas, académicas, amas de casa, madres, son diferentes identidades simbólicas que marcan a las mujeres y por las que se involucran en diferentes luchas. Pero si bien este reconocimiento de las diferencias fue algo productivo en las críticas teóricas a la idea esencialista de mujer que caracterizó a las primeras teorías feministas, en la actualidad, la insistencia en la noción de las diferencias contribuye mucho al marasmo político en el que se han encontrado en sus luchas el feminismo y otros actores políticos radicales. La búsqueda de diferencias siempre nuevas tiene el efecto de neutralizar la problemática feminista de modo que se vuelve cada vez más imposible articular una política feminista, sea cual sea.¹ Mi pregunta a este respecto es la siguiente: ¿no es cierto que la ideología capitalista contemporánea se basa en la insistencia en las diferencias y que "el feminismo de las diferencias" con su "política de la identidad" normaliza el filo crítico feminista y por lo tanto le hace el juego a la ideología patriarcal? Esta búsqueda de la diferencia es también significativa en la relación entre las feministas occidentales y de Europa del este. El problema no consiste únicamente en la manera que en las occidentales

* Parte de este ensayo apareció en su primera versión en mi libro *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, Londres, Routledge, 1994.

¹ Para el análisis de la instancia de la diferencia y de los marasmos de la política contemporánea, véase el primer capítulo en Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

perciben al este como algo diferente, incomprendible, sino también en la manera en que las del este insisten en la noción de diferencia cuando es en provecho de que sus estructuras patriarcales tradicionales sigan intactas. Como argumentaré en este artículo, la insistencia en la diferencia también determina la actitud de Occidente hacia la crisis bosnia, en especial la posición que ocupan las mujeres en ella.

*La búsqueda de diferencias, o
"qué lindo conocer a una feminista del este"*

Siempre que me han invitado a dar una conferencia en una universidad occidental la expectativa ha sido que iba a hablar sobre lo que sucede en Europa del este. Hasta el ensayo más teórico provocaba preguntas del tipo "¿Cómo les va a las mujeres en Europa del este?" En cierta manera, hay un tipo especial de prejuicio en esta forma que los intelectuales occidentales tienen de abordar las cosas. Por ejemplo, si las feministas occidentales hablan sobre feminismo, pueden discutir temas tan abstractos como "las mujeres en el cine negro", "la noción del falo en la teoría feminista", etc., pero alguien que viene de Europa del este tiene que hablar sobre la situación de las mujeres en su propio país a causa de los "horrores" que se viven en él. Pero, ¿no sufren contrariedades similares las mujeres en occidente respecto al derecho al aborto, al acoso sexual en el lugar de trabajo y al auge de la ideología de la mayoría moral?

Es obvio que el hecho de que me posicionaran como una mujer intelectual de Europa del este estaba vinculado a la fascinación con que la gente en occidente ha seguido los acontecimientos en Europa del este, en especial la guerra en la ex Yugoslavia. Pero hay otro aspecto a considerar. En realidad, no es sólo de los intelectuales de Europa del este de los que se espera que reflejen sus propias posiciones o las experiencias vinculadas a ellas. ¿No hay un lógica similar en el movimiento llamado de corrección política (CP) en los Estados Unidos y en la manera de abordar teóricamente el multiculturalismo?

Antes de responder a esta pregunta, voy a poner en claro dos puntos. Primero, yo sostengo el supuesto básico que los que se oponen al movimiento de corrección política le han endilgado: que el estatus de las minorías, como negros y mujeres, ha de cambiar para mejor. Segundo, también coincido con muchos defensores de la corrección política en que los cambios en las convenciones y los rituales de la sociedad (el

uso del lenguaje, por ejemplo) tienen un impacto a largo plazo en la "realidad" y pueden contribuir a mejorar la igualdad de las mujeres, los negros y otras minorías. Hay en esto un paralelo entre Estados Unidos y los regímenes ex comunistas. Por ejemplo, es bien sabido que las sociedades en las que se establecieron regímenes comunistas eran muy patriarcales. Aunque la ideología comunista reconocía oficialmente a las mujeres como iguales a los hombres, todos sabemos que la dominación patriarcal no desapareció de la vida cotidiana. Pero los cambios en ciertos comportamientos y prácticas sí afectaron a las mujeres: en la mayoría de los países socialistas subdesarrollados, el nivel social de las mujeres mejoró cuando el estado dio facilidades para el cuidado de los niños, permisos de maternidad, salario igual para hombres y mujeres, etc. Pero estos cambios en las prácticas habituales tuvieron también otro efecto. Cuando el problema de la dominación patriarcal dejó de existir, ésta se volvió oficialmente invisible, lo cual también significa que sus efectos se volvieron mucho más difíciles de reconocer.

Encontramos una paradoja similar en lo que se refiere a la corrección política. En los Estados Unidos, la idea positiva de cambiar modelos de conducta hacia las minorías ha tenido por resultado un nuevo tipo de control ideológico. La obsesión por "seguir la línea de la CP" no sólo crea una "nueva manera de hablar" sino que también exige que la gente examine constantemente sus propias identidades. En las conferencias académicas se suele encontrar a académicos que aclaran su propia posición ("Digo esto como mujer, como gay, como negro...") o piden disculpas por ella ("Tengo que admitir que como hombre blanco..."). En casos extremos, la actitud de corrección política tiene necesidad de una representación, de una especie de comportamiento escenificado en el que la gente tiene que actuar de una cierta manera para que la aprueben como alguien que está en el "lado correcto". Por lo tanto, para que una persona sea considerada políticamente correcta basta con que tenga cuidado en su manera de hablar y de comportarse en público, aunque en privado no tenga que compartir las convicciones que subrayan esos rituales PC. En consecuencia, no es difícil encontrar a un hombre PC que en público promueve la igualdad de las mujeres y de las minorías, pero que en privado sigue teniendo la expectativa de que su esposa haga todo el trabajo doméstico y nunca tiene vida social con negros porque no "encuentra nada en común con ellos".

Este tipo de actitud corresponde a cómo se comportaba la gente en el socialismo. Aunque en público hablaba en favor del comunismo

y ejecutaba los rituales del Partido, en privado no creía en el Partido. En el socialismo, fue precisamente esa distancia cínica establecida por la gente entre ellos y el régimen la que permitió que los comunistas permanecieran en el poder tanto tiempo. Para que la ideología tenga un efecto, la gente no necesita identificarse conscientemente con ella; basta con que públicamente no ponga en tela de juicio al régimen. Y lo mismo sucede con el movimiento de CP en Estados Unidos: basta con que la gente se comporte "debidamente", con que celebre los rituales PC y sienta que está haciendo algo importante. Pero esto en realidad no cambia nada.

Lo que sobre todo sigue intacto son las relaciones de poder controladas por el gran capital. Es muy significativo que la palabra "capitalismo" sea inmencionable para los radicales del movimiento de CP, porque para ellos, los académicos que aún invocan la estructura de poder capitalista suelen ser considerados marxistas grotescos que no están en contacto con la nueva realidad social. Por lo tanto, en la actualidad se vuelve políticamente incorrecto cuestionar la posición de aquellos que en realidad manipulan entre bambalinas: las multcorporaciones y sus defensores políticos. A estas fuerzas se las considera cada vez más como incuestionables, como una realidad que no se puede cambiar, casi como un fenómeno natural. En la perspectiva de lo PC, lo único que se puede cambiar es el lenguaje y la percepción que tiene el sujeto de su propia identidad. Pero lo que se olvida en estos casos son los antagonismos de clase que son las causas primordiales de la desigualdad de las minorías.

También se puede establecer un vínculo entre la actitud PC y la teoría de Michel Foucault en los dos últimos volúmenes de *La historia de la sexualidad*, donde habla de la necesidad de emprender la búsqueda de nuevos modos de expresión para crearse a sí mismo "como una obra de arte". Foucault considera que esta "autoconstitución del sujeto" es la respuesta a la subjetividad producida por la sociedad capitalista contemporánea y la subversión de la misma. En esta sociedad, hay una forma de poder en funcionamiento que "se aplica a la vida cotidiana inmediata que categoriza al individuo, lo marca con su propia individualidad, le atribuye su propia identidad".² Es paradójico, pero los teóricos a la manera de

² Michel Foucault, "The Subject and Power", en H. L. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex, The Harvester Press, 1982, p. 212.

Foucault que acarician la actitud antiesencialista y la subversión de la identidad fija, no ven que el capitalismo contemporáneo ya no se basa en la idea de las identidades fijas o estables. Al contrario, el capitalismo hoy se basa precisamente en identidades no fijas. El capitalismo contemporáneo "necesita" al sujeto que cuestiona constantemente su propia identidad, cambia de roles sexuales y está sobre todo interesado primordialmente en hacer de su vida "una obra de arte". ¿No son los *yuppies* los que inventan constantemente nuevas formas de disfrutar, produciendo escrupulosamente autoimágenes nuevas, atentos obsesivamente a sus cuerpos? ¿No se basa la sociedad de consumo contemporánea en el cambio de identidades subversivas para inspirar a la gente el desarrollo de deseos siempre nuevos y de nuevas maneras de disfrutar? Tal vez sea hora de redescubrir la noción marxista de que el capital es la fuerza general que hay detrás de la "desterritorialización" (para usar el término de Deleuze y Guattari) que socava cualquier identidad fija. Por lo tanto, el capitalismo tardío se ha de ver como una época en la que la fijeza tradicional de las posiciones ideológicas, como roles sexuales fijos o autoridad patriarcal, ha llegado a obstaculizar la expansión de una sociedad de consumo. En este aspecto, el comportamiento políticamente correcto y los intentos teóricos de subvertir las identidades fijas encajan perfectamente con la ideología del capitalismo tardío. Mientras la gente esté involucrada en sus propias representaciones, no plantea ninguna amenaza al sistema político.

La única respuesta a la pregunta del problema de cómo una posición desde la que alguien habla (la identidad de él o ella) lo determina es hacer las diferencias (sexual, nacional, raza) lo más contingentes posible; es decir, el hecho de que una persona sea negra, mujer, gay o europea del este se debería percibir como una simple contingencia y no como un factor totalmente determinante.

Otro tipo de "comportamiento escenificado" fue el que surgió después de la caída del socialismo cuando intelectuales de Europa del este empezaron a visitar universidades occidentales y a representar el papel que el público occidental supuestamente les pedía. Por ejemplo, el público occidental quiere escuchar sobre los "horrores" del postsocialismo, sobre las animosidades que afloran en los países ex comunistas, nacionalismo, antisemitismo, antifeminismo, etc. Esta "demanda" de escuchar sobre los problemas del postsocialismo está vinculada, sobre todo en el caso de la ex Yugoslavia, al hecho de que Occidente trataba

de justificar su posición sobre Yugoslavia. ¿Quiénes eran los que creían en el sistema de autogestión cuando los yugoslavos ya sabían que no funcionaba sino la izquierda en Occidente? ¿No estaban los políticos occidentales tratando desesperadamente de preservar la unidad de Yugoslavia cuando ya estaba claro para todas las partes en Yugoslavia que el país se había derrumbado? De los intelectuales de Europa del este se espera por lo tanto que actúen de tal manera que los intelectuales occidentales no tengan necesidad de reconocer su opinión errónea sobre el sistema socialista. Los intelectuales occidentales, por ejemplo, no predijeron el derrumbe del socialismo. La teoría social entró en un periodo de ceguera total cuando confrontó los cambios sociales en Europa del este. La teoría social no quiere reconocer que la mayoría de sus nociones no tienen el mismo significado que antes tenían.

Hay también un tipo especial de "comportamiento escenificado" respecto al feminismo en Europa del este. Un sinnúmero de autodenominadas feministas viajan por las universidades norteamericanas y dan conferencias sobre feminismo en Europa del este, aunque en sus países de origen pocas veces se autodenominarían feministas. Lo triste es que en los países postsocialistas no existe ningún movimiento feminista en serio. Hay pocos grupos feministas que tengan un impacto público. Hay varias razones que explican esta falta de feminismo. Primero, en el socialismo no existía ninguna tradición feminista. Segundo, como es bien sabido, el socialismo era una sociedad muy patriarcal, a pesar de que oficialmente pretendía haber resuelto la cuestión de las mujeres. Además, después de la caída del socialismo no surgió el feminismo porque las mujeres consideran que es no femenino. Ann Snitow compartió conmigo la experiencia de dar clases de feminismo en Polonia, la república checa y Hungría en primavera de 1993. Las estudiantes reaccionaron a la teoría feminista con una especie de horror, con el temor de que toda su identidad se iba a derrumbar si abrazaban el pensamiento feminista. Una estudiante respondió: "Perderé mi feminidad si sigo leyendo tanto feminismo". Y otra dijo: "Si leo una página más de este texto, mi matrimonio acabará en divorcio". Desafortunadamente, estas estudiantes no se daban cuenta de que la fragilidad de su feminidad revela precisamente cuán ideológicamente construida está la "feminidad". Para valernos del término hegeliano, "la urdimbre silenciosa del espíritu" que socava la patriarcalidad ya ha hecho su trabajo: ¡cuán frágil y contextualmente dependiente debe ser el sistema patriarcal si la identidad sexual del sujeto se ve amenazada con la simple lectura de libros feministas!

En las sociedades postsocialistas, ni siquiera algunas académicas o ejecutivas consagradas se dirían feministas porque temen que se las perciba como mujeres hombrunas. La raíz de esta equivalencia del feminismo con una falta de feminidad está en la imagen de la mujer comunista. A las mujeres que ocuparon altos cargos en el Partido o en el gobierno durante el comunismo se las solía ver como faltas de atractivo: vestían supuestamente trajes grises, desplegaban una conducta hombruna y eran consideradas burócratas del Partido de línea dura. Esta es la imagen que las mujeres del postsocialismo rechazan cuando vacilan en llamarse feministas.³

El patriarcado del socialismo y del postsocialismo

En el socialismo, el control estatal del proceso de socialización y la desconfianza en la familia como el agente de socialización coincidía paradójicamente con elementos de la ideología patriarcal tradicional (ensalzamiento del papel de la madre, etc.). ¿Cuál era en realidad el estatus de estos elementos de la ideología patriarcal? Lo mismo que con el socialismo, que oficialmente no existía, pero que a pesar de todo seguía funcionando de una manera oculta,⁴ la dominación patriarcal, aunque oficialmente superada, seguía siendo una suposición del discurso político. Por lo tanto, a la mayoría moral postsocialista no le resultó difícil articular el patriarcado de una nueva manera y presentar el retorno a los roles sexuales "naturales" como un intento de introducir la moral en un régimen social previamente "inmoral".

La pregunta que plantea este llamado a una "nueva" moral postsocialista es: ¿en qué medida apoyan esta demanda las mujeres? ¿Están las mujeres en la línea del frente del movimiento nacionalista

³ Paradójicamente, temas como la prohibición del aborto, el auge de la ideología de la mayoría moral, etc., en realidad han tenido un efecto colateral positivo en el despertar de la conciencia de las mujeres. Las mujeres se están uniendo para oponerse a la restricción de sus derechos y empiezan a formar organizaciones que se dedican a problemas que les conciernen.

⁴ Es bien sabido lo nacionalistas que eran los regímenes comunistas de Rumania y Albania. Pero hubo elementos del nacionalismo que fueron incorporados de manera específica a la ideología oficial también en otros regímenes de Europa del este.

y contra el aborto? En realidad, las mujeres en el postsocialismo están mucho menos involucradas en el movimiento en contra del aborto y en los partidos nacionalistas que los hombres. Pocas son las mujeres que predicán la necesidad de más moral y menos abortos. Esta falta de involucramiento de las mujeres en el movimiento de la mayoría moral está sin duda relacionada con el papel marginal que desempeñan en las sociedades postsocialistas. Pero la pregunta también es: ¿no se basa el éxito de las ideologías regresivas en el postsocialismo en esta no presencia de las mujeres en la vida pública? Respondiendo a esta pregunta, Julia Kristeva expresa una reivindicación enigmática:

Los estudios más recientes que empiezan a publicarse sobre la lógica implícita de la sociedad soviética y del periodo de transición (al que se llama mordazmente 'catastroika') muestran hasta qué punto una sociedad basada en la satisfacción rudimentaria de las necesidades de sobrevivencia en detrimento del deseo de libertad, pudo alentar las inclinaciones sadomasoquistas regresivas de las mujeres y, sin emanciparlas en absoluto, contó con ellas para crear una parálisis, un apoyo pararrelioso al status quo aplastando los derechos elementales de la persona humana.⁵

En mi opinión, la sociedad comunista no alentó un tipo especial de "inclinación sadomasoquista" en las mujeres, sino que sólo se apoyó en el arraigado patriarcado de la sociedad. Claro que la escasez de mercancías obligó a las mujeres a pasar interminables horas haciendo compras en donde podían y la falta de participación de los hombres en el trabajo doméstico y en el cuidado de los niños pequeños exigió a las mujeres hacer un doble trabajo, uno en el lugar de trabajo y otro en la casa. Pero en este aspecto las mujeres en el socialismo no difieren tanto de las mujeres en occidente. De hecho, el consumismo también presiona a las mujeres occidentales a emplear la mayor parte de su tiempo libre haciendo compras, y el trabajo doméstico sigue siendo una carga que soportan las mujeres incluso en las sociedades más democráticas. La diferencia entre las sociedades de Europa del este y las occidentales consiste en que las de Europa del este se niegan a reconocer el problema de la dominación patriarcal. Así como la ideología comunista borró el problema de la dominación patriarcal, las sociedades postsocialistas de hoy también borran el problema de la desigualdad sexual. Los postsocia-

⁵ Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 34.

listas actúan como si la emancipación de las mujeres no les concerniera en absoluto. La única fuerza política que aborda la condición de las mujeres es la derecha nacionalista, que es la que forja la nueva ideología de la mayoría moral cuyo interés principal es ayudar a que las mujeres redescubran su misión "natural".

Esta mayoría moral postsocialista se opone de un modo primario al papel que tuvieron las mujeres en el régimen socialista. Por una parte, la ideología de la mayoría moral postsocialista alude a la ardua vida que las mujeres tuvieron en el socialismo⁶ y, por otra parte, toca el problema de la maternidad. La mayoría moral postsocialista ve el socialismo como un sistema que degradó la maternidad y no permitió que "las mujeres fueran mujeres", queriendo decir con ello que una mujer, para ser una mujer, sólo puede escoger entre ama de casa y madre. En este caso, la mayoría moral postsocialista juega la misma carta que su contraparte occidental y establece los roles sexuales como naturales.⁷

Una de las piedras de toque del discurso de la mayoría moral postsocialista es por lo tanto la idea de la libertad de "escoger" o libertad para la "diferencia". Su reivindicación básica es que las mujeres deberían tener derecho a "escoger" su papel en la sociedad: ser madres o mujeres profesionales. En Eslovenia, la discusión sobre la libertad de elección de las mujeres estuvo vinculada a la propuesta de la derecha de introducir un permiso de tres años para los padres patrocinado esencialmente por el estado en vez del permiso ya existente de un año de salario total. (Hay que destacar que actualmente en Eslovenia, sólo el 0,5% de los hombres hacen uso del permiso. Como todos los debates sobre el permiso atañen primordialmente a las mujeres, uso el término permiso de maternidad.) Para promover la idea de un permiso de tres años, sus defensores usaron la táctica de no exponer abiertamente su objetivo antifeminista y lograr su objetivo mediante un fracaso aparente.

⁶ En el socialismo casi todas las mujeres tenían un empleo. Aparte de las razones ideológicas (vinculadas a la teoría marxista de la emancipación a través del trabajo), la alta tasa de empleo entre las mujeres fue también el resultado de la penuria económica que obligaba a las familias a tener un doble ingreso.

⁷ Los ideólogos de la mayoría moral en Eslovenia propusieron la idea de inaugurar escuelas especiales para amas de casa en las que las mujeres aprenderían a cocinar, limpiar, servir comidas, etc.

Esta táctica la conocen bien los estrategas occidentales de mercadotecnia que entienden que no deben nunca alentar demasiado abiertamente a un cliente potencial a que compre el proyecto que están tratando de vender. Oficialmente, promueven un producto, pero el cliente hace su elección y opta por otro. No obstante, el vendedor ya contaba con este fracaso y en realidad quería vender precisamente el producto que el cliente compró. Hay también una versión socialista de esta táctica que fue eficaz en la educación socialista. El objetivo oficial de esta educación era formar una "personalidad socialista cabal". Sin embargo, tenían razón los críticos que indicaron que los efectos reales de la educación socialista fueron los opuestos: individuos cínicos, conformistas. En cuanto a las metas que se propuso, el resultado de la educación socialista fue por lo tanto un fracaso. Pero fue precisamente este fracaso el que en último término fue un éxito, porque el régimen necesitaba conformistas, individuos divididos que en privado fueran cínicos en relación al poder y que en público obedecieran sus rituales.

Los defensores eslovenos del permiso de tres años se valieron de esta misma táctica de provocar un aparente fracaso: oficialmente "vendían" algo diferente de aquello que en realidad pretendían. La idea general era que un permiso de tres años sería una especie de panacea para todos los problemas de la sociedad: desempleo, disminución de la tasa de natalidad, problemas psicológicos de los niños, madres sobrecargadas, derrumbe de la vida familiar, creciente tasa de delincuencia entre la juventud, etc.⁸ Los defensores insistían en que un permiso de tres años no introduciría una mayor desigualdad entre los sexos y que el resultado sería incluso el contrario: podía contribuir a una mayor igualdad de los sexos ya que las mujeres estarían menos cargadas con una doble jornada. Aunque entre líneas el mensaje era que el lugar de

⁸ Valiéndose de esta estrategia, los propagandistas del permiso de maternidad de tres años se parecían aún en otro aspecto a los ex comunistas. En el socialismo real, en vez de buscar soluciones efectivas para los problemas existentes, el Partido actuó a la inversa: el Partido encontraba primero una solución y después buscaba los problemas que esa solución resolvía. Para demostrar el éxito de su sistema penal, los comunistas simplemente incrementaron el número de delitos ficticios que supuestamente estaban resueltos. Los defensores del permiso de maternidad de tres años primero encontraron una solución y después buscaron lo que podían resolver con ella.

las mujeres está en la familia y que su verdadera misión es tener hijos, los patrocinadores del permiso de tres años no fueron capaces de exponer abiertamente esta idea a causa de las convicciones liberales respecto a derechos e igualdad que hasta las personas más conservadoras tienen. Los propagadores del permiso de maternidad extendido tuvieron que construir por lo tanto otras metas (aumento de la tasa de natalidad, disminución del desempleo, etc.), y cuando estas metas no se realizaran, a través de un fracaso real lograrían la meta deseada: excluir a las mujeres de la fuerza de trabajo y hacer de ellas madres y amas de casa.

Las feministas que se oponían al permiso de maternidad de tres años indicaron varios casos de cómo esa regulación iba a empeorar la posición de las mujeres en la sociedad y cómo no había vínculo entre una tasa de natalidad y la duración del permiso de maternidad. Recordaron al público que los patronos serían reacios a dar empleo a mujeres y que las mujeres, ante el temor de perder su empleo después de una ausencia tan larga, serían aún más reacias a tener hijos. Un permiso de maternidad de tres años puede provocar por lo tanto hasta una disminución de la tasa de natalidad.

Al abordar estos contrargumentos, los defensores del permiso de maternidad extendido asumieron un discurso liberal y empezaron a sostener que el permiso de maternidad de tres años no es una obligación sino un simple derecho: una mujer y hasta un hombre pueden escoger cuánto tiempo quedarse en casa con el niño. No obstante, este derecho a optar se exponía en realidad como una opción entre algo que era bueno y algo que era malo. Por lo tanto, la buena opción es tomar tres años porque entonces la mujer es una "buena" madre y la mala opción es escoger la profesión en vez de quedarse con el niño (Es significativo que una mujer tenga una profesión y un hombre un empleo, porque la profesión tiene un matiz peyorativo, mientras que el empleo es una necesidad).

La siguiente operación ideológica que los defensores del permiso de tres años realizaron fue que el permiso extendido es en realidad un derecho del niño, puesto que un contacto más intensivo con la madre contribuía a un mejor desarrollo del niño. Aquí lo que se proponía era una imagen de un familia feliz que supuestamente había existido en el pasado cuando los padres querían a los hijos, cuando había confianza y respeto mutuos en la familia, olvidando el hecho de que la familia centrada en el niño es un invento moderno y que los derechos de los niños nunca existieron en el pasado.

En definitiva, este debate sobre el permiso de maternidad de tres años en Eslovenia fue en buena medida un debate sobre el futuro de la sociedad eslovena. El dilema real no era si iba a haber un permiso de maternidad de tres años o de uno, sino si Eslovenia emprendería el camino en dirección a una sociedad democrática moderna o hacia una sociedad tradicional, patriarcal.

Por lo tanto, la paradoja es que en el caso de Europa del este, son los conservadores los que reclaman el derecho a la diferencia y las feministas son las que objetan esta idea. Cuando el patriarcado está en juego, no hay libertad de elección entre aceptar su ideología o no: el discurso mismo de la elección ya es una manera de que la ideología patriarcal encubra sus efectos.

La búsqueda de diferencias también determina más y más la actitud de Occidente hacia la crisis en los Balcanes, sobre todo hacia las mujeres que sufren en Bosnia. Si como nos lo recuerdan constantemente los medios de comunicación, esas mujeres son diferentes a nosotras, ¿sigue siendo posible organizar una solidaridad con ellas? Y como hace mucho tiempo que hemos renunciado a las ideas de una solidaridad humana global (la idea de una solidaridad proletaria fue la última forma que asumí ésta), ¿somos capaces de entender el dolor del otro, por ejemplo, los bosnios?

Identificación en la diferencia: el caso de los bosnios que sufren

En los informes de los medios de comunicación occidentales sobre la guerra en Bosnia, surgió una imagen de las mujeres bosnias ataviadas en vestimenta musulmana tradicional y cubiertas con pañuelos en la cabeza. Lo extraño es que en Bosnia rara vez se ve a las mujeres vestidas así. Muchas de las imágenes de las mujeres bosnias que llegaron a occidente están escenificadas por periodistas que les piden a las mujeres que se vistan a la manera tradicional. Lo triste es que a los periodistas no les interesa informar sobre la realidad de la vida de las mujeres bosnias ni les interesa describir la difícil situación de las mujeres que tratan desesperadamente de comportarse "normalmente" en la guerra, mujeres que cuidan su aspecto, que se visten lo mejor que pueden y que, incluso en una situación en la que no saben si sobrevivirán aquel día, siempre se maquillan el rostro. Tomando fotografías de mujeres bosnias en su vestimenta religiosa, los medios de comunicación occidentales contribuyen

a crear una imagen del fundamentalismo religioso de los bosnios. Y con ello, los medios también han tomado parte en el establecimiento de fronteras culturales racistas entre "nosotros" (los observadores civilizados) y "ellos" (los salvajes que luchan). En esta actitud del observador hay un intento desesperado de crear artificialmente diferencias culturales: como si lo más terrible para el observador fuera el reconocimiento de que el "otro" (el musulmán, por ejemplo) es demasiado similar. Por lo tanto, es la similaridad y no la diferencia la que produce la necesidad de distanciarse del otro. En este acercamiento occidental a la gente de otras culturas, lo que se reprime es paradójicamente, no la diferencia, sino la mismidad.

Esta realización forzosa de las diferencias culturales nos impide reconocer aquellos casos en los que existen algunas diferencias reales. Por ejemplo, ¿cómo se percibe según la perspectiva de la "corrección política" el sufrimiento de las mujeres de diferente color, raza o nacionalidad? ¿No es cierto que aquel que sufre y con el que nos podemos identificar es siempre alguien "como nosotros"? La imagen implícita de las mujeres que son acosadas o que son víctimas de franca violencia, las mujeres que les interesan a los "políticamente correctos", es la imagen de mujeres blancas que viven en la democracia occidental. Un buen ejemplo de la actitud políticamente correcta hacia mujeres de otros países, razas, etc., se puede encontrar en el libro de Slavenka Drakulic *How We Survived Communism and Even Laughed*. En este libro hay una cita de una carta de una feminista norteamericana que le pregunta a la autora: "¿Están las mujeres en Yugoslavia a favor de un 'esencialismo', es decir, que las mujeres son diferentes a los hombres, o esto es algo por lo que se opta?"⁹ En un país en el que no existe un movimiento feminista serio, en el que las mujeres están preocupadas por la doble jornada, en el que hay todo tipo de carencias, este tipo de pregunta pone de manifiesto una ignorancia de la vida "real" de esas mujeres. Lo que esta pregunta sobre el esencialismo revela es que la principal preocupación de la feminista norteamericana citada no es descubrir qué es lo que les preocupa a las mujeres yugoslavas, tampoco es proporcionarles ayuda, su principal

⁹ Cf. Slavenka Drakulic, *How We Survived Communism and Even Laughed*, Londres, Vintage Books, 1993, p. 127.

interés es confirmar la posición desde la que está hablando.¹⁰ El interés real de esta feminista no es por lo tanto unas mujeres en particular, sino la aplicación de la retórica "nueva manera de hablar" políticamente correcta (sobre el esencialismo) y la confirmación de la pertinencia que tiene para evaluar el sufrimiento de las mujeres.

El problema principal de esta posición políticamente correcta es que, contrariamente a su máxima "oficial", los "otros" (personas de otras razas, diferentes nacionalidades, etc.) no son considerados sujetos. Si una persona blanca que vive en una democracia occidental es antisemita, es culpable y responsable de su comportamiento. Por lo tanto se puede perdonar fácilmente su comportamiento antisemita. Pero con el antisemitismo negro hay sin embargo una manera diferente de abordarlo. La actitud políticamente correcta sería encontrar excusas a este comportamiento: se destacaría por lo tanto la opresión de los negros como la causa de su comportamiento antisemita. El hecho de que a los negros no se les considerara culpables revela que no se les considera sujetos responsables sino "instrumentos" en manos de mecanismos (sociales) externos.

La pregunta principal en este aspecto es cómo es posible sentir compasión por el otro y organizar la solidaridad. La posición de Richard Rorty¹¹ es que la solidaridad sólo puede surgir cuando podemos ver que más y más de nuestras diferencias (de sexo, religión, raza, nacionalidad, costumbres, etc.) carecen de importancia en comparación con nuestras similitudes respecto al dolor y la humillación a los que podemos estar

¹⁰ La feminista norteamericana sin nombre respondió públicamente a las observaciones de Drakulic. La respuesta que se publicó ponía claramente de manifiesto que reconocía las tensiones y dificultades inherentes a cualquier discurso entre las mujeres occidentales y del Este. Argumenta por ejemplo lo siguiente: "Las mujeres occidentales, cuando hablan en su propia lengua de feminismo, corren el riesgo de imponer normas de discurso, como yo lo hice, provocando el resentimiento intelectual y político, y en ocasiones, destrozando las posibilidades de cooperación política, como sucedió en Alemania. Algunas de las preguntas que las mujeres occidentales plantean son en efecto inadecuadas. Pero en este caso, las preguntas propuestas en esta carta a Drakulic se convirtieron en temas de ensayos fascinados por las propias mujeres postcomunistas", Cf. Nanette Funk, "Feminism East and West", en N. Funk y M. Mueller (eds.), *Gender Politics and Post-Communism: Reflections From Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 319—320.

¹¹ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

sometidos. ¿Cómo se podría realizar por ejemplo un proyecto de solidaridad de este tipo en la guerra? ¿Es posible identificarse auténticamente con la víctima de la guerra? ¿Qué hay detrás de una identificación de este tipo?

Vamos a tomar de nuevo ejemplos de la guerra bosnia. Cuando empezó en 1992, decenas de miles de refugiados encontraron cobijo en Eslovenia, donde fueron ubicados en casetas militares, escuelas viejas u hostales abandonados. La solidaridad de los anfitriones, los eslovenos, varió: al principio fue entusiasta, porque los eslovenos sentían que este tipo de guerra podría haber sucedido también en Eslovenia y que también ellos podrían haber sido víctimas de una violencia comparable. Al sentir que ellos eran los afortunados, los eslovenos primero ayudaron a los refugiados sin quejarse. Más tarde, cuando se hizo obvio que la guerra no iba a terminar pronto y que los refugiados tal vez no regresaran nunca a sus hogares, la solidaridad eslovena se debilitó. No es sorprendente esta reacción de parte de los anfitriones. Si tomamos la teoría de la solidaridad de Rorty, podemos llegar a la conclusión de que los eslovenos no estaban lo suficientemente dispuestos a eliminar las diferencias culturales, religiosas y nacionales que los dividían de los refugiados. Y después de haber olvidado que esa guerra también hubiera podido suceder (y estuvo a punto de ser así) en Eslovenia, los eslovenos dejaron de identificarse con el dolor y la humillación de los refugiados.

Si bien esta decadencia de la solidaridad entre los eslovenos (así como en el resto del mundo) se puede racionalizar, resulta más difícil entender la decadencia de la solidaridad entre los propios refugiados. Lo que sucedió es que después de un año de vivir en los centros de refugiados, éstos perdieron casi toda solidaridad entre ellos. Los trabajadores sociales en los centros de refugiados observaron una erosión total de la compasión y la cooperación entre los refugiados. Uno de los trabajadores sociales trataba de explicar esta situación por el derrumbe de la estructura patriarcal de la familia:

Nos vamos enfrentando lentamente al derrumbe total de la familia y la tradición. En Bosnia era obvio: el padre es el cabeza de familia, la autoridad primordial, porque proporcionaba a la familia sus medios de existencia. Aquí, ya nadie se fija en él, ni siquiera los niños, porque lo ha perdido todo. La pérdida de autoridad provoca alarma entre los refugiados. Al principio creen que resolverán los problemas si viven solos o con familias con las que se llevan bien y de las que se sienten cerca. Más tarde se dan cuenta de que no pasa nada. Hay de nuevo problemas con los adolescentes y la erupción de psicosis. Y de repente dejan de ser gente que sea capaz de mantenerlos juntos, dejan de ejercer la solidaridad. Por ejemplo, en el centro tenemos

cinco niños abandonados, dos de ellos tienen a sus madres en clínicas psiquiátricas, tres de ellos no tienen padres. Tuvimos enormes problemas para convencer a otros refugiados de que tenían que hacerse cargo de esos niños. Ha dejado de haber una red social, autoayuda, cada quien se ocupa de lo suyo. Discutimos mucho las causas de esta situación con colegas. ¿Es porque son en todos los aspectos tan diferentes como entre ellos?

Este relato falsea la opinión de Rorty de que puede surgir la solidaridad cuando percibimos las diferencias externas de raza, nación y sexo como carentes de importancia en comparación con nuestras similitudes respecto al dolor y al sufrimiento. Los refugiados todos son víctimas de la misma opresión, todos sufren dolores similares y no hay diferencias nacionales, raciales o religiosas que sean significativas entre ellos. No obstante, la última frase del relato del trabajador social nos da alguna pista sobre la razón de la falta de solidaridad entre los refugiados. Pero la causa de ello no es la diferencia entre los propios refugiados; la causa primordial de la desaparición de la solidaridad es el hecho de que cada sujeto ya es "diferente" de sí mismo, él o ella, de su autoidentidad previa. Su propia identidad se derrumbó a través del dolor y el sufrimiento por el que pasaron en la guerra.

Para entender cómo funciona la compasión por el sufrimiento de los otros, tenemos que tomar en cuenta el proceso de identificación tal como se entiende en psicoanálisis. Como señaló Freud, la compasión surge sólo de la identificación. En su *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud escribe sobre tres formas de identificación. La primera es una especie de forma primordial del vínculo emocional con el objeto y está vinculada con la relación ambivalente con el padre. La segunda forma de identificación Freud la distinguió a través del análisis de ciertos síntomas neuróticos. Se trataba de casos en los que Freud encontró cierto tipo de sustitución regresiva de una elección de objeto perdido: un ejemplo es el de una hija que desarrolla la misma enfermedad (tos) que su madre. En este caso, el sujeto se identifica con un rasgo parcial, unario (*ein einziger Zug*) en la otra persona. Pero lo crucial es que el sujeto puede adoptar algún síntoma de la persona a la que o ama u odia. El tercer tipo de identificación funciona de la misma manera que el segundo salvo por la diferencia de que el sujeto no tiene ningún vínculo sexual con la otra persona. Aquí Freud se vale del ejemplo de las muchachas en un dormitorio de colegialas: una de ellas recibe una carta de su novio que provoca una reacción histérica, y otras muchachas también desarrollan la misma reacción, no por compasión por la primera, sino porque se identifican con

ella en algún elemento análogo, un rasgo unario (el deseo de ser amadas, por ejemplo) que sustituye al objeto perdido. En general, para Freud la identificación significa que el sujeto asume un elemento de alguna otra persona que provoca la formación de un síntoma. Pero este síntoma no es necesariamente desagradable para la persona afectada.

El análisis de la identificación que funciona en política suele implicar el primer tipo de identificación: el vínculo emocional con el líder, por ejemplo, se considera que es la influencia crucial en la sumisión del sujeto al poder. Pero para entender la identificación política hay que tomar en cuenta las tres formas de identificación. En particular, la segunda y la tercera forma de identificación son las que funcionan mucho en política. Por ejemplo, cuando estamos metidos en una situación de guerra y nos identificamos con un soldado herido colega nuestro, no nos identificamos con la herida en cuanto tal, sino con un cierto rasgo unario común que en este caso es "el amor por nuestro país". Así pues, en la medida en que el soldado y yo estamos dispuestos a sacrificar nuestras vidas por nuestro país, en la medida en que ambos nos identificamos en algún elemento análogo, yo me puedo identificar con su herida.

¿Qué pasa con la identificación que los observadores externos tienen con las víctimas de la guerra? La famosa frase de Stalin de que una víctima es una tragedia mientras que miles de víctimas son una estadística, se confirma en el caso de los informes sobre muertos en la guerra. Después de escuchar día tras día informes de personas que mueren en la guerra, llega un momento en que el horror de lo que se escucha se deja de experimentar. Pero cuando vemos un niño gravemente herido en la televisión, se reacciona de manera diferente, se siente compasión, pesar y deseo de ayudar. Uno de los periódicos croatas que informaba sobre la guerra en Bosnia se solía centrar en los hechos bélicos y hacía análisis estratégicos y políticos del curso de la guerra. Pero en uno de sus números este periódico publicó una imagen de una muchacha bosnia de unos diez años de edad, una refugiada, que cargaba en brazos a un hermanito sentada en total soledad en una estación de tren. La imagen daba la sensación de que la muchacha acababa de agarrar a su hermano y una bolsa de plástico con cosas huyendo del horror que tenía lugar en su ciudad natal. La implicación era que sus padres probablemente habían muerto en la guerra y que los dos niños estaban totalmente solos en el mundo. Toda la imagen estaba llena de dolor: la muchacha tenía una mirada trágica en los ojos, su hermanito estaba medio desnudo, la

estación estaba repleta de refugiados. Esta imagen provocó una asombrosa respuesta del público, el periódico inició una larga búsqueda de la niña y muchas personas se ofrecieron para adoptar a los dos niños. Después de un par de semanas la sorpresa fue considerable cuando finalmente se descubrió que la niña vivía en un campo de refugiados con su madre embarazada y cinco hermanos y hermanas. Cuando le dijeron a la madre que había personas que querían ayudar a su hija, ella respondió que lo que más necesitaba su familia de momento era una cafetera y cigarrillos. El sublime atractivo de la imagen desapareció en aquel mismo momento y, por supuesto, el público perdió todo interés en ayudar a esa desdichada familia.

Esta historia puede ayudarnos a comprender con qué nos identificamos cuando los medios de comunicación nos presentan una historia y una imagen tan trágicas. La primera respuesta suele ser en términos de "algo así me podría haber pasado a mí". Esta es una especie de identificación imaginaria en la que percibimos a la víctima sufriente en una imagen especular, como la posible imagen de nosotros mismos. No obstante, esta identificación no suele ser la que en realidad nos afecta. Con lo que en realidad nos identificamos cuando observamos imágenes de la guerra no es con la persona que sufre, sino con el ideal del yo: un punto de vista desde el que podemos gustarnos a nosotros mismos. Cuando vemos una imagen trágica de un refugiado, percibimos en ella un espacio simbólico en el que somos los actores, nos sentimos atañidos, compasivos y afectados. Cuando presentan esas imágenes, los medios de comunicación crean el lugar en el que nos percibimos como nos gustaría ser vistos. Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser* ofrece un ejemplo iluminador de la diferencia entre esos dos tipos de identificación cuando muestra qué es el kitsch. Cuando describe la manera en que su personaje observa a niños corriendo en el pasto, Kundera dice:

El kitsch provoca que caigan dos lágrimas en rápida sucesión. La primera lágrima dice: ¡Qué lindo ver correr a niños en el pasto! La segunda lágrima dice: ¡Qué lindo sentirse conmovido, junto con toda la humanidad, por niños que corren en el pasto! Esta segunda lágrima es la que hace que el kitsch sea kitsch.¹²

¹² Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Londres, Faber, 1986, pp. 250-251.

Para parafrasear a Kundera, en el caso de la niña bosnia refugiada se podría decir que la primera lágrima corre cuando vemos la imagen de la pobre muchacha y la segunda lágrima corre cuando, junto con toda la humanidad, nos conmueve el hecho de sentir compasión.

En la teoría de Lacan, la lógica de los dos tipos de identificación se basa en la distinción entre el ideal del yo y el yo ideal. El ideal del yo está del lado de lo simbólico y surge como el punto en el que se sitúa la identificación en la red simbólica, mientras que el yo ideal es el efecto retroactivo del proceso de identificación. La distinción entre ideal del yo y yo ideal está vinculada a la distinción entre la identificación simbólica y la imaginaria. La identificación simbólica es la primordial y surge cuando el sujeto se topa con el lenguaje. El ideal del yo es el punto en el que la identificación se inscribe en lo simbólico, el punto desde el que el sujeto quiere ser visto, donde él o ella obtiene su identificación simbólica, mientras que el yo ideal es la imagen en la que el sujeto se presenta como gustable para sí mismo.¹³

¹³ La razón de que los niños desempeñen un papel especial en la información sobre la guerra es la importancia que tiene la identificación simbólica. Siempre que Occidente empieza a sentirse culpable por no lograr hacer la paz, empieza a rescatar a niños heridos (Estos niños siempre tenían que estar tan “bien heridos” que no tuvieran un aspecto demasiado horrible o que no murieran durante el transporte). Espectáculos como el tan difundido rescate de la pequeña Irma por un médico inglés de Sarajevo en el verano de 1993, después se repiten en la televisión varias veces. Mientras el público llora cuando ve el sufrimiento de la muchacha, los políticos se enorgullecen de su acción humanitaria. Y todo el espectáculo tiene la meta de convencernos de que estamos haciendo “algo” para acallar nuestra mala conciencia. La “inocencia” de los niños desempeña por supuesto un importante papel en este espectáculo, en el que la cuestión de la “culpa” de las partes involucradas, así como la del observador occidental, sigue siendo un tema traumático) No obstante, hay muchos ejemplos del uso que hacen los medios de comunicación de la imagen de niños inocentes. ¿Quién no recuerda que los bebés que morían en incubadoras en Kuwait ayudaron a los políticos norteamericanos a obtener apoyo público para la guerra del Golfo? Y durante la debacle del tail en el ataque a la filial del culto davidiano en Waco, Texas, los niños se utilizaron una vez más como una excusa para el uso de la fuerza: el pretendido informe de que había niños de los que el líder del culto abusaba sexualmente fue la razón que usó el FBI para el ataque que provocó un suicidio masivo de los miembros del culto. En ambos casos, no importaba que no hubiera una prueba real de la violencia contra los niños (Después de la guerra del Golfo, se llegó incluso a revelar que toda la historia de las incubadoras era falsa: el gobierno de Kuwait contrató a una agencia norteamericana de investigación sobre los medios de comunicación públicos que descubrió que con quien se identifica más la gente es con niños pequeños que están en situaciones difíciles. Los kuwaitíes, en consecuencia, fabricaron la historia de los bebés en incubadoras que eran asesinados por soldados iraquíes).

Pero hay aún otro problema de identificación que hay que abordar. Es el de la identificación que tiene lugar en la psicología de las masas. Cuando explica la naturaleza del vínculo común entre los individuos en un grupo, Freud señala que esta identificación afecta a un punto esencial que los individuos tienen en común: él especula que ese punto es la naturaleza del vínculo con el líder. El líder sustituye al ideal del yo de los miembros del grupo. Pero en esta situación también tiene lugar una identificación mutua entre los individuos en el grupo. La condición para esa identificación mutua es que el individuo pone el mismo objeto (el líder) en el lugar del ideal del yo. La identificación entre los individuos depende siempre por lo tanto de la identificación con el líder en la medida en que las relaciones horizontales entre individuos siempre dependen de relaciones verticales: "Cada capitán es el general en jefe y padre de su compañía que ama a todos los soldados por igual y por esta razón son camaradas entre ellos".¹⁴ Como dice Freud más adelante: "como regla, al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos y la masa se pulveriza como una lágrima de Batavia".¹⁵

No obstante, "la demanda de igualdad en un grupo sólo es aplicable a sus miembros y no al conductor. Todos los miembros deben ser iguales unos con otros, pero todos quieren ser dirigidos por una persona. Muchos iguales, que pueden identificarse unos con otros, y una sola persona superior a todos ellos, esta es la situación que se realiza en grupos que son capaces de subsistir".¹⁶

El ejemplo que he descrito de falta de solidaridad entre los refugiados bosnios en Eslovenia puede esclarecerse con ayuda de este análisis de la lógica de la identificación de grupo. La desaparición de la autoridad del padre entre los refugiados bosnios explica la desaparición de la solidaridad entre los individuos. Cuando la persona con la que los individuos se identificaban deja de ser percibida como con autoridad,

¹⁴ Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, tomo XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, p. 93.

* Gota de cristal fundido que en contacto con el agua fría se temple y toma forma ovoide, pero si se le quiebra la punta se reduce a polvo con una ligera explosión.

¹⁵ *Ibid.*, p.90.

¹⁶ *Ibid.*

la identificación de estos individuos entre ellos desaparece. Este papel dominante del amo es para Lacan esencial para las relaciones intersubjetivas de los individuos porque "la opresión posibilita la coexistencia entre los sujetos".¹⁷ La triste conclusión que se puede extraer de todo esto es que siempre hay algún tipo de amo independientemente de hasta qué punto negamos su existencia. Esto confirma la frase de que no hay unidad sin la excepción. En historia, los movimientos sociales que trataron de deshacerse del rey generalmente acabaron con un amo aún más represivo. Piénsese solamente en los ejemplos de Francia o Rusia, donde los regímenes impotentes del rey o del zar fueron sustituidos por el autoritarismo de Napoleón o Stalin. Por lo tanto, la única solución parecería ser la de tener un amo que es simplemente un punto simbólico unificador, un amo estúpido sin poder político real. El amo que simplemente ocupa el "espacio vacío del poder" pero que en realidad no gobierna, no se inmiscuye en la maquinaria de la política democrática, sino que es sólo el significante vacío que proporciona a la maquinaria social su consistencia.

La pretensión de que un amo es necesario, es algo que nuestro instinto democrático no puede aceptar fácilmente. No obstante, hemos de distinguir la noción de amo como la forma vacía de la autoridad del líder totalitario que es plena encarnación de la autoridad. La oposición entre ambos es similar a la distinción de Freud entre dos padres: el padre edípico, simbólico (el Nombre del Padre en términos lacanianos) y el padre primordial. El primer padre es el padre muerto que representa la ley: el padre del que se evacúa el goce y que por lo tanto permite al sujeto gozar (Lacan piensa al respecto que el sujeto puede gozar sólo en los agujeros del Nombre del Padre, sólo porque el padre no lo ve todo). El segundo padre es pre-goce,¹⁸ el padre que goza (el padre que posee a todas las mujeres) e impide así el acceso del sujeto al goce. El amo representa al padre muerto, simbólico; en suma, es la forma vacía de la ley. El líder no desempeña el papel del padre muerto, sino el del padre primordial: el padre que está demasiado vivo para permitir el acceso del sujeto a su propio goce. Lo crucial es que el líder totalitario no es el amo.

¹⁷ Me refiero al ensayo de Gerard Miller que se publicó sólo en esloveno en una colección titulada *Psicoanálisis y cultura* (1980).

¹⁸ Cf. Michel Silvestre, *Demain la Psychanalyse*, Navarin, París, 1987.

Hitler o Stalin, por ejemplo, no eran amos, sino líderes en el sentido del padre primordial.

¿Qué significa esto para el feminismo contemporáneo? El feminismo contemporáneo es consciente de la imposibilidad de una solidaridad global de las mujeres: es vano esperar que, como el patriarcado es universal y las mujeres sufren carencias en todo el mundo, las mujeres se unan en la lucha por una causa común. Por esta razón la teoría feminista insiste tanto en las diferencias entre las mujeres. No obstante, el feminismo debería empezar a pensar la diferencia de otra manera para así eludir los efectos neutralizadores que la insistencia en la diferencia puede tener en la política feminista. Una de las maneras de proceder es centrarse en la similaridad en la diferencia. Como estaba tratando de mostrar en el caso de los bosnios que sufren, la manera en que los sujetos sienten el dolor difiere enormemente, ya que la tortura más horrible generalmente no es física sino la que provoca el derrumbe de la fantasía del sujeto, la historia que el sujeto se cuenta a sí mismo, la manera en que logra su identidad siempre provisional. Pero el hecho de que el sujeto es sobre todo un ser que puede ser herido, como diría Rorty, es lo que es similar. No se puede eludir un cierto narcisismo que está involucrado cuando nos compadecemos del otro que sufre, pero esto no significa que haya que insistir en la alteridad definitiva del otro y asumir la cómoda posición del observador. El feminismo debería evitar la noción de que lo más radical que pueden hacer los sujetos es socavar sus identidades, jugar con ellas e inventar otras. Para el feminismo es esencial políticamente volver a pensar el dilema de la diferencia para no quedarse estancado en su propia diferenciación mientras la estructura de poder permanece intacta para siempre.

Traducción: Isabel Vericat