

**Brah, Avtar (2011).** Diferencia, diversidad, diferenciación  
En *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, pp. 123–156  
Madrid: Traficantes de sueños

## 5. Diferencia, diversidad, diferenciación

Diferencia, diversidad, pluralismo, hibridación... éstos son algunos de los términos más discutidos y debatidos de nuestro tiempo. Las cuestiones relativas a la «diferencia» están presentes en el seno de muchos debates de los feminismos contemporáneos. En el campo de la educación en Gran Bretaña, las cuestiones de identidad y comunidad siguen dominando los debates en torno al «multiculturalismo» y al «antirracismo». En este capítulo, se plantea cómo estos temas pueden ayudarnos a entender la racialización del género. Por mucho que se intenta demostrar la vacuidad del concepto, la «raza» aún aparece como un marcador aparentemente indeleble de la diferencia social. ¿Qué permite que esta categoría actúe de este modo? ¿Cuál es la naturaleza de las diferencias sociales y culturales y qué les da su fuerza? ¿Cómo se conecta, por lo tanto, la diferencia «racial» con la diferencia y los antagonismos que se organizan en torno a otros marcadores como el «género» o la «clase»? Tales preguntas son importantes porque pueden ayudar a explicar la tenaz insistencia de las personas en las nociones de identidad, comunidad y tradición.

Un problema recurrente en este tema es el esencialismo, es decir, una noción de esencia definitiva que trasciende las barreras históricas y culturales. En este capítulo, me opongo a un concepto esencialista de diferencia al mismo tiempo que formulo ciertas preguntas. Por ejemplo, ¿en qué momento y de qué forma puede la especificidad de una experiencia social particular convertirse en un signo de esencialismo? Tras revisar los debates feministas, propongo que el feminismo negro y el blanco no sean vistos como categorías esencialmente fijas de oposición, sino más bien como campos de oposición históricamente contingentes dentro de prácticas discursivas y materiales. De igual modo, muestro que el análisis de las interconexiones entre racismo, clase, género, sexualidad y cualquier otro marcador de «diferencia» debe

tener en cuenta la posición de los diferentes racismos entre sí. En resumen, subrayo la importancia de un macroanálisis que estudie las interrelaciones entre diversas formas de diferenciación social, de forma empírica e histórica, pero sin derivarlas necesariamente de un único caso concreto. En otras palabras, intento evitar el peligro del «reduccionismo». Al mismo tiempo, dirijo la atención hacia la importancia de realizar un análisis de los problemas de la subjetividad y la identidad para comprender las dinámicas de poder que constituyen la diferenciación social.

El capítulo está dividido en tres partes. En la primera abordo las diversas nociones de «diferencia» que han surgido en la reciente controversia acerca de la categoría «negro» como elemento común de la experiencia de grupos afro-caribeños y asiáticos en la Gran Bretaña de postguerra. Mi objetivo es destacar cómo el término «negro» ha operado como un signo *contingente* en diferentes circunstancias políticas. No se trata de si el término «negro» debería haber sido movilizado de la forma en la que lo fue. Más bien, mi interés yace en analizar el tipo de sujeto político que comenzó con el movimiento negro británico. La segunda parte aborda las formas en las que los temas de la «diferencia» fueron enmarcados dentro de la teoría y la práctica feminista durante los años setenta y ochenta. Aquí hago hincapié en el debate británico. Concluyo con un breve examen de algunas categorías conceptuales usadas para teorizar la «diferencia», y propongo un nuevo marco de análisis que espero ayudará a aclarar algunas cuestiones para el desarrollo de estrategias políticas a favor de la justicia social.

### **¿Qué hay en un nombre? ¿Qué hay en un color?**

Durante los últimos años, el uso del término «negro» para referirse a las personas de ascendencia afro-caribeña o asiática en Gran Bretaña ha sido objeto de una considerable controversia. Es importante tratar algunas de estas polémicas, ya que a menudo giran en torno a las nociones de «diferencia».

Las personas afro-caribeñas y asiáticas que migraron a Gran Bretaña en el periodo de postguerra se encontraban en una posición similar en la estructura social: eran trabajadores, con empleos de poca o ninguna cualificación la mayoría, en los estratos más bajos de la economía. Entonces se los describía de forma común en discursos populares, políticos y académicos como «personas de color». Éste no era un simple término descriptivo. Había sido el código colonial para la relación de dominación y subordinación entre colonos y colonizados. En la Gran Bretaña de postguerra, el código se había revisado y

reconstituido en y a través de diversos procesos políticos, culturales y económicos. En otras palabras, los grupos afro-caribeños y asiáticos experimentaron la racialización de su posición de clase, a su vez atravesada por el género, a través de un racismo que ponía en primer plano su «no blancura» como una temática común dentro del discurso de las «personas de color». Aunque las formas en las que se racializó a estos grupos heterogéneos de personas no fueron idénticas, la condensación del binarismo «blanco-no blanco» en este discurso construyó una aparente equivalencia, a la vez que generaba experiencias similares al enfrentarse con prácticas racistas de estigmatización, inferiorización, exclusión y/o discriminación en áreas como el empleo, la educación, la vivienda, los medios de comunicación, el sistema de justicia penal, los órganos de inmigración y los servicios sanitarios. Estas relaciones de equivalencia crearon las condiciones bajo las cuales se hizo posible una nueva política de solidaridad.

El concepto «negro» emerge ahora como un término específicamente político que incluye a las personas afro-caribeñas y asiáticas. Constituye un sujeto político que inscribe políticas de resistencia frente a los racismos centrados en el color. El término fue adoptado por las coaliciones de organizaciones y activistas afro-caribeños y asiáticos que surgieron a finales de los años sesenta y durante los setenta. Estas coaliciones estaban influidas por la forma en la que el movimiento Black Power en EEUU había dado la vuelta al concepto «negro», despojándolo de sus connotaciones peyorativas en los discursos racializados, convirtiéndolo en una expresión orgullosa de una activa identidad grupal. El movimiento Black Power instaba a los estadounidenses negros a entender la «comunidad negra» no como un asunto geográfico sino en términos de la diáspora africana global. Rechazando el «cromatismo» —que diferenciaba a los negros según el tono más claro o más oscuro de piel—, lo «negro» se convirtió en una identidad política que se podía afirmar con orgullo frente a los racismos basados en el color. Los activistas afro-caribeños y asiáticos en Gran Bretaña tomaron prestado el término del movimiento Black Power para fomentar un rechazo del cromatismo entre aquellos definidos como «personas de color» en Gran Bretaña.

La clase era un importante elemento constitutivo de la aparición del concepto de «negro» como color político. El proyecto se entiende mejor como parte de la British New Left [Nueva Izquierda británica]. Diversas organizaciones activas en este movimiento político se definieron a sí mismas como organizaciones de trabajadores; por ejemplo, la Indians Workers Association [Asociación de trabajadores indios] y la Black Peoples Alliance [Alianza de personas negras]. Importantes publicaciones políticas de la época, tales

como *Race Today* o *Race and Class* abordaron la articulación entre el racismo y las relaciones de clase. *Race and Class* aún tiene fuerza en los años noventa, como revista líder comprometida con la lucha contra los racismos globales y las desigualdades de clase. El nuevo sujeto político producido por las políticas de lo «negro» transformó las políticas de clase al interpelar a los discursos políticos que afirmaban la primacía de ésta.

Las políticas de solidaridad entre los activistas afro-caribeños y asiáticos de la época también estaban influidas por el recuerdo de las recientes luchas anticoloniales y la descolonización de África, Asia y el Caribe. Algunas también estuvieron relacionadas con la agitación contra la guerra de Vietnam, la Campaña por el Desarme Nuclear y otros movimientos de protesta similares. El discurso en pro de la unidad afro-asiática en Gran Bretaña resonó con el llamamiento de los movimientos de liberación anticoloniales a la unidad entre los colonizados. Además, como apunta Mercer (1994), el signo «negro» se movilizó también para desplazar las categorías «inmigrante» y «minoría étnica», las cuales, durante los años sesenta y setenta, habían llegado a denotar redefiniciones racializadas de pertenencia y subjetividad política. La fusión de estas diversas influencias en la formación de un proyecto empeñado en confrontar la condición social de la experiencia postcolonial en el corazón de la metrópolis británica significaba que, en comparación con EEUU, el concepto «negro» había sido asociado con significados diferentes y distintivos en Gran Bretaña.

El uso británico del término «negro» ha sido criticado por analistas políticos como Hazareesingh (1986) y Modood (1988). Argumentan que lo «negro» en la ideología del Black Power se refería específicamente a la experiencia histórica de las personas de ascendencia de África subsahariana, y fue diseñado para crear una identidad cultural y política positiva entre los estadounidenses negros. Cuando se usa en relación a los asiáticos, el concepto se vacía *de facto* de esos significados culturales específicos que se asocian con expresiones como «música negra». El concepto puede incorporar a los asiáticos sólo en un sentido político, y los autores concluyen, por lo tanto, que niega la identidad cultural asiática. Claramente, este argumento no carece de sentido. En efecto, como ya hemos señalado, la movilización del término «negro» por parte del movimiento Black Power fue un intento de reclamar una herencia africana que había sido negada por el racismo a los estadounidenses negros. Pero como proyecto político históricamente específico ubicado en las dinámicas socio-políticas y económicas de EEUU,

la ideología del Black Power no reclamaba simplemente un pasado ancestral ya dado. En ese mismo proceso, se construyó una versión particular de esta herencia.

Dado que los procesos culturales son dinámicos, y que el proceso de reivindicación está mediado en sí mismo, el término «negro» no tiene por qué ser construido en términos esencialistas. Puede tener diferentes significados políticos y culturales en diferentes contextos. No puede decirse que su significado específico en la Gran Bretaña de postguerra negara las diferencias culturales entre africanos, caribeños y surasiáticos porque la diferencia cultural no era el principio de organización dentro de este discurso o de esta práctica política. Las luchas políticas concretas en las que estaba basado el nuevo significado reconocían las diferencias culturales, pero tenían como objetivo lograr la unidad política contra el racismo. En cualquier caso, no se puede plantear el tema de la diferencia cultural únicamente en términos de diferencias entre las culturas surasiáticas y afro-caribeñas. Por ejemplo, hay muchas diferencias entre las culturas caribeñas y africanas (incluyendo las culturas de las personas con ascendencia asiática). Las culturas en la diáspora siempre tienen su propia especificidad. En otras palabras, incluso cuando el uso del término «negro» se limitara al África subsahariana y sus diásporas, se podría decir, dentro de los parámetros establecidos por los críticos, que se niegan las especificidades de estos diversos grupos.

Otra crítica a las formas en las que se ha empleado el término «negro» en Gran Bretaña ha sido que el concepto carece de significado, ya que muchos surasiáticos no se definen como negros y muchos afro-caribeños no los reconocen como tales. Esta afirmación gira en parte sobre criterios de número, pero no aporta evidencias numéricas. En mi propia investigación, he encontrado que los surasiáticos a menudo se describen a sí mismos como *kales* [negros] cuando se trata el tema del racismo. Pero dado que toda la realidad social de los pueblos surasiáticos y afro-caribeños no está constituida solamente por la experiencia del racismo, las personas tienen muchas otras identificaciones basadas en la religión, la lengua y la filiación política, por ejemplo. Lo que es más, como demuestran muchas manifestaciones y campañas, el concepto «negro» se movilizó como parte de un conjunto de principios e ideas constitutivas para promover la acción colectiva. Como movimiento social, el activismo negro ha buscado siempre generar solidaridad; no *ha dado por supuesto* que todos los miembros de las distintas comunidades negras se identifiquen inevitablemente con el concepto según su acepción británica.

Otro tema de debate se ha centrado en la distribución de recursos a diferentes grupos por parte del Estado. Se argumenta que el término «negro» oculta las necesidades culturales de los grupos sin orígenes afro-caribeños. Esta crítica en particular se apoya a menudo en el «etnicismo». El «etnicismo» —propongo— define la experiencia de grupos racializados en términos *culturalistas*, es decir, señala la «diferencia étnica» como modalidad primaria alrededor de la cual se constituye y experimenta la vida social. Las necesidades culturales se definen como independientes de otras experiencias sociales centradas en la clase, el género, el racismo o la sexualidad. Esto significa que se da por hecho que un grupo identificado como culturalmente diferente es homogéneo en su interior, si bien se ha mostrado que éste no es el caso. Las «necesidades de vivienda» de un asiático de clase trabajadora que vive en condiciones de hacinamiento en un polígono de viviendas públicas, no pueden ser las mismas, por ejemplo, que las de un asiático de clase media que vive en un adosado en las periferias suburbanas. En otras palabras, los discursos etnicistas buscan imponer nociones estereotipadas de una «necesidad cultural común» a grupos heterogéneos con diversos intereses y aspiraciones sociales. A menudo no consiguen establecer la relación entre la «diferencia» y las relaciones sociales de poder en las cuales se inscribe. Es evidente que el Estado debería ser sensible a la pluralidad de las necesidades de sus ciudadanos. Pero debemos estar atentos a las formas en las que las «necesidades» se construyen socialmente y se representan en diferentes discursos.

Existe otra limitación a la crítica etnicista del uso del término «negro» por parte de las autoridades locales. El etnicismo no parece reconocer la diferencia entre «negro» como término adoptado por grupos subordinados para simbolizar la resistencia contra la opresión, y la apropiación del mismo término por parte de algunas autoridades locales como base para formular políticas para el reparto de recursos (Sivanandan, 1990; Gilroy, 1987; Cain y Yuval-Davis, 1990). El término tiene diferentes significados en los dos contextos y potencialmente da lugar a diferentes resultados políticos y sociales, pero el etnicismo parece combinar estos significados diferentes. Lo que es más, algunos políticos pueden movilizar el discurso de la «diferencia étnica» como medio para crear su propia base de poder en lugar de dar poder a aquellos cuyas necesidades se verían más satisfechas desechando el término «negro». El caso es que la sustitución de «negro» por algún otro descriptor políticamente neutral tampoco asegura una distribución más equitativa de los recursos. Puede verse como prueba del éxito de las prácticas políticas de lo «negro» que el término se incorporara al discurso del Estado. Una vez que esto sucedió, la palabra «negro» adquirió nuevos significados. Si previamente había servido para generar solidaridad entre grupos de ascendencia

afro-caribeña y asiática alrededor de temas políticos específicos, tales como la inmigración, en ese momento se convirtió en un espacio para el desacuerdo y el conflicto: los miembros de estos grupos comenzaron a competir por trabajos, subsidios, servicios y otros recursos. Los proyectos negros de autoayuda que habían sido el orgullo de las primeras prácticas políticas negras de postguerra (véase el capítulo 1), ahora dependían del sector estatal. Durante los años ochenta en Gran Bretaña, cuando el «thatcherismo» comenzó a tener un gran impacto sobre los presupuestos del gobierno local, muchos proyectos comunitarios perdieron su financiación. Hacia finales de esa década, cuando la mayoría de los movimientos de izquierdas comenzaron a romperse y fragmentarse, también lo hizo el proyecto constituido alrededor de lo «negro» como color político.

¿Qué tipo de terminología ha sido propuesta para sustituir «negro»? Hazareesingh (1986) y Modood (1988) escriben desde diferentes perspectivas políticas, pero llegan a conclusiones bastantes similares. Hazareesingh sugiere que el uso de «negro» debería limitarse a la gente de ascendencia africana, y que las personas del subcontinente asiático deberían ser englobadas dentro del concepto de «indio», ya que comparten una «cultura en sentido histórico». Pero hay una gran variedad de culturas en el subcontinente que han emergido y se han transformado por diferentes circunstancias políticas y materiales. Lo que es más, estas culturas están atravesadas por diferencias y divisiones de clase, casta, religión, región y lengua. Así pues, ¿qué sentido tiene hablar de una cultura india común? La construcción que hace Hazareesingh de este pueblo en términos de experiencia compartida de imperialismo y racismo es endeble frente a las mismas críticas que él dirige contra aquellos que apoyan lo «negro» como color político. Privilegia asimismo los procesos históricos y contemporáneos de dominación, y el papel del Estado en la mediación de éstos, en la estructuración de las experiencias de las personas. Su visión de una cultura india común podría ser considerada por muchos asiáticos como «un intento de limitar su experiencia». Dada la posición del Estado moderno de la India frente a otros países del subcontinente asiático, el concepto de «indio» de Hazareesingh puede ser visto por algunos como un refuerzo del proyecto hegemónico en esa región. Dada su reciente historia de secesión, ¿cómo se reconocerán en esta definición los pakistaníes y los bangladesíes?

Al contrario de Hazareesingh, Modood emplea el término «asiático» en lugar de «negro», el cual, afirma, «no trata como merece a la mayoría de la gente que se identifica como negra». También descarta «asiático del sur», un término que califica de «académico». Dejando a un lado el hecho de que Asia ocupa una superficie mucho mayor que la del subcontinente surasiático, su



definición de «asiático» es especialmente problemática: «A lo que me refiero con "identidad asiática"», afirma, «es a algo compartido en la herencia de las civilizaciones del antiguo Indostán, antes de la conquista británica» (Modood, 1988: 97). En primer lugar, el término Indostán como lo usaban los mughals se refería principalmente a los estados del norte de lo que luego sería la India. Lo que es más importante, Modood parece atribuir una identidad unificada a la India precolonial, la cual fue, se deduce, destruida por el Raj británico. Las evidencias históricas muestran, sin embargo, que la India precolonial era una identidad heterogénea, y que es mucho más probable que las personas se definieran a sí mismas en términos de filiación regional, lingüística o religiosa que como habitantes del Indostán. De hecho es posible argumentar que la «identidad india» como conjunto de identificaciones con un Estado-nación es el resultado de la resistencia y la lucha contra el colonialismo, más que algo que existiera antes de este periodo.

El punto sobre el que quisiera insistir en esta incursión en el debate acerca del uso del término «negro» en Gran Bretaña es el de cómo la «diferencia» se construye de distintas formas dentro de estos discursos opuestos. Es decir, el uso de «negro», «indio» o «asiático» no está tan determinado por la naturaleza de su referente como por su función semiótica dentro de diferentes discursos. Estos significados diversos señalan estrategias y resultados políticos distintos. Movilizan diferentes conjuntos de identidades políticas o culturales, y marcan dónde se establecen las fronteras de una «comunidad». Este debate ha tenido sus ecos dentro del feminismo; es frente a estos antecedentes generales que paso a hablar de las cuestiones de la «diferencia» dentro del feminismo.

### ¿Es global la solidaridad entre mujeres?

En 1985, asistí a la International Women's Conference [Conferencia internacional de mujeres] en Nairobi. Allí, más de 10.000 mujeres de más de 150 países se reunieron para debatir sobre nuestra subordinación «universal» como «segundo sexo»; sin embargo, lo más impactante de esta conferencia era la heterogeneidad de nuestras condiciones sociales. Los temas planteados por los diferentes grupos de mujeres presentes en la conferencia, especialmente aquéllas del Tercer Mundo, sirvieron para subrayar el hecho de que las cuestiones que afectan a las mujeres no pueden ser analizadas al margen del contexto nacional e internacional de desigualdad (Brah, 1988; Mohanty, 1988).

Nuestro género se constituye y se representa de distintas formas según nuestra ubicación diferencial dentro de las relaciones globales de poder. Nuestra inserción en estas relaciones globales de poder se realiza a través de una multitud de procesos económicos, políticos e ideológicos. Dentro de estas estructuras de relaciones sociales no existimos simplemente como mujeres, sino como categorías diferenciadas, tales como «mujer de clase trabajadora», «mujer campesina» o «mujer migrante». Cada elemento hace referencia a una especificidad en la condición social. Las vidas reales se forjan mediante una compleja articulación de estas dimensiones. Hoy es algo axiomático en la teoría y la práctica feminista que la «mujer» no es una categoría unitaria. Aún así, esto no significa que la categoría en sí misma carezca de sentido. El signo «mujer» tiene su propia especificidad constituida dentro de y a través de configuraciones históricamente específicas de relaciones de género. Su flujo semiótico asume significados específicos en los discursos de diferentes «experiencias de ser mujer» en los que llega a simbolizar trayectorias históricas, circunstancias materiales y experiencias culturales particulares. La diferencia en este sentido es una diferencia de condición social. Así, el foco analítico se centra en la construcción social de diferentes categorías de mujeres dentro de los procesos ideológicos y estructurales más amplios. No se afirma en ningún momento que una categoría individual sea homogénea de forma interna. Las mujeres de clase trabajadora, por ejemplo, comprenden muy diversos grupos de personas tanto dentro como entre las diferentes formaciones sociales. La posición de clase señala ciertas características comunes en cuanto a posibilidades sociales, pero la clase se articula con otros ejes de diferenciación tales como el racismo, la heterosexualidad o la casta, delineando las distintas formas de vida posibles para categorías específicas de mujeres.

El objetivo principal del feminismo ha sido cambiar las relaciones sociales de poder insertas en el género. Puesto que las desigualdades de género dominan todas las esferas de la vida, las estrategias feministas han supuesto un desafío a la posición subordinada de las mujeres dentro de las instituciones sociales y la sociedad civil. La fuerza motriz de la teoría y la práctica feminista en el periodo de postguerra ha sido su empeño en la erradicación de las desigualdades que surgen de una noción de diferencia sexual inherente a teorías biológicas deterministas, que explican la posición social de las mujeres como resultado de unas diferencias innatas. A pesar de la evidencia de que las «diferencias de sexo» en el comportamiento cognitivo entre los niños son mínimas y que las similitudes psicológicas entre hombres y mujeres son muchas, las investigaciones para establecer diferencias innatas no han disminuido (Rose *et al.*, 1984; Segal, 1990). Por supuesto, las feministas no

ignoran la biología de las mujeres, sino que hacen frente a las ideologías que construyen y representan la subordinación de las mujeres como resultado de sus capacidades biológicas.

Las formas de abordar las cuestiones biológicas varían entre los distintos feminismos. Es problemático marcar fronteras claras entre ellos, sobre todo porque existe acuerdo en muchas de las cuestiones clave. Por lo tanto, la siguiente «tipología de manual» tiene como única intención destacar algunas de las «diferencias» más amplias, que siguen siendo objeto de debate. De acuerdo con esta tipología, los feminismos más «radicales» tienden a identificar la subordinación justificada por la biología de las mujeres como la base fundamental de la desigualdad de género. Las relaciones de poder entre hombres y mujeres son vistas como la dinámica primaria de la opresión de las mujeres, llegando a excluir, a veces, otros determinantes tales como la clase o el racismo. Las perspectivas feministas «radicales» representan las capacidades de procreación de las mujeres como un indicador de ciertas cualidades psicológicas que son única y universalmente femeninas. Se asume que estas cualidades han sido minadas por la dominación patriarcal, y por lo tanto necesitan ser redescubiertas y reclamadas. Como consecuencia, puede haber una celebración de la «diferencia sexual» en forma de supuestos atributos y cualidades únicamente femeninos. Se ha dicho que mientras repudian el determinismo biológico de los discursos patriarcales, algunas versiones del feminismo radical, por su parte, construyen una noción transhistórica de femineidad esencialista que necesita ser rescatada y reconquistada más allá de las relaciones patriarcales (Segal, 1987; Weedon, 1987; Spelman, 1988).

Por otro lado, una premisa central del feminismo «socialista» afirma que la naturaleza humana no es innata, sino que se produce socialmente. El significado de lo que es una mujer —biológica, social, cultural y psíquicamente— es históricamente variable. El feminismo «socialista» organizó una poderosa crítica de aquellas perspectivas materialistas que priorizan la clase, ignoran las consecuencias sociales de la división sexual del trabajo, favorecen la heterosexualidad y prestan poca atención a los mecanismos sociales que impiden a las mujeres alcanzar la igualdad económica, social y política. Esta rama del feminismo se distancia del llamado feminismo «radical» por la insistencia que hace este último en las relaciones de poder entre los sexos como casi el único determinante de la subordinación de las mujeres.

En los años noventa, el debate ha cambiado radicalmente, y estas «tipologías» asumen ahora un cierto interés «histórico». Desde la desaparición del «socialismo de Estado» en la antigua Unión Soviética y en el Este de Europa,

se ha relacionado el «socialismo» con políticas autoritarias y antidemocráticas. El Foro de Feministas Socialistas Europeas, por ejemplo, se llama ahora Foro Europeo de Feministas de Izquierda. Este cambio en la nomenclatura no se produjo porque las cuestiones políticas que solían debatirse bajo el signo del «socialismo» se convirtieran en irrelevantes. El «socialismo» se relacionaba ahora con las desacreditadas prácticas de los regímenes anteriores en el Este de Europa y en los Estados miembro de la antigua Unión Soviética, y las mujeres de esta parte de Europa decían que no podrían movilizar ningún apoyo utilizando la palabra «socialismo» en su nombre. Es importante enfatizar que el cambio no señala una mera aproximación pragmática tanto como una respuesta *estratégica* ante nuevas circunstancias políticas. Lo que implican estos cambios políticos a largo plazo es todavía difícil de predecir.

Merece la pena recordar que, hasta hace poco, las perspectivas feministas occidentales en general prestaban poca atención a los procesos de racialización de género, clase o sexualidad. Los procesos de racialización son, por supuesto, históricamente específicos, y diferentes grupos han sido racializados de forma diferente en diversas circunstancias, y con diversos significados de «diferencia». Cada racismo tiene una historia particular. Ésta crece en el contexto de un conjunto particular de circunstancias económicas, políticas y culturales, se produce y se reproduce a través de mecanismos específicos, y asume diferentes formas en diferentes situaciones. El racismo contra los negros, los irlandeses, los judíos, los árabes, las diferentes variedades de orientalismo: todos tienen sus características distintivas. En el capítulo 4 he mostrado ya cómo las historias específicas de estos diversos racismos los colocan en una relación particular entre sí; exploré algunos aspectos de la racialización diferencial de los irlandeses y los grupos negros en Gran Bretaña. Un segundo ejemplo, acerca de los grupos surasiáticos y afro-caribeños, puede aclarar más este punto.

Estas comunidades han desarrollado diferentes respuestas al racismo porque sus experiencias, aunque similares en muchos aspectos, no han sido idénticas (Brah y Deem, 1986). Las políticas del Estado han tenido diferentes impactos sobre las mismas. Las comunidades afro-caribeñas se han movilizadas más alrededor de su experiencia colectiva con el sistema de justicia penal, en particular con la policía y los tribunales, mientras que los grupos asiáticos se han involucrado de forma mucho más activa defendiendo a sus comunidades de los violentos ataques raciales y del acoso racial en los polígonos de viviendas públicas, y organizando campañas contra las deportaciones y otros temas derivados de las leyes de inmigración. Las representaciones estereotípicas de las comunidades afro-caribeñas y surasiáticas también han

sido sustancialmente diferentes. Los discursos, con componentes de género, de «negrata» y «paki» en la Gran Bretaña de postguerra representan ideologías distintivas, aunque ambos son ramas de un racismo común que se estructura alrededor del color/cultura/fenotipo como significantes de superioridad o inferioridad en la Gran Bretaña postcolonial. Esto significa que los grupos blancos, surasiáticos y afro-caribeños están posicionados relacionamente dentro de estas estructuras de representación.

Existe una tendencia en Gran Bretaña a ver el racismo como «algo que tiene que ver con la presencia de personas negras». Pero es importante remarcar que tanto las personas blancas como las negras experimentan su género, su clase y su sexualidad a través de la «raza». A menudo, la racialización de la subjetividad blanca no es evidente para los grupos blancos porque «blanco» es un significante de dominación, lo cual no convierte al proceso de racialización en algo menos significativo. Por lo tanto, es necesario analizar los procesos que nos construyen como, digamos, «mujer blanca» o «mujer negra», como «hombre blanco» o «hombre negro». Tal deconstrucción es necesaria si vamos a descifrar cómo y por qué los significados de estas palabras pasan de ser meras descripciones a categorías organizadas jerárquicamente bajo ciertas circunstancias económicas, políticas y culturales.

### *¿Feminismo negro, feminismo blanco?*

Durante la década de los setenta, existió un compromiso escaso y discontinuo por parte de la academia *mainstream* con temas tales como la explotación generizada del trabajo postcolonial en la metrópolis británica, el racismo dentro de las políticas estatales y las prácticas culturales, la radicalización de las subjetividades blancas y negras en el contexto específico posterior a la pérdida del Imperio y las particularidades de la opresión de las mujeres negras dentro de la teoría y la práctica feminista. Este hecho desempeñó un importante papel en la formación de organizaciones feministas negras diferenciadas del «blanco» Women's Liberation Movement [Movimiento de liberación de las mujeres]. Estas organizaciones surgieron en medio de una crisis económica y política cada vez más profunda, y con un creciente afianzamiento del racismo como telón de fondo. Los años setenta fueron un periodo en el que el powellismo de la década anterior llegó a invadir el tejido social, y gradualmente se consolidó y transmutó en el thatcherismo de los ochenta. Las comunidades negras se vieron envueltas en un amplio abanico de actividades políticas a lo largo de la década. Sostuvieron huelgas industriales de enorme importancia, muchas de ellas lideradas por mujeres. Se formó el Black

Trade Union Solidarity Movement [Movimiento de solidaridad sindicalista negro] para abordar el racismo en el trabajo y en los sindicatos. Se llevaron a cabo campañas masivas contra los controles de inmigración, contra la violencia fascista, contra los ataques racistas a personas y propiedades, contra las intervenciones policiales que conducían al hostigamiento de personas negras y contra la criminalización de las comunidades negras. Existían muchos proyectos de ayuda mutua que generaron actividades educativas, culturales y de asistencia social. Las mujeres negras estuvieron involucradas en todas estas actividades, y a finales de los años setenta comenzaron a formar grupos autónomos; esto infundió una nueva dimensión a la escena política.

Las prioridades específicas de las organizaciones locales de mujeres negras, algunas de las cuales formaron un organismo nacional, la OWAAD, Organization of Women of Asian and African Descent [Organización de mujeres de procedencia africana y asiática], variaban de acuerdo con las exigencias del contexto local. Pero el objetivo principal de todas ellas era desafiar las formas específicas de opresión a las que se enfrentaban las distintas categorías de mujeres negras. El compromiso de forjar una unidad entre mujeres africanas, caribeñas y asiáticas exigía esfuerzos continuados para analizar, comprender y trabajar tanto los aspectos comunes como la heterogeneidad de las experiencias. Era necesario cuestionar el papel del colonialismo y del imperialismo, como también el de los procesos económicos, políticos e ideológicos contemporáneos que mantenían divisiones sociales particulares dentro de estos grupos. Requería que las mujeres negras fueran sensibles a las especificidades culturales de las demás mientras construían estrategias políticas comunes para enfrentarse a las prácticas patriarcales, el racismo y la desigualdad de clase. No era una tarea fácil y el hecho de que este proyecto prosperara durante muchos años y que algunos de los grupos locales hayan sobrevivido al impacto divisorio del etnicismo y se mantengan activos aún hoy, brinda testimonio de la fuerza de la visión política y el compromiso de las mujeres involucradas en él (Brixton Black Women's Group, 1984; Bryan *et al.*, 1985).

La desaparición de la OWAAD como organización nacional a principios de los años ochenta fue provocada por diversos factores; muchas de sus tensiones divisorias eran comunes al conjunto del movimiento de mujeres. Las organizaciones afiliadas a la OWAAD compartían sus objetivos generales, pero había diferencias políticas entre las mujeres en varios temas. Existía un acuerdo general en que el racismo era crucial en la estructuración de nuestra opresión en Gran Bretaña, pero diferíamos en nuestro análisis del racismo y sus conexiones con la clase y otras formas de desigualdad. Para algunas mujeres el racismo era una estructura autónoma de opresión, y debía ser

abordada como tal; para otras, estaba inextricablemente unido a la clase y a otros ejes de división social. También había diferencias en las perspectivas de feministas y no feministas en la OWAAD. Para estas últimas, el énfasis en el sexismo era una distracción de la lucha contra el racismo. La devaluación de las culturas negras por los ataques del racismo hacía que para algunas mujeres la prioridad fuera «reclamar» estos espacios culturales y situarse a sí mismas «como mujeres» dentro de ellos. Aunque éste era un proyecto importante, a veces dio indicios de idealización de un pasado perdido. Otras mujeres sostenían que, si bien la afirmación de la identidad cultural era en efecto crucial, era igualmente importante tratar las prácticas culturales opresivas. El problema de la violencia machista contra mujeres y niños, la desigual división sexual del trabajo en el hogar, la dote y los matrimonios forzados, la ablación del clítoris, el heterosexismo y la supresión de las sexualidades lésbicas: todos estos eran temas que exigían una atención inmediata. Aunque la mayoría de las mujeres en la OWAAD reconocían la importancia de estas cuestiones, hubo importantes diferencias acerca de las prioridades y las estrategias políticas a tomar.

Junto a estas tendencias, dentro del movimiento de mujeres en su conjunto se dio un creciente énfasis a las políticas de identidad. En lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender sus conexiones con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres empezaron a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión. El mero hecho de declarar que una misma era miembro de un grupo oprimido la investía de autoridad moral. Las múltiples opresiones llegaron a ser vistas no según sus patrones de articulación, sino como elementos separados que podían sumarse linealmente, de forma que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, mayor superioridad moral tenía. Las afirmaciones sobre la autenticidad de la experiencia personal podían presentarse como si fueran una sencilla guía para la comprensión de los procesos de subordinación y de dominación. En ocasiones, se sustituyeron cuidadosos análisis políticos por declaraciones políticamente correctas de pretendida superioridad moral (Ardill y O'Sullivan, 1986; Adams, 1989).

A pesar de la fragmentación del movimiento de mujeres, en Gran Bretaña las mujeres negras hemos seguido cuestionando de forma crítica la teoría y la práctica feministas. Como resultado de nuestra ubicación dentro de las diásporas causadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras nos hemos opuesto a las mentalidades pueblerinas y hemos señalado la necesidad de un feminismo consciente de las

relaciones sociales internacionales de poder (Carby, 1982; Parmar, 1982; *Feminist Review*, 1984; Brah y Minhas, 1985; Brah, 1987; Phoenix, 1987; Grewal et al., 1988; Mama, 1989; Lewis, 1990). El artículo de Hazel Carby «White Women, listen!» [«¡Mujeres blancas, escuchad!»], por ejemplo, presenta una crítica de conceptos tan centrales para el feminismo como «patriarcado», «familia» y «reproducción». La autora critica las perspectivas feministas que utilizan las nociones de «residuos feudales» y «tradicionalismo» para crear gradaciones móviles de «libertades civilizadas», con el «Tercer Mundo» en un extremo de la escala y el supuestamente progresista «Primer Mundo» en el otro. Aporta diversos ejemplos de cómo un cierto tipo de feminismo occidental puede servir para reproducir, más que para desafiar, las categorías a través de las cuales «Occidente» se construye y se representa a sí mismo como superior a «los Otros».

Estas críticas generaron algunas reflexiones muy importantes por parte de escritoras feministas blancas. En un intento de reevaluar su trabajo anterior, Barrett y McIntosh (1985), por ejemplo, reconocieron las limitaciones del concepto de patriarcado como una dominación masculina invariable, independiente de la clase o del racismo. Optaron por el uso del término «patriarcal» para referirse a cómo «relaciones sociales particulares combinan una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal» (Barrett y McIntosh, 1985: 39). Pero no especificaron cómo y por qué el concepto de «relaciones patriarcales» tendría que ser más incisivo que el de «patriarcado» al estudiar las conexiones entre género, clase y racismo. La mera sustitución del concepto de patriarcado por relaciones patriarcales no resuelve las acusaciones de ahistoricismo, universalismo o esencialismo dirigidas al primero, aunque, como dice Walby (1990), es posible aportar versiones históricas del patriarcado. Como respuesta a tales reconceptualizaciones del patriarcado, Joan Acker sugiere que puede ser más apropiado cambiar «el objeto teórico del patriarcado al género, el cual podemos definir brevemente como diferenciaciones estructurales, relacionales y simbólicas entre hombres y mujeres» (Acker, 1989: 238). Sin embargo, se mantiene cauta acerca de este cambio ya que según ella el «género» carece de la importante agudeza política de «patriarcado» y podría ser neutralizado y cooptado mucho más fácilmente por la teoría «dominante». También hay que recordar que todo este debate se situaba principalmente dentro de los parámetros de la dualidad hombre/mujer y no abordaba el carácter indeterminado del «sexo» como categoría (Butler, 1990).

Prefiero quedarme con el concepto de «patriarcal» sin suscribirme necesariamente al concepto de «patriarcado» —historizado o no. Las relaciones patriarcales son una forma específica de relación de género en la



que las mujeres se encuentran en una posición subordinada. En teoría, debería ser posible concebir un contexto social en el cual las relaciones de género no se asocian con desigualdad. Además, tengo mis reservas acerca de la utilidad analítica o política de distinguir sistemáticamente entre el «patriarcado» y la formación particular política y socio-económica en que se encuentra (por ejemplo, el capitalismo o el socialismo de Estado). Sería mucho más útil comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra —es constituida por y constitutiva de las otras.

Reconociendo las críticas avanzadas por el feminismo negro, Barrett y McIntosh (1985) señalan la necesidad de analizar la construcción ideológica de la femineidad blanca a través del racismo. En mi opinión, esto es esencial, dado que aún existe una tendencia a tratar las cuestiones de desigualdad centrándose en sus víctimas. Los debates acerca del feminismo y el racismo a menudo se centran en la opresión de las mujeres negras en lugar de explorar cómo el género tanto de las mujeres blancas como de las negras se construye a través de la clase y el racismo. Esto significa que la «posición privilegiada» de las mujeres blancas dentro de los discursos racializados (incluso cuando comparten una posición de clase con mujeres negras) no se teoriza de forma adecuada, y los procesos de dominación permanecen invisibles. La representación de las mujeres blancas como «guardianas morales de una raza superior», por ejemplo, sirve para homogeneizar la sexualidad de las mujeres blancas al mismo tiempo que las distingue en términos de clase: la mujer blanca de clase trabajadora, aunque también es presentada como «portadora de la raza», se construye al mismo tiempo como tendiente a la «degeneración» debido a su pertenencia de clase. Aquí vemos cómo se puede trabajar a través de las contradicciones de clase y «resolverlas» ideológicamente dentro de la estructuración racializada del género.

El artículo de Barrett y McIntosh (1985) suscitó un debate considerable (véanse las aportaciones de Ramazanoglu, Kazi, Lees y Safia-Mirza en *Feminist Review*, 1986; Bahvnani y Coulson, 1986). Aunque reconocían la importancia de la reevaluación de parte del trabajo de estas dos importantes feministas blancas, las críticas afirmaban que sus métodos no aportaban la posibilidad de una transformación radical del análisis previo, dejando así sin teorizar las formas en las que la «raza» se presenta dentro de la reproducción social. Este intercambio feminista contribuyó a un debate más amplio sobre

si las divisiones sociales asociadas con la etnicidad y el racismo deberían ser vistas como completamente independientes de la clase social, como reductibles a la clase social, o con orígenes históricos propios pero ahora articuladas con las divisiones de clase de la sociedad capitalista.

Yo diría que el racismo no es ni reductible a la clase social o al género ni completamente independiente. Los racismos tienen orígenes históricos diversos, pero se articulan con estructuras patriarcales de clase de formas específicas en condiciones históricas concretas. Los racismos pueden tener efectos propios, pero sugerir esto no es lo mismo que decir, como hace Caroline Ramazanoglu (1989), que el racismo es una «forma independiente de dominación». El concepto de articulación sugiere relaciones de conexión y de efectividad a la vez que, como dice Hall, «las cosas se relacionan entre sí tanto por sus diferencias como por sus similitudes» (Hall, 1980: 328). De forma similar, Laclau y Mouffe (1985) señalan que la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado; es decir, la articulación no es una simple unión de dos o más entidades diferenciadas. Más bien, es un movimiento transformador de configuraciones relacionales. La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las conexiones entre racismo, género y clase no han sido en absoluto productivas. Se entienden mejor como relaciones históricamente contingentes y de contextos específicos. Así, podemos centrarnos en un contexto concreto y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto del discurso social, como elemento de análisis o como sujeto de movilización política sin hacer suposiciones acerca de su permanencia o estabilidad en el tiempo y el espacio. Esto significa que el feminismo «negro» o el feminismo «blanco» en Gran Bretaña no son categorías esencialistas, sino campos de debate inscritos dentro de procesos y prácticas discursivas y materiales en un entorno postcolonial. Representan las luchas para determinar los marcos políticos para el análisis; los significados de conceptos teóricos; la relación entre la teoría, la práctica y las experiencias subjetivas; y sobre las prioridades políticas y los modos de movilización. Pero bajo mi punto de vista, no deberían entenderse como una forma de construir a las mujeres «blancas» y «negras» como categorías fijas «esencialmente» opuestas.

Otras contribuciones al debate más recientes se fijan en otros elementos y tienen otro objeto de crítica, ya que interrogan al feminismo negro y/o antirracista. Un argumento ha sido que, lejos de facilitar la movilización política, los discursos feministas negros/antirracistas de finales de los años setenta y los ochenta en realidad impedían el activismo político. Knowles y Mercer (1992), por ejemplo, sostienen que el énfasis que hacen Carby y Bourne en la inscripción del racismo y la desigualdad de género dentro de los procesos del

capitalismo, el colonialismo y los sistemas sociales patriarcales produjeron argumentos funcionalistas —que el sexismo y el racismo eran inherentes a estos sistemas y sirvieron a las necesidades de dichos sistemas para perpetuarse. Creen que este acercamiento exigía nada menos que una lucha global contra estos «ismos», y por lo tanto minaba respuestas políticas más localizadas y de menor escala. Aún así, sabemos que los setenta y los ochenta fueron testigos de una gran actividad política tanto a nivel local como nacional. Su propio método para afrontar lo que ellas entienden como el problemático énfasis en el macroanálisis pasa por sugerir que el racismo y el sexismo sean «vistos como una serie de efectos que no tienen una única causa» (Knowles y Mercer, 1992: 110). Podría aceptar los argumentos de que el nivel de abstracción al que pertenecen categorías tales como «capitalismo» o «relaciones patriarcales» no proporciona directrices claras para una estrategia y acción concretas, y también que el racismo y el sexismo no son fenómenos que se deriven de una única causa. Sin embargo, no estoy segura de que tratar el racismo y el sexismo como «series de efectos» aporte directrices más claras para una respuesta política. El mismo «efecto» puede ser interpretado desde diversas posiciones políticas, y conducir a estrategias de acción muy diferentes. Adoptar una postura política específica significa que una realiza ciertas suposiciones acerca de la naturaleza de los distintos procesos que subyacen a un fenómeno social, del cual puede ser efecto un hecho particular. Centrarse sólo en los «efectos» puede hacer invisible el trabajo de tales procesos ideológicos y materiales, dificultando así nuestra comprensión de los complejos cimientos de las desigualdades. Aunque sean cruciales para movilizar a poblaciones específicas, las luchas centradas en un único asunto como fin en sí mismo pueden limitar luchas más amplias contra las desigualdades sociales. El lenguaje de los «efectos», en cualquier caso, no escapa a un subtexto implícito de las «causas».

Comparto las reservas de Knowles y Mercer (1992) sobre las perspectivas analíticas y políticas por las cuales la desigualdad social llega a personificarse en los cuerpos de los grupos sociales dominantes —personas blancas, hombres o individuos heterosexuales en relación con el racismo, el sexismo o la homofobia—, pero no podemos ignorar las relaciones sociales de poder inscritas en tales diferenciaciones. Los miembros de los grupos dominantes sí ocupan posiciones «privilegiadas» dentro de las prácticas políticas y materiales que acompañan estas divisiones sociales, si bien la interacción precisa de este poder en instituciones específicas o en relaciones interpersonales no puede ser estipulada con antelación, puede ser contradictoria y puede ser desafiada.

Una crítica del feminismo negro un tanto distinta cuestiona su validez como representante de algo más que de los intereses de las mujeres negras (Tang Main, 1990). Bajo esta lógica, el feminismo negro se califica de sectario en comparación con el feminismo radical o el feminismo socialista. Esta comparación es problemática, ya que construye al feminismo negro como algo externo al feminismo radical o al socialista. En la práctica, la categoría «feminismo negro» en Gran Bretaña sólo tiene sentido frente a la categoría «feminismo blanco». Si, como he dicho anteriormente, estas dos categorías son más contingentes que esencialistas, entonces una no puede preguntarse, como hace Tang Main, si el «feminismo negro» está abierto a todas las mujeres sin preguntarse lo mismo acerca del feminismo blanco. La caracterización que hace Tang Main de los feminismos socialistas o radicales como «abierto a todas las mujeres» contrasta con la evidencia de que, al menos en EEUU y Gran Bretaña, estos feminismos han fallado a la hora de tener en cuenta adecuadamente el racismo y la experiencia de grupos racializados de mujeres. La ideología de «abierto a todo el mundo» puede legitimar todo tipo de exclusiones *de facto*. El feminismo socialista, por ejemplo, en realidad no puede incluir a mujeres que sean víctimas del racismo a no ser que sea un feminismo socialista no racista, o a mujeres lesbianas a no ser que al mismo tiempo se trate de un feminismo no heteronormativo, o a mujeres de castas bajas a menos que también sea contrario al sistema de castas. Pero estos temas no pueden resolverse de forma abstracta, ni de una vez por todas, sino a través de las luchas políticas en curso.

Por razones similares, parece mal dirigida la crítica de la categoría «negro» de Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1982), basada en que no daba cabida a la diversidad de exclusiones y subordinaciones étnicas. Los límites de una comunidad política que se forma alrededor de inquietudes concretas dependen de la naturaleza de dichas inquietudes y de su importancia y presencia en las vidas de las personas a las que afectan. El feminismo negro construyó una comunidad sobre la experiencia de género del racismo contra los negros. Los grupos étnicos blancos que no eran víctimas de esta forma de racismo no podían, por lo tanto, formar parte de esta comunidad. Esto no significa que sus experiencias con el antisemitismo, por ejemplo, sean menos importantes, sino más bien, que el racismo contra los negros y el antisemitismo no pueden quedar subsumidos el uno en el otro. Esto se hace patente si comparamos las experiencias de una mujer blanca judía y de una mujer negra judía. La mujer negra está posicionada al mismo tiempo dentro de dos discursos racializados. Anthias y Yuval-Davis son muy incisivas con la etnicidad como categoría de diferenciación social, pero su argumento de que «el feminismo negro puede ser una categoría demasiado amplia o demasiado

estrecha para las luchas feministas específicas» (1982: 63) sigue siendo problemática, ya que la emergencia del movimiento de las mujeres negras como respuesta histórica específica demuestra que la organización en torno a la categoría «mujeres negras» es posible.

Merece la pena repetir que el feminismo negro se constituyó articulándose con diversos movimientos políticos: el proyecto de la «unidad afroasiática» alrededor del signo «negro»; las políticas de clase; los movimientos anticoloniales; los movimientos feministas globales; y las políticas de gays y lesbianas. Esta localización múltiple marcó la formación de nuevas subjetividades e identidades diaspóricas, y produjo un nuevo y poderoso sujeto político. Como muchos sujetos políticos, éste también encarnaba su propia contradicción: de/en la multiplicidad. Como vimos antes, su aparente coherencia se vio afectada por el debate interno y otros cuestionamientos. Pero era uno de los sujetos que más empoderaba de la época. La figuración del feminismo negro de lo «negro» —como era el caso generalmente de las políticas de lo «negro»— despojaba al significante de sus posibles connotaciones esencialistas y subvertía la propia lógica de sus codificaciones raciales. Al mismo tiempo, minaba los discursos que planteaban lo «negro» sin matices de género, reafirmando las especificidades de las experiencias de las mujeres negras. En la medida en que las mujeres negras componían una categoría muy variada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluían mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe, así como aquellas nacidas en Gran Bretaña, el «negro» de «feminismo negro» comprendía múltiples experiencias incluso a la vez que articulaba la posición de un sujeto feminista en particular. Lo que es más, al poner en primer plano un amplio espectro de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en su amplitud, creatividad y complejidad.

El feminismo negro abrió los cierres discursivos que reafirmaban la supremacía de, por ejemplo, la clase y el género por encima del resto de ejes de diferenciación; y cuestionaba las construcciones de esos significantes tan privilegiados como núcleos autónomos unitarios. El feminismo negro no sólo representaba un serio desafío para los racismos centrados en el color, su relevancia iba más allá. El sujeto político del feminismo negro descentra al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, así como las narrativas masculinistas de lo «negro» como color político, a la vez que desbarata cualquier noción de «mujer» como categoría unitaria. Es decir, aunque se constituye en torno a la problemática de la «raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución.

El feminismo negro no excluía las coaliciones, y las mujeres negras han trabajado con mujeres y hombres blancos, y con otras categorías de personas de todo el espectro de la opinión política con inquietudes comunes. Reconozco plenamente que la categoría «negro» como color político ya no tiene el mismo alcance que antes. Como parte del proyecto de la izquierda, se ha visto en los mismos aprietos que la izquierda británica en su conjunto. Las políticas de la Nueva Derecha que alcanzaron su apogeo durante los años de Thatcher, la desaparición del socialismo de Estado en el Este de Europa, la formación de la Unión Europea, la reestructuración económica, el auge de movimientos político-religiosos, el resurgimiento de nuevas culturas juveniles, etc., han tenido un impacto significativo en todos los aspectos de la vida. Estos cambios exigen nuevas configuraciones de solidaridad. Sin embargo, la cuestión es que cualquier alternativa a la categoría política «negro», como «mujeres de color» o cualquier término que aún no esté vigente, no puede realizarse de forma abstracta por pura voluntad ni decidirse con antelación. Sólo puede surgir a través de nuevas formas de respuesta frente a un clima político y económico en transformación.

Mi propuesta de que los feminismos «blanco» y «negro» sean tratados como prácticas discursivas no esencialistas e históricamente contingentes implica que las mujeres blancas y negras pueden trabajar juntas para crear teorías y prácticas feministas no racistas. Por lo tanto, la clave no está en la «diferencia» *per se*, sino en la cuestión de quién define la diferencia, cómo se representa a diferentes categorías de mujeres dentro de los discursos de «diferencia», y si la noción de «diferencia» produce diferencias de forma horizontal o jerárquica. Es necesaria una mayor claridad conceptual en el análisis de la diferencia.

### ¿Diferencia? ¿Qué diferencia?

Es evidente que el concepto de «diferencia» se asocia con diversos significados en distintos discursos. Pero ¿cómo comprender la «diferencia»? En el marco del trabajo analítico que intento formular aquí, la cuestión no es dar prioridad al macro o al micronivel de análisis, sino más bien a cómo los discursos y las prácticas de articulación cincelan las relaciones sociales, las posiciones de los sujetos y las subjetividades. Lo interesante, por lo tanto, es cómo los macro y los microniveles son inherentes a este proceso. ¿Cómo designa la diferencia al «Otro»? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las supuestas normas por las que se marca a un grupo como diferente? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que caracterizan a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disuelvan

las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los territorios de la psique? ¿Cómo se representa a distintos grupos en diversos discursos de diferencia? ¿Diferencia la diferencia de forma horizontal o jerárquica? Cuestiones como éstas no hacen sino aumentar la problemática sobre la diferencia como categoría analítica. Propongo cuatro formas en las que se puede conceptualizar la diferencia: la diferencia como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad.

### *La diferencia como experiencia*

La experiencia ha sido un concepto clave dentro del feminismo. Los movimientos de mujeres siempre han tenido como objetivo dar una voz colectiva a las experiencias personales de las mujeres en relación a las fuerzas sociales y psíquicas que trasladan el hecho biológico de «hembra» a la figura social de «mujer». El día a día de las relaciones sociales de género —desde el trabajo doméstico y el cuidado de los niños, los trabajos mal pagados y la dependencia económica, hasta la violencia sexual y la exclusión de las mujeres de los centros clave del poder político y cultural— ha adquirido un nuevo significado a través del feminismo, al haber abandonado el reino de «lo que se da por sentado» para ser interrogado y desafiado. Lo personal, con sus cualidades profundamente concretas aunque elusivas y sus múltiples contradicciones, adquirió nuevos significados con el eslogan «Lo personal es político», mientras grupos de concienciación aportaban foros para explorar las experiencias individuales, los sentimientos personales y el conocimiento propio de las mujeres de sus vidas cotidianas. Como señaló Teresa de Lauretis, este elemento original del feminismo proclamaba «una relación, por compleja que sea, entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, o entre instituciones e individuos» (de Lauretis, 1986: 5).

Es incuestionable que el método de concienciación como estrategia para la acción colectiva tiene algunas limitaciones importantes. Lo cierto es que la concienciación destacó una de las observaciones más poderosas del feminismo: el hecho de que la experiencia no refleja de forma transparente una realidad preexistente, sino que es en sí misma una construcción cultural. De hecho, la «experiencia» es un proceso de significación que es la condición principal para la constitución de lo que llamamos «realidad». De ahí la necesidad de volver a hacer énfasis en la noción de experiencia no como una guía sin mediación hacia la «verdad», sino como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado.

Contrariamente a la idea de un «sujeto que experimenta», un sujeto ya constituido al que «le pasan cosas», la experiencia es el lugar de producción del sujeto. Esta noción a menudo no está presente en las discusiones sobre las diferencias en las que se entienden la «diferencia» y la «experiencia» en base al «sentido común» (Barrett, 1987). No sorprende que tales debates no lleguen a ninguna parte o se pisen a sí mismos cuando abordan las contradicciones entre subjetividad e identidad. Por ejemplo, ¿cómo vamos a abordar el racismo de una feminista, la homofobia de una víctima del racismo, o el racismo de un grupo racializado hacia otro grupo racializado, hablando presuntamente desde el punto de vista de su experiencia, si todas las experiencias reflejan una «verdad» particular de forma transparente? De hecho, ¿cómo puede un proyecto como el feminismo o el antirracismo, o un movimiento de clase, movilizarse como fuerza política para el cambio si no es empezando por cuestionar los valores y normas que se dan por sentadas y que pueden legitimar la dominación y la desigualdad, haciendo que las «diferencias» particulares parezcan naturales? En este punto, la experiencia se revela como espacio para el debate: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujeto diferentes y diferenciales. Por lo tanto, es importante establecer qué matrices ideológicas o campos de significación y representación se hallan en juego en la formación de sujetos diferentes, y cuáles son los procesos económicos, políticos y culturales que cincelan experiencias históricamente variables. Como afirma Joan Scott, «la experiencia es siempre ya una interpretación y, al mismo tiempo, algo que necesita una interpretación» (1992: 37).

Pensar en la experiencia y en la formación del sujeto como procesos significa reformular la cuestión de la «agencia». El «Yo» y el «nosotros» que actúan no desaparecen, pero lo que sí desaparece es la noción de que estas categorías son entidades ya existentes, unificadas y fijas, en lugar de modalidades de multi-posicionamiento marcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día.

Como sugería en el capítulo anterior, es útil distinguir la diferencia como marcador de lo característico de nuestras «historias» colectivas, de la diferencia como experiencia personal inscrita en la biografía personal. Estos conjuntos de «diferencias» se articulan constantemente, pero no pueden «deducirse» el uno del otro. El significado atribuido a un hecho concreto varía enormemente entre un individuo y otro. Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación, estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos, a través de los cuales el sujeto *adquiere* significado en las relaciones culturales y



socio-económicas en el mismo momento en el que este mismo sujeto adscribe significado, dotando a estas relaciones de sentido en la vida cotidiana. En otras palabras, la forma en la que una persona *percibe* o *concibe* un acontecimiento varía en función de cómo está construida culturalmente «ella»; de la multitud de maneras impredecibles en que tales construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique; e, invariablemente, del repertorio político de discursos culturales que tiene a mano. Las «historias» colectivas, por supuesto, también se construyen culturalmente en el proceso de asignar un significado a las relaciones sociales cotidianas. Pero, mientras que las biografías personales y las historias de grupo son mutuamente inmanentes, son relacionamente irreductibles. El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas distintas, biografías que se diferencian tanto como se vinculan —a través de especificidades contingentes. A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos, las «historias» colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados.

#### *La diferencia como relación social*

El concepto de «diferencia como relación social» se refiere a las formas en las que la diferencia se constituye y se organiza en relaciones *sistemáticas* a través de discursos económicos, culturales y políticos y prácticas institucionales. Es decir, que destaca la *sistematicidad a través de las contingencias*. Un grupo normalmente moviliza el concepto de diferencia en este sentido cuando trata las genealogías históricas de su experiencia colectiva. De hecho, la diferencia y lo común son signos relacionales, que tejen las narrativas de diferencia con narrativas de un pasado compartido y de destinos colectivos. En otras palabras, el concepto de «diferencia como relación social» subraya la articulación, históricamente variable, de los macrorregímenes y microrregímenes de poder, dentro de los cuales las formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo se instituyen en términos de formaciones *estructuradas*. La categoría «clase obrera», por ejemplo, destaca un posicionamiento en estructuras de relaciones de clase. Pero decir esto supone no sólo señalar la designación de una ubicación subordinada dentro de las estructuras de poder socio-económicas y políticas, sino también subrayar los sistemas de significación y representación que construyen la clase como categoría cultural.

La diferencia en el sentido de relación social puede entenderse como las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de identidades de grupo. El concepto se refiere al hecho de tejer narrativas

colectivas compartidas dentro de los sentimientos de comunidad, tanto si esta comunidad se ha constituido en encuentros cara a cara o si ha sido imaginada, de la forma que sugiere Benedict Anderson (1983). Son los ecos de la «diferencia como relación social» los que reverberan cuando se invocan los legados de la esclavitud, el colonialismo o el imperialismo; o cuando se dirige la atención hacia la «nueva» división internacional del trabajo y el posicionamiento diferencial de diversos grupos dentro de sus sistemas de producción, intercambio y consumo, que evolucionan constantemente y resultan en desigualdades masivas dentro de y entre distintas partes del planeta. Pero esto no significa que el concepto de relación social opere en un «mayor nivel de abstracción», haciendo referencia al «macrocontexto» frente al «microcontexto». Los efectos de las relaciones sociales no están confinados en las aparentemente distantes actuaciones de las instituciones económicas, políticas o culturales nacionales o globales, sino que también están presentes en campos fácilmente localizables como el lugar de trabajo, el hogar (que, en algunos casos, como el de las trabajadoras del hogar o los ejecutivos con altos salarios «que trabajan desde casa», se convierte tanto en una unidad de trabajo —aunque desigualmente remunerada— como en un lugar de trabajo), así como los intersticios de la mente donde se produce y se discute la intersubjetividad. Todas estas esferas han estado siempre conectadas entre sí, pero se articulan de formas bastante singulares en el momento histórico actual. Como afirma Donna Haraway:

El hogar, el lugar de trabajo, el mercado, la escena pública, el propio cuerpo —todos pueden ser dispersados e interconectados casi de infinitas y polimórficas maneras, con grandes consecuencias para las mujeres y para otros; consecuencias que son muy diferentes para diferentes personas y que hacen difíciles de imaginar, a la vez que esenciales para la supervivencia, importantes movimientos internacionales [...] Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías expresan y refuerzan nuevas relaciones sociales para las mujeres de todo el mundo [...] La frontera es permeable entre herramienta y mito, instrumento y concepto, sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo objetos de conocimiento. (Haraway, 1991: 164-5)

Las relaciones sociales, por lo tanto, se constituyen y actúan en todos los espacios de una formación social. Esto significa que, en la práctica, la experiencia como relación social y la cotidianeidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes. Por ejemplo, si hablamos de «las mujeres norteafricanas en Francia» estamos, por un lado, refiriéndonos a las relaciones sociales de la postcolonialidad en Francia, atravesadas por el

género. Por otro lado, también estamos haciendo una declaración sobre la experiencia cotidiana de esta postcolonialidad por parte de estas mujeres, aunque no podemos especificar de antemano la particularidad de las vidas de las mujeres como individuos o cómo interpretan y definen esta experiencia. En ambos casos, la cuestión de cómo se define la diferencia es primordial. Las percepciones de diferencia, ¿actúan como medios para afirmar la diversidad o como un mecanismo para prácticas excluyentes y discriminatorias? Los discursos de diferencia, ¿legitiman las políticas y prácticas de Estado progresistas u opresoras? ¿De qué formas están representadas distintas categorías de mujeres en tales discursos? ¿Cómo responden las propias mujeres a estas representaciones?

Cuando se comprende de esta manera, la idea de diferencia como relación social se despoja de cualquier intento de privilegiar lo «estructural» como centro de mando de una formación social en favor de una perspectiva que pone en primer plano la articulación de los diferentes elementos.

### *La diferencia como subjetividad*

Las cuestiones de diferencia han sido claves en el debate teórico en torno a la subjetividad. Gran parte del debate contemporáneo se desarrolla sobre diversas críticas a las concepciones humanistas del sujeto: un «punto de origen» unificado, unitario, racional y racionalista; centrado en la conciencia; y en términos de la idea de un «Hombre» universal, la encarnación de una esencia ahistórica. Estas críticas surgieron de varias trayectorias diferentes. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, los proyectos del postestructuralismo, el feminismo, el anticolonialismo, el anti-imperialismo y el antirracismo, de una forma u otra, cuestionaron seriamente las reivindicaciones de verdad universal de las grandes narrativas de la historia que situaban al «Hombre» europeo en el centro. Aunque estos proyectos se han solapado en algunos aspectos, las problemáticas que han tratado no han sido idénticas. Ni siempre se han abierto al diálogo los unos a los otros. De hecho, una importante fuente de desacuerdo entre ellos ha sido la relativa falta de atención o, en algunos casos, una casi completa amnesia acerca de asuntos esenciales para los otros. Por ejemplo, como explico de forma más amplia en el capítulo 9, pocos textos canónicos del primer postestructuralismo tratan cuestiones de colonialismo o descolonización, o asuntos de racismo de forma sistemática, a pesar de la invocación constante a la «crisis de Occidente». De ahí la importancia de las poderosas críticas al discurso del Hombre europeo que surgieron con las

luchas anticoloniales por la independencia en las que mujeres, hombres y niños plantaron cara en África, Asia, el Caribe y otras partes del mundo. Fanon ejemplificó un momento de esta crítica cuando instó a sus lectores a:

Abandonar esta Europa donde nunca terminan de hablar del Hombre, aunque maten hombres donde quiera que los encuentren, en cada esquina de cada una de sus calles, en todos los rincones del globo [...] La misma Europa donde nunca terminan de hablar del Hombre, y donde nunca han dejado de proclamar que sólo deseaban el bienestar del Hombre: hoy sabemos con qué sufrimiento ha pagado la humanidad cada uno de los triunfos de su mente. (Fanon, 1967: 251)

Críticas similares han aparecido en movimientos de resistencia antirracistas más recientes, y dentro de lo que a veces se llama «teoría del discurso colonial». Estas corrientes en política y teoría se cruzan con aquellas dentro del feminismo, los movimientos por la paz, las campañas por el medio ambiente y otros proyectos similares. Juntos subrayan la noción de que el sujeto no existe como algo dado, sino que es producido en el discurso. Si bien, aunque esta comprensión de la producción del sujeto ha sido muy empoderadora, no ha podido explicar por sí misma de manera adecuada las operaciones no logocéntricas de la subjetividad. Como han planteado el problema Henriques *et al.*, ¿cómo evita uno, por un lado,

un tipo de determinismo discursivo que implica que las personas son posicionadas mecánicamente en los discursos, una visión que no deja lugar para la explicación ni de las posibilidades de cambio ni de la resistencia del individuo al cambio, y que ignora completamente la cuestión de la motivación [y, por otro lado, la noción de] un sujeto previamente dado que opta por posiciones de sujeto particulares? (Henriques *et al.*, 1984: 204)

Semejante aprieto condujo a las feministas y a otros a visitar el psicoanálisis (especialmente sus variantes postestructuralistas y de la teoría de las relaciones de objeto), y a replantearse su relación con las teorías de la «deconstrucción» y las «micropolíticas del poder». Se reconoció que las emociones, los deseos, los sentimientos y las fantasías más íntimas de una persona, con sus múltiples contradicciones, no podían entenderse únicamente en términos de imperativos de instituciones sociales. Las nuevas lecturas eran esenciales para una explicación más compleja de la vida psíquica. El psicoanálisis desbarata las nociones de un Yo unitario, centrado y racional con su énfasis en un mundo interior impregnado de deseo y fantasía. Este mundo interior es tratado como el espacio del inconsciente, que alberga impredecibles

efectos sobre el pensamiento y otros aspectos de la subjetividad. Al mismo tiempo, el psicoanálisis facilita la comprensión de las maneras en las que el sujeto-en-proceso se ve marcado por un sentido de coherencia y continuidad, el sentido de un núcleo que él o ella llama el «Yo».

Jane Flax (1990) afirma que, a pesar de todos sus defectos —que han sido objeto de un considerable debate—, existen en el pensamiento de Freud muchas ambigüedades que lo han hecho accesible a diferentes lecturas. Las ambigüedades en la teoría de la libido y el inconsciente, por ejemplo, han hecho posible que las fronteras entre el ego, el superego y el ello, o las fronteras entre lo psíquico, lo somático y lo cultural, se entiendan como móviles y permeables y no fijas. La dualidad cuerpo-mente se problematiza cuando el instinto se conceptualiza al mismo tiempo como algo psíquico, somático y cultural, ya que una necesidad, un apetito o un deseo no son nunca sólo una sensación corporal, sino que se constituyen y se regulan dentro de un espacio cultural. Las conceptualizaciones de Freud de la mente como algo no unitario, conflictual, dinámico, encarnado y constituido de maneras que no pueden «sintetizarse u ordenarse dentro de una organización permanente y jerárquica de las funciones o el control» (Flax 1990: 60) minan los conceptos racionalistas y empiristas de la mente y el conocimiento.

En este tipo de apropiación postestructuralista/feminista de Freud, los elementos constitutivos de la mente —el ego, el superego y el ello— emergen como conceptos *relacionales* constituidos en y a través de la experiencia «interior» y «exterior». Por lo tanto, el sujeto se entiende como descentrado y heterogéneo en sus cualidades y dinámicas. La subjetividad, por consiguiente, no está unificada ni fija, sino fragmentada y en constante proceso. Para las feministas, tales explicaciones se han demostrado especialmente atractivas, pues problematizan la «diferencia sexual»: la diferencia sexual es algo que debe explicarse y no algo que se pueda dar por sentado. Algunas se han remitido a la reinterpretación de Freud que hace Lacan en busca de una comprensión no reductiva de la subjetividad. A otras les resulta más útil para el desarrollo de los proyectos feministas una revisión de los hilos de la relación de objeto del esquema de Freud. Se han dado argumentos convincentes a favor de la importancia del psicoanálisis para el feminismo frente a las críticas que entienden que la noción de una identidad fragmentada constantemente en proceso se opone al proyecto feminista de construir una conciencia oposicional a través de la acción colectiva. Sin embargo, algunas feministas se mantienen escépticas acerca del psicoanálisis en general y el debate no ha disminuido (véase de Lauretis, 1984; Henriques *et al.*, 1984; Rose, 1986; Weedon, 1987; Penley, 1989; Flax, 1990; Minsky, 1990).

Este debate es esencial y productivo, dadas las múltiples dificultades y problemas que siguen acuciando la meta-narrativa del psicoanálisis y que los protagonistas del debate intentan confrontar a su manera. Los efectos psíquicos del racismo, por ejemplo, rara vez aparecen en estos debates, cuando el discurso de la «raza» ha sido un elemento central de la constitución de la categoría «Occidente». A pesar del trabajo de Fanon, el compromiso con la problemática de la racialización de la subjetividad sigue siendo limitado. ¿Cómo se trastocarían las narrativas psicoanalíticas al abordar el racismo? Hortense Spillers (1987, 1989) cuestiona al psicoanálisis a la vez que se apoya en él. Su ambivalencia es muy instructiva cuando dice:

Intento que este escrito sea, de hecho, *la puesta a prueba* de una cuestión trabada, que me convence sólo en un cincuenta por ciento. ¿Es el paisaje freudiano un texto aplicable (por no decir apropiado) a las situaciones históricas y sociales que no incluyen momentos de sus propios movimientos y orígenes históricos? El famoso complejo de Edipo, que aparentemente subsume el mito de Electra, se incrusta en la familia nuclear «heterosexual» que dispersa sus frutos en forma vertical. No sólo «un hombre, una mujer», sino ambos —esta ley— en una ubicación específica de medios económicos y culturales. Pero, ¿cómo da cuenta este modelo, si es que lo hace, de las personas y comunidades ocupadas o cautivas (esclavos africanos en las Américas) donde los derechos y los ritos de las funciones de género han sido históricamente explotados en neutralidades sexuales? (Spillers, 1989: 128-9; énfasis de la autora)

Su discurso subraya el punto que señalaba Dalal (1988) en relación a lo que él califica de complicidad del paradigma de Jung con los discursos racializados. Destaca la importancia y la necesidad de prestar más atención a cómo se conceptualiza la subjetividad en culturas distintas a la occidental y al tráfico transcultural de ideas.

A lo largo de los años ha habido intentos de combinar diferentes aproximaciones al estudio de la subjetividad. Teresa de Lauretis (1984), por ejemplo, sugiere que la semiótica y el psicoanálisis pueden ser movilizados conjuntamente para ampliar nuestra comprensión de la subjetividad. Argumenta a favor de «ubicar la subjetividad en el espacio delimitado por los discursos de la semiótica y el psicoanálisis, no en este último ni en la anterior, sino más bien en su intersección discursiva» (de Lauretis, 1984: 168). El objetivo es explorar la relación entre el cambio personal y el cambio social sin recurrir a explicaciones reduccionistas de simple determinación.

En otras palabras, necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujeto específicas producidas socialmente.

### *La diferencia como identidad*

Nuestras luchas por el significado son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades (Minh-ha, 1989). Las cuestiones de identidad están íntimamente ligadas a aquéllas de experiencia, subjetividad y relaciones sociales. Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el espacio donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la naturaleza precaria y contradictoria del sujeto-en-proceso se significa o *se experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen al sujeto. Por lo tanto, la identidad no es fija ni una; más bien es una multiplicidad de relaciones en constante transformación. Pero en el curso de este flujo, las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas. De hecho, puede entenderse la identidad como *ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo —un núcleo en constante cambio pero un núcleo, al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el «Yo».*

Como ya hemos visto, la relación entre la biografía personal y la historia colectiva es compleja y contradictoria. Mientras que las identidades personales siempre se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, la especificidad de la experiencia vital de una persona, grabada a fuego en las minucias diarias de las relaciones sociales vividas, produce trayectorias que no reflejan la experiencia de grupo simplemente. De modo parecido, las identidades colectivas no pueden reducirse a la suma de las experiencias de los individuos. La identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular. En este sentido, una identidad colectiva dada borra parcialmente otras identidades, pero también lleva consigo vestigios de ellas. Esto quiere decir que

la conciencia exacerbada de una *construcción* de identidad en un momento dado siempre implica la supresión parcial de la *memoria o sentido subjetivo* de la heterogeneidad interna de un grupo. Pero esto no es en absoluto lo mismo que decir que las relaciones de poder engastadas en la heterogeneidad desaparezcan. ¿Cómo se transforman los patrones de las relaciones sociales? Y si lo hacen, ¿resultaría algo contingente en relación a la potencia de los desafíos políticos? ¿Qué discursos y qué prácticas específicas serán capaces de llevar a efecto esta transformación?

La supresión parcial de una identidad mediante la afirmación de otra no significa, sin embargo, que diferentes «identidades» no puedan «coexistir». Pero si la identidad es un proceso, entonces es problemático hablar de una identidad ya existente como si ésta siempre estuviera constituida. Es más apropiado hablar de discursos, matrices de significados y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto. Pero la identidad que se proclama es una nueva versión, una construcción hecha desde un contexto específico. La *proclamación* de una identidad colectiva específica es un proceso *político*, distinto de la identidad como un proceso *en y de* la subjetividad. El proceso político de *proclamar* una identidad colectiva específica conlleva la *creación* de una identidad colectiva a partir de múltiples fragmentos, como un *collage*. El proceso puede generar una disyunción psíquica y emocional en el mundo de la subjetividad, incluso si resulta potenciador en términos de políticas de grupo.

En otras palabras, la movilización política resulta crucial para los intentos de re-inscribir la subjetividad a través de llamamientos a la experiencia colectiva. Paradójicamente, lo común que se evoca sólo puede tener significado en articulación con un discurso de la diferencia. Las formas exactas en las que se invoca el discurso de la diferencia/lo común, y con qué efectos sobre las diferentes partes del colectivo que intenta movilizar, y también sobre aquellos a los que construye como externos a este colectivo, varían enormemente. Pero esencialmente, esos discursos son reinterpretaciones de algunas miradas —de rememoración, recolección, reelaboración, reconstrucción— sobre la historia colectiva y, como tales, estos discursos de identidad (tanto si invocan nociones de «cultura» como si se centran en ideas sobre las «circunstancias económicas o políticas compartidas») son articulaciones de la subjetividad en lo que he llamado «diferencia como relación social».



Todas las formaciones discursivas son espacios de poder, pero no hay un lugar único y supremo donde la dominación, la subordinación, la solidaridad y la afiliación basada en principios igualitarios, o las condiciones para la afinidad, la convivencia y la socialidad se produzcan y se aseguren de una vez por todas. Más bien, el poder se constituye de modo performativo en y a través de las prácticas económicas, políticas y culturales. Las subjetividades del dominante y del dominado se producen en los intersticios de estos múltiples lugares de poder. La interacción concreta de este poder en instituciones específicas y en las relaciones interpersonales es difícil de predecir con antelación. Pero si la *práctica* produce poder, entonces la *práctica* también es el medio a través del cual se pueden desafiar las *prácticas* opresoras de poder. Ésta, de hecho, es la implicación de la observación de Foucault de que el discurso es una práctica. Las imágenes visuales también producen poder, de ahí la importancia de comprender el movimiento de poder en las tecnologías de la vista —las artes visuales como la pintura o la escultura, la práctica cinematográfica o la danza, y los efectos visuales de las tecnologías de la comunicación. Lo mismo para el registro auditivo —la música y otros sonidos también producen poder. De hecho, el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es dentro de este espacio relacional donde la dualidad cuerpo/mente desaparece. Una «identidad» particular adopta una forma en cierta práctica política a partir de la *relacionalidad fragmentaria* de la subjetividad, y luego se disuelve para emerger como huella en otra formación de identidad. Como he repetido hasta ahora, el sujeto puede ser el efecto de discursos, prácticas e instituciones, pero en cualquier momento el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el «Yo» y, tanto de forma consciente como inconsciente, repite y resignifica aquellas posiciones en las que está ubicada y comprometido.

El concepto de diferencia, por lo tanto, se refiere a las diversas maneras en las que los discursos específicos de la diferencia se constituyen, discuten, reproducen o adquieren nuevos significados. Algunas construcciones de diferencia, tales como el racismo, colocan fronteras fijas e inmutables entre grupos, que señalan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como algo relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no es siempre algo que indica la presencia de jerarquía y opresión. Por lo tanto, si la diferencia toma la forma de desigualdad, explotación y opresión o bien de igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política depende del contexto.

Stuart Hall contempla la etnicidad como una modalidad potencial de diferencia —indicadora de la especificidad de una experiencia colectiva cultural, histórica y política— que podría cuestionar y desafiar las construcciones esencialistas de grupo. Cree que es posible rescatar la etnicidad de los discursos nacionalistas racializados:

El hecho de que este enraizamiento de la etnicidad en la diferencia fuera utilizado por el discurso racista como un medio de negar la realidad del racismo y de la represión no significa que podamos permitir que el término esté colonizado para siempre. Esa apropiación tendrá que ser discutida, el término desarticulado de su posición en el discurso del «multiculturalismo» y transcodificado, así como previamente tuvimos que recuperar el término «negro» de su lugar en un sistema de equivalencias negativas. (Hall, 1992: 257)

En la práctica, sin embargo, no siempre es fácil desenredar estos distintos movimientos del poder. Los discursos nacionalistas pueden servir para ambos fines. Por ejemplo, existe una tendencia a apropiarse de las etnicidades como significantes de fronteras permanentemente fijas. Por lo tanto, el «carácter inglés» de una clase concreta puede llegar a representarse a través del racismo como «britaneidad» enfrentada a las etnicidades que ésta subordina —como la irlandesa, la escocesa, la galesa, la británica negra o las etnicidades del mundo colonizado (aunque, como señalamos antes, las etnicidades blancas/europeas se subordinan de forma diferente a las etnicidades «no blancas» o «no europeas»). Más aún, las etnicidades están siempre atravesadas por el género, y no hay garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar al mismo tiempo las prácticas patriarcales, a no ser que esta tarea se convierta en un objetivo consciente. De hecho, no puede darse por sentado que el proceso de recuperación en sí mismo no inscribirá diferencias esencialistas. Esto puede ser especialmente problemático para las mujeres si los valores culturales que los grupos en cuestión desentierran, refundan y reconstruyen sirven de base para su subordinación.

Aunque me he manifestado en contra del esencialismo, es evidente que no es fácil tratar con este problema. Ante la necesidad de crear nuevas identidades políticas, los grupos dominados a menudo apelarán a los vínculos de experiencia cultural común para movilizar a sus colectivos. Al hacerlo, puede que reafirmen una diferencia aparentemente esencialista. Spivak (1987) y Fuss (1989) se han manifestado a favor de este «esencialismo estratégico». Sugieren que puede valer la pena correr el riesgo del esencialismo si ello se hace desde una posición de sujeto dominado. Esto seguirá siendo

problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al refuerzo de otra. Parece imperativo que no separemos las opresiones en compartimentos, sino que formulemos estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí. Creo que el marco de trabajo que he esbozado aquí puede ayudarnos a hacerlo. Es una perspectiva que exige cuestionar constantemente el esencialismo en todas sus variantes.

# Bibliografía

- ACKER, J. (1989), «The problem with patriarchy», *Sociology*, vol. 23, núm. 2.
- ADAMS, M. L. (1989), «Identity politics», *Feminist Review*, núm. 31.
- AFSHAR, H. (1989), «Gender Roles and the “Moral Economy of Kin” among Pakistani Women in West Yorkshire», *New Community*, vol. 15, núm. 2, pp. 211-24.
- ALDRICH, H. E., CATER, C. J., JONES, T. P. y McEvoy, D. (1981), «Business development and Self Segregation: Asian Enterprise in Three British Cities», en C. Peach, V. Robinson y S. Smith (EDS.), *Ethnic Segregation in Cities*, Londres, Croom Helm.
- ALLEN, J. y MASSEY, D. (1988), *The Economy in Question*, Londres, Sage.
- ALLEN, S. y WOLKOWITZ, C. (1987), *Homeworking: Myths and Realities*, Basingstoke, Macmillan Education.
- ALLEN, S., BENTLEY, S. y BORNAT, J. (1977), *Work, Race, and Immigration*, University of Bradford, School of Studies in Social Sciences.
- ALLOULA, M. (1986), «The Colonial Harem», *Theory and History of Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities*, Londres, Verso [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- ANTHIAS, F. y YUVAL-DAVIS, N. (1982), «Contextualising feminism», *Feminist Review*, núm. 15.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Racialized Boundaries*, Londres, Routledge.
- ANWAR, M. (1979), *The Myth of Return*, Londres, Heinemann.
- \_\_\_\_\_ (1982), *Young People and the Job Market*, Londres, Commission for Racial Equality.
- ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.
- APPALAH, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- ARDILL, S. y O'SULLIVAN, S. (1986), «Upsetting an applecart: difference, desire and lesbian sadomasochism», *Feminist Review*, núm. 23.

- ARONOWITZ, S. (1982), *The Crisis in Historical Materialism*, Nueva York, Praeger.
- ASAD, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline, and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.
- ASHTON, D. y MAGUIRE, M. (1982), *Youth in the Labour Market*, Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 34.
- BAGCHI, A. K. (1973), «Foreign capital and economic development in India», en K. Gough y H. Sharma (EDS.), *Imperialism and Revolution in South Asia*, Londres, Monthly Review Press.
- BALIBAR, E. (1991), «Is there a “Neo Racism”?» en E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres y Nueva York, Verso [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991].
- \_\_\_\_\_(1991), «Migrants and racism», *New Left Review*, núm. 186.
- \_\_\_\_\_(1982), *The New Racism*, Londres, Junction Books.
- BARRETT, M. (1980), *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londres, Verso.
- \_\_\_\_\_(1987), «The concept of difference», *Feminist Review*, núm. 26.
- \_\_\_\_\_(1992), *The Politics of Truth: from Marx to Foucault*, Cambridge, Polity Press.
- BARRETT, M. y MCINTOSH, M. (1985), «Ethnocentrism and socialist-feminist theory», *Feminist Review*, núm. 20.
- BARRETT, M. y PHILLIPS, A. (EDS.) (1992), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge, Polity Press.
- BARTH, F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, George Allen & Unwin.
- BAUMANN, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (NY), Cornell University Press [ed. cast.: *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997]
- BEECHEY, V. (1986), «Women's Employment in Contemporary Britain», en V. Beechey y E. Whitelegg (EDS.), *Women in Britain Today*, Milton Keynes, Open University Press.
- \_\_\_\_\_(1988), «Rethinking the Definition of Work: Gender and Work», en J. Jensen, E. Hagen y G. Redd (EDS.), *Feminisation of Labour Force*, Londres, Polity Press.
- BEECHEY, V. y WHITELEGG, E. (EDS.) (1986), *Women in Britain Today*, Milton Keynes, Open University Press.
- BEETHAM, D. (1970), *Transport and Turbans: A Comparative Study in Local Politics*, Londres, Oxford University Press for the Institute of Race Relations.
- bell hooks (1981), *Ain't la Woman?*, Boston, South End.
- \_\_\_\_\_(1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End [el capítulo «Black Women: Shaping Feminist Theory» incluido en este volumen fue traducido como «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista» en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004].
- \_\_\_\_\_(1992), *Black Looks: Race and Representation*, Londres, Turnaround.
- \_\_\_\_\_(1994), *Outlaw Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- BENERIA, L. y SEN, G. (1981), «Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic development: Boserup Revisited», *Signs*, vol. 7, núm. 2.
- BENHABIB, S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006].

- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL, D. y FRASER, N. (1995), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York y Londres, Routledge. Introducción de Linda Gordon.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1971), *The Social Construction of Reality*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].
- BETHNAL GREEN Y STEPNEY TRADES COUNCIL (1978), *Blood on the Streets*, Londres, BGSTC.
- BHABHA, H. K. (1986a), «Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a tree outside Delhi, May 1817», en H. L. Gates Jr., «Race», *Writing and Difference*, Chicago, Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_(1986b), «The Other Question: difference, discourse and differentiation», en F. Barker, P. Hulme, M. Iversen y D. Loxley (EDS.), *Literature, Politics and Theory*, Londres, Methuen.
- \_\_\_\_\_(ED.) (1991), *Nation and Narration*, Londres, Routledge.
- BHAVNANI, K. K. (1991), *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BHAVNANI, K. K. y COULSON, M. (1986), «Transforming socialist feminism: the challenge of racism», *Feminist Review*, núm. 23.
- BIRMINGHAM CITY COUNCIL (1988), *Homeworking in Birmingham*, informe del Birmingham City Council.
- BISSET, L. y HUWS, U. (1984), *Sweated Labour: Homeworking in Britain Today*, boletín núm. 33, Londres, Low Pay Unit.
- BOURNE, J. (1983), «Towards an anti-racist feminism», *Race and Class*, vol. 25, núm. 1.
- BOYNE, B. y RATTANSI, A. (EDS.) (1990), *Postmodernism and Society*, Londres, Macmillan.
- BRADLEY, H. (1986), «Work, Home and the Restructuring of Jobs», en S. Allen et al. (EDS.), *The Changing Experience of Employment: Restructuring and Recession*, Londres, MacMillan.
- BRAH, A. (1978), «South Asian teenagers in Southall: their perceptions of marriage, family and ethnic identity», *New Community*, núm. 6, pp. 197-206.
- \_\_\_\_\_(1979), «Inter-generational and Inter-ethnic Perceptions: a comparative study of South Asian and English adolescents and their parents in Southall, West Londres», tesis, University of Bristol.
- \_\_\_\_\_(1987), «Journey to Nairobi», en S. Grewal et al. (EDS.), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba Press.
- \_\_\_\_\_(1988), «Race, class and gender: which way the trinity?», *British Journal of Sociology of Education*, vol. 9, núm. 1.
- BRAH, A. y DEEM, R. (1986), «Towards anti-sexist and anti-racist schooling», *Critical Social Policy*, núm. 16.
- BRAH, A. y MINHAS, R. (1985), «Structural racism or cultural difference: schooling for Asian girls», en G. Weiner (ED.), *Just a Bunch of Girls*, Milton Keynes, Open University Press.
- BRAH, A. y SHAW, S. (1992), *Working Choices: South Asian Young Muslim Women and the Labour Market*, Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 91.
- BREINES, W. (1992), *Young, White, and Miserable: Growing Up Female in the Fifties*, Boston, Beacon Press.

- BRITTAN, A. y MAYNARD, M. (1984), *Sexism, Racism, and Oppression*, Oxford, Blackwell.
- BRIXTON BLACK WOMEN'S GROUP (1984), «Black women organising autonomously», *Feminist Review*, núm. 17.
- BROOKS, D. (1983), «Young Blacks and Asians in the Labour Market: A critical Overview», en B. Troyna (ED.), *Racism, School, and the Labour Market*, Leicester, National Youth Bureau.
- BROOKS, D. y SINGH, K. (1978), *Aspirations versus Opportunities: Asian and White School Leavers in the Midlands*, Londres, Commission for Racial Equality.
- BROWN, C. (1984), *Black and White Britain*, Londres, Heinemann.
- BRUEGEL, I. (1989), «Sex and Race in the Labour Market», *Feminist Review*, núm. 32.
- BRYAN, B., DADSIE, S. y SCAFE, S. (1985), *Heart of the Race*, Londres, Virago Press.
- BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge [ed. cast: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001]
- \_\_\_\_\_(1992), «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism», en J. Butler y J. W. Scott (EDS.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- \_\_\_\_\_(1993), *Bodies That Matter*, Londres, Routledge [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2005].
- BUTLER, J. y SCOTT, J. W. (EDS.) (1992), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- CAIN, H. y YUVAL-DAVIS, N. (1990), «The "Equal Opportunity Community" and the antiracist struggle», *Critical Social Policy*, vol. 29, núm. 10(2).
- CALDERON, H. y SALVIDAR, H. (1991), *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*, Durham (NC), Duke University.
- CAMPAIGN AGAINST RACISM AND FASCISM/SOUTHALL RIGHTS (1981), *Southall: Birth of a Black Community*, Londres, Institute of Race Relations y Southall Rights.
- CAMPBELL, M. y JONES, D. (1981), *Asian Youth in the Labour Market*, Bradford College.
- CARBY, H. (1982), «Schooling in Babylon», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_(1982), «White women listen! Black feminism and boundaries of sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_(1992), «Multiculturalisms», en G. Dent (ED.), *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press.
- CARTER, B., HARRIS, C. y JOSHI, S. (1987), «The 1951-55 Conservative Government and the racialisation of black immigration», *Policy Papers in Ethnic Relations*, núm. 11, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations.
- CASTLES, S. y MILLER, M. J. (1993), *The Age of Migration: International Population Movements*, Londres, Macmillan.
- CAVENDISH, R (1982), *On the Line*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) (1978), *Women Take Issue*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_(1982) *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson.

- CHAND, T. (1970), *History of the Freedom Movement in India*, vol. 1, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Publication Division.
- CHATTERJEE, P. (1993) [1986], *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- CHOMSKY, N. (1993), *Year 501: The Conquest Continues*, Londres, Verso [ed. cast.: *Año 501: la conquista continúa*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993].
- CLARKE, J., HALL, S., JEFFERSON, T. y ROBERTS, B. (1977), «Subcultures, cultures and class», en S. Hall y T. Jefferson (EDS.), *Resistance through Rituals*, Londres, Hutchinson.
- CLIFFORD, J. (1988), *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995].
- \_\_\_\_\_(1992), «Travelling Cultures», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (EDS.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- \_\_\_\_\_(1994), «Diasporas», *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 3, pp. 302-38.
- COHEN, P. (1988), «The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist Britain», en P. Cohen y H. Bains (EDS.), *Multi-Racist Britain*, Londres, Macmillan.
- \_\_\_\_\_(1992), *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life*, Londres, The New Ethnicities Unit, University of East Londres.
- COHEN, R. (1987), *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour*, Aldershot, Gower Press.
- COLEY, L. (1992), *Forging the Nation: 1707-1837*, Yale University Press.
- COMMISSION FOR RACIAL EQUALITY (1978), *Looking for Work: Black and White School Leavers in Lewisham*, Londres, CRE.
- COOMBES, A. E. (1992), «Inventing the Postcolonial: Hybridity and Constituency in Contemporary Curating», *New Formations*, núm. 18.
- \_\_\_\_\_(1994), *Re-Inventing Africa*, Yale University Press.
- CORNELL, D. (1991), *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall.
- \_\_\_\_\_(1993) *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*, Nueva York y Londres, Routledge.
- CROSS, M., WRENCH, J. y BARNETT, S. (1990), *Ethnic Minorities and the Careers Service: Investigation into Processes of Assessment and Placement*, Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 73.
- CROWLEY, H. y HIMMELWEIT, S. (EDS.) (1992), *Knowing Women*, Cambridge, Polity Press.
- DALAI, F. (1988), «The racism of Jung», *Race and Class*, vol. 24, núm. 3.
- DANIEL, W. W. (1968), *Racial Discrimination in England*, Harmondsworth, Penguin.
- DAVID, M. (1983), «Sexual morality and the New Right», *Critical Social Policy*, núm. 23.
- DAVIN, A. (1978), «Imperialism and motherhood», *History Workshop*, núm. 5.
- DAVIS, A. (1981), *Women, Race and Class*, Londres, The Women's Press [ed. cast.: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2004].
- \_\_\_\_\_(1990) [1974], *Angela Davis: An Autobiography*, Londres, The Women's Press [ed. cast.: *Autobiografía*, Barcelona, Grijalbo, 1977].



- DE LAURETIS, T. (1984), *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press [ed. cast.: *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*, Madrid, Cátedra Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1992].
- \_\_\_\_\_(ED.) (1986), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press.
- DEEM, R. (1980) *Schooling for Women's Work*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_(1983) «Leisure, Women, and Inequality», *Leisure Studies*, núm. 1.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1986) [1975], «What is a Minor Literature?», en *Kafka: Towards a Minor Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Kafka: por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1990].
- DEPARTMENT OF EDUCATION AND SCIENCE (1965), Circular 7/65, Londres, HMSO.
- DERRIDA, J. (1976), *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press [ed. cast.: *De la gramatología*, México D. F., Siglo XXI, 2008].
- \_\_\_\_\_(1982), «Difference», en *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press. [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989]
- \_\_\_\_\_(1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Nueva York y Londres Routledge [ed. cast.: *Espetros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995].
- DHAYA, B. (1974), «The Nature of Pakistani Ethnicity in Industrial Cities in Britain», en A. Cohen (ED.), *Urban Ethnicity*, A.S.A., monográfico núm. 12, Londres, Tavistock Publications.
- DONALD, J. y RATTANSI, A. (EDS.) (1992), «Race», *Culture and Difference*, Londres, Sage.
- DREW, D., GRAY, J. y SIME, N. (1991), *Against the Odds: The Educational and Labour Market Experiences of Black Young People*, Sheffield, Department of Employment Training, Research and Development Series.
- DUTT, R. (1901), *The Economic History of India*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- EALING INTERNATIONAL FRIENDSHIP COUNCIL (1968), *A Report of the Education Committee*, inédito.
- EISENSTADT, S. (1971), *From Generation to Generation*, Nueva York, The Free Press.
- EISENSTEIN, Z. R. (1979), *Capitalist Patriarchy*, Nueva York, Monthly Review Press.
- EL SADAWI, N. (1980), *The Hidden Face of Eve*, Londres, Zed Press.
- ENLOE, C. (1989), *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Londres, Pandora Press.
- EPSTEIN, A. L. (1978), *Ethos and Identity*, Londres, Tavistock Publications.
- ERIKSEN, T. H. (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.
- ERIKSON, E. H. (1968), *Identity: Youth and Crisis*, Londres, Faber & Faber.
- FANON, F. (1967), *The Wretched of the Earth*, Londres, Penguin [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Nafarroa, Txalaparta, 1999].
- FEMINIST REVIEW (1984) «Many voices, one chant: black feminist perspectives», *Feminist Review*, núm. 17.
- \_\_\_\_\_(1986) «Feedback: feminism and racism», *Feminist Review*, núm. 22.
- FINN, D. (1984), «Britain's Misspent Youth», *Marxism Today*, núm. 28, pp. 20-4.
- FLAX, J. (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Oxford, University of California Press.

- FOUCAULT, M. (1984), *A History of Sexuality: An Introduction*, Harmondsworth, Peregrine [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*. Tomos 1, 2 y 3, Madrid, Siglo XXI, 2009].
- FRANKENBERG, R. (1993), *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Londres, Routledge.
- FRANKENBERG, R. y MANI, L. (1993), «Crosscurrents, Crosstalk: Race, “postcoloniality”, and the politics of Location», *Cultural Studies*, vol. 7, núm. 2, p. 292-310.
- FROBEL, F., HEINRICHS, J. y KREYE, O. (1980), *The New International Division of Labour*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FUSS, D. (1989), *Essentially Speaking*, Londres, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Londres, Routledge.
- GHAL, D. P. y GHAI, Y. P. (1970), *Portrait of a Minority*, Londres, Oxford University Press.
- GIDDENS, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2002].
- \_\_\_\_\_ (1991) *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (1994), «Living in a post-traditional society», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (EDS.), *Reflexibility and Its Doubles: Structures, Aesthetics and Community*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 2001].
- GILROY, P. (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_ (1993), *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- GINSBURG, N. (1992), *Divisions of Welfare: A Critical Introduction to Comparative Social Policy*, Londres, Sage.
- GLAZER, N. y MOYNIHAN, D. A. (1975), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- GOLDSTEIN, N. (1984), «The Training Initiative: A Great Leap Backwards», *Capital and Class*, núm. 23, pp. 83-106.
- GOPAL, R. (1963), *British Rule in India*, Londres y Nueva Delhi, Asia Publishing House.
- GORDON, P. (1985), *Policing Immigration: Britain's Internal Controls*, Londres, Pluto.
- \_\_\_\_\_ (1986), «Racism and Social Security», *Critical Social Policy*, núm. 17.
- GREEN, A. (1983), «Education and Training under New Masters», en A. M. Wolpe y J. Donald (EDS.), *Is There Anyone Here From Education?*, Londres, Pluto Press.
- GREENBERGER, A. J. (1969), *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism 1880-1960*, Londres, Oxford University Press.
- GREWAL, S., KAY, J., LANDOR, L., LEWIS, G. y PARMAR, P. (1988), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba.
- HALL, C. (1992), *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Londres, Verso.
- HALL, S. (1978), «Racism and Reaction», en *Five Views of Multiracial Britain*, Londres, British Broadcasting Corporation/Commission for Racial Equality.
- \_\_\_\_\_ (1980), «Race, articulation and societies structured in dominance», en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO.
- \_\_\_\_\_ (1990), «Cultural Identity and Diaspora», en J. Rutherford (ED.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart.

- \_\_\_\_\_(1992a), «New Ethnicities», en J. Donald y A. Rattansi (EDS.), «Race», *Culture and Difference*, Londres, Sage.
- \_\_\_\_\_(1992b), «What is this “Black” in Black Popular Culture?», en G. Dent (ED.), *Black Popular Culture* (un proyecto de Michelle Wallace), Seattle, Bay Press.
- HALL, S., CRITCHER, C., JEFFERSON, T., CLARKE, J. y ROBERTS, B. (1978), *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Londres y Basingtoke, Macmillan.
- HALL, S. y GIEBEN, B. (EDS.) (1992), *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- HALL, S., HELD, D. y MCGREW, A. (EDS.) (1992), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press.
- HALL, S. y JACQUES, M. (EDS.) (1983), *The Politics of Thatcherism*, Londres, Lawrence & Wishart.
- \_\_\_\_\_(1989), *News Times*, Londres, Lawrence & Wishart.
- HARAWAY, D. J. (1989), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York y Londres, Routledge.
- \_\_\_\_\_(1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995].
- \_\_\_\_\_(1992), «Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape», en J. Butler y J. W. Scott (EDS.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- HARDING, S. (1990), «If I should die before I wake up: Jerry Falwell's pro-life gospel», en F. Ginsburg y Lowenhaupt Tsing (EDS.), *Uncertain Terms*, Boston, Beacon Press.
- HARTMAN, P. y HUSBAND, C. (1974), *Racism and the Mass Media*, Londres, Davis-Poynter.
- HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *La condición de posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].
- HATCHER, R. y SHALLICE, J. (1984), «The Politics of Anti-racist Education», *Multi-Racial Education*, vol. 12, núm. 1.
- HAZAREESINGH, S. (1986), «Racism and cultural identity: an Indian perspective», *Dragon's Teeth*, núm. 24.
- HENRIQUES, J., HOLLOWAY, W., URWIN, C., VENN, C. y WALKERDINE, V. (1984), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londres, Methuen.
- HESSE, B. (1993), «Black to front and black again: racialization through contested times and spaces», en M. Keith y S. Piles (EDS.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge.
- HICKS, E. (1991), *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- HIRO, D. (1971), *Black British, White British*, Londres, Eyre & Spottiswoode.
- HIRST, P. (1989), *After Thatcher*, Londres, Collins.
- HOBBSAWM, E. (1990), *Nations and Nationalisms Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1995].
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002].

- HOME OFFICE (1981), *Racial Attacks*, Londres, HMSO.
- HUBBUCK, J. y CARTER, S. (1980), *Half a Chance: A Report on Job Discrimination Against Young Blacks in Nottingham*, Londres, Commission for Racial Equality.
- HUSBAND, C. (ED.) (1975), *White Media & Black Britain*, Londres, Arrow Books.
- HUTCHINS, F. G. (1967), *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*, Londres, Princeton University Press.
- HUYSSSEN, A. (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, and Postmodernity*, Londres, Macmillan.
- JAMESON, F. (1991), *Postmodernism and the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991].
- JAN MOHAMMED, A. (1995), «Refiguring values, power, knowledge, or Foucault's disavowal of Marx», en B. Magnus y S. Cullenberg (EDS.), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge.
- JAN MOHAMMED, A. y LLOYD, D. (1990), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press.
- JEFFREYS, P. (1976), *Migrants and Refugees*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_(1979), *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Londres, Zed Press.
- JENKINS, R. (1966), *Address given on 23 May 1966 to a meeting of the Voluntary Liaison Committees*, Londres, National Council for Civil Liberties.
- JENKS, L. H. (1963), *The Migration of British Capital to 1875*, Londres, Nelson.
- JENSEN, J., HAGEN, E. y REDD, G. (EDS.) (1988), *Feminization of the Labour Force*, Londres, Polity Press.
- JESSOP, B., BONNET, K., BROMLEY, S. y LING, T. (1988), *Thatcherism: A Tale of Two Nations*, Cambridge, Polity Press.
- KIERNAN, V. G. (1969), *The Lords of Human Kind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- KNOWLES, C. y MERCER, S. (1992), «Feminism and Anti-Racism», en J. Donald y A. Rattansi (EDS.), «Race», *Culture and Difference*, Londres, Sage.
- KROEBER, A. L. y KLUCKHOHN, C. (1952), «Cultures: a critical review of concepts and definitions», Cambridge (Mass.), Peabody Museum Papers, vol. 47, núm. 1.
- KUHN, A. y WOLPE, A. M. (EDS.) (1979), *Feminism and Materialism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987].
- LAYTON-HENRY, Z. (1980), «Immigration», en Z. Layton-Henry (ED.), *Conservative Party Politics*, Londres, Macmillan.
- LEE, G. y WRENCH, J. (1983), *Skill Seekers*, Leicester, National Youth Bureau.
- LEES, S. (1986), *Losing Out: Sexuality and Adolescent Girls*, Londres, Hutchinson.
- LEICESTER CITY AND COUNTY COUNCILS (1984), *Survey of Leicester 1983*, Leicester, LCCC.
- LEONARD, D. y SPEAKMAN, M. A. (1986), «Women in the Family: companions or caretakers?», en V. Beechey y E. Whitelegg (EDS.), *Women in Britain Today*, Milton Keynes, Open University Press.
- LEWIS, G. (1990), «Audre Lorde: vignettes and mental conversations», *Feminist Review*, núm. 34.

- LIDDLE, J. y JOSHI, R. (1985), «Gender and Imperialism in British India», *South Asia Research*, vol. 5, núm. 2, School of Oriental and African Studies, University of London.
- LLOYD, D. (1990), «Genet's Genealogy: European Minorities and the Ends of the Canon», en A. Jan Mohammed y D. Lloyd (EDS.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press.
- LOWE, L. (1991a), *Critical Terrains: British and French Orientalisms*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_(1991b) «Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences», *Diaspora*, vol. 1, núm. 1, p. 24-44.
- LUTZ, H. (1991), *Migrant Women of «Islamic Background»: Images and Self Images*, Amsterdam, Middle East Research Associates, Occasional Paper núm. 11.
- LYOTARD, J. F. (1991) [1984], *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984].
- MACDONALD INQUIRY (1989), *Murder in the Playground: The Report of the Macdonald Inquiry into Racism and Racial Violence in Manchester Schools*, Londres, Longsight Press.
- MACKENZIE, J. (1984), *Propaganda and Empire*, Manchester, Manchester University Press.
- MAGNUS, B. y CULLENBERG, S. (EDS.) (1995), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge.
- MAMA, A. (1986), «Black Women and the Economic Crisis», en *Feminist Review* (ED.), *Waged Work: A Reader*, Londres, Virago.
- \_\_\_\_\_(1989) «Violence against black women: gender, race, and state responses», *Feminist Review*, núm. 32.
- MAMDANI, M. (1976), *Politics and Class Formation in Uganda*, Monthly Review Press.
- MANI, L. (1987), «Contentious traditions: the debate on Sati in colonial India», *Cultural Critique*, otoño.
- MANNEHEIM, K. (1952), «The Problem of Generations», en P. Kecskemeti (ED.), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MARSH, P. (1967), *The Anatomy of a Strike*, Londres, Institute of Race Relations.
- MARTIN, B. y MOHANTY, C. T. (1986) «Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?», en T. de Lauretis (ED.) *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press.
- MCRAE, S. (1989), *Flexible Working Time and Family Life*, Londres, Policy Studies Institute.
- MERCER, K. (1994), *Welcome to the Jungle*, Londres, Routledge.
- MIES, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Press.
- MILES, R. (1982), *Racism and Migrant Labour*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_(1989), *Racism*, Londres, Routledge.
- \_\_\_\_\_(1993), *Racism after «Race Relations»*, Londres y Nueva York, Routledge.
- MILL, J. S. (1910) [1861], «Representative Government», en *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, Londres, Dent [ed. cast.: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 2007].
- MINH-HA, T. T. (1989), *Woman, Native, Other: Writing Post Coloniality and Feminism*, Indianapolis, Indiana University Press.

- MINHAS, R. y WEINER, G. (1991), «Resources and Funding for State Education», en C. Chitty (ED.), *Changing the Future*, Londres, Tufnell Press.
- MINSKY, R. (1990), «The trouble is it's ahistorical»: the problem of the unconscious in modern feminist theory», *Feminist Review*, núm. 36.
- MITCHELL, J. (1975), *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin.
- MITTER, S. (1986), *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*, Londres, Pluto Press.
- MODOOD, T. (1988), «“Black” racial equality and Asian identity», *New Community*, vol. 14, núm. 3.
- MOHANTY, C. T. (1988), «Under Western eyes: feminist scholarships and colonial discourses», *Feminist Review*, núm. 30.
- MOHANTY, S. P. (1989), «Kipling's Children and the colour line», *Race and Class*, núm. 31.
- MOORE, R. (1975), *Racism and Black Resistance in Britain*, Londres, Pluto Press.
- MORRIS, M. D. et al. (1969), *Indian Economy in the Nineteenth Century: A Symposium*, Nueva Delhi, School of Economics Press.
- MORRISON, T. (1988), *Beloved*, Londres, Pan Books y Chatto & Windus.
- MUKHERJEE, R. (1974) *The Rise and Fall of the East India Company*, Londres, Monthly Review Press.
- MULLARD, C. (1982), «Multi-racial Education in Britain: From Assimilation to Cultural Pluralism», en J. Tierney (ED.) *Race, Migration, and Schooling*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- NAIRN, T. (1988), *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, Londres, Radius.
- \_\_\_\_\_(1990) [1977] *The Break-Up of Britain*, Londres, New Left Books.
- NATIONAL COUNCIL FOR CIVIL LIBERTIES (NCCL) (1980), *The Death of Blair Peach: The Supplementary Report of the Unofficial Committee of Enquiry*, Londres, NCCL.
- NAZIR, P. (1981), «Transformation of Property Relations in the Punjab», *Economic and Political Weekly*, vol. 16, núm. 8, Bombay.
- \_\_\_\_\_(1986a), *The Life and Work of Rajni Palme Dutt*, Londres, Greater London Council.
- \_\_\_\_\_(1986b), «Marxism and the national question», *Journal of Contemporary Asia*, vol. 16, núm. 4.
- \_\_\_\_\_(1991), *Local Development in the Global Economy: The Case of Pakistan*, Aldershot, Avebury Press.
- NEW COMMUNITY (1991), Número especial sobre la integración europea, vol. 18, núm. 1.
- NUGENT, N. y KING, R. (1979), «Ethnic Minorities, scapegoating and the extreme right», en R. Miles y A. Phizacklea (EDS.), *Racism and Political Action in Britain*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- OBEYSEKERE, G. (1990), *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- OMI, M. y WINANT, H. (1986), *Racial Formations in the United States from the 1960s to the 1980s*, Nueva York y Londres, Routledge & Kegan Paul.
- PAHL, R. E. (1988), *On Work*, Oxford, Basil Blackwell.
- PALME DUTT, R. (1940), *India Today*, Londres, Victor Gollancz.
- PALMER, F. (1986), *Anti-Racism: An Assault on Education and Value*, Londres, The Sherwood Press.
- PAPANECK, H. (1971), «Purdah in Pakistan», *Journal of Marriage and Family*, agosto.

- PARKER, A., RUSSO, M., SOMMER, D. y YAEGER, P. (1992), *Nationalisms and Sexualities*, Nueva York y Londres, Routledge.
- PARMAR, P. (1982), «Gender, race and class: Asian women in resistance», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back*, Londres, Hutchinson.
- \_\_\_\_\_(1989) «Other Kinds of Dreams», *Feminist Review*, núm. 31.
- PARMAR, P. y MIRZA, N. (1983), «Stepping forward: work with Asian young women», *Gen*, núm. 1.
- PATNAIK, P. (1975), «Imperialism and the growth of Indian Capitalism», en R. Blackburn (ED.), *Explosion in a Subcontinent*, Harmondsworth, Penguin.
- PENLEY, C. (1989), *The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge.
- PHILLIPS, A. (1991), *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- PHIZACKLEA, A. (1990), *Unpacking the Fashion Industry*, Londres, Routledge.
- PHIZACKLEA, A. y MILES, R. (1980), *Labour and Racism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- PHOENIX, A. (1987), «Theories of gender and black families», en G. Weiner y M. Arnot (EDS.), *Gender under Scrutiny*, Milton Keynes, Open University Press.
- \_\_\_\_\_(1990), «Black Women and the maternity services», en J. Garcia, R. Kilpatrick y M. Richards (EDS.), *The Politics of Maternity Care*, Oxford, Clarendon.
- POLLERT, A. (1981), *Girls, Wives, Factory Lives*, Basingstoke, Macmillan.
- PRATT, M. B. (1984), «Identity: Skin, Blood, Heart», en E. Bulkin, M. B. Pratt y B. Smith (EDS.), *Yours in Struggle: Feminist Perspectives on Racism and Anti-Semitism*, Nueva York, Long Haul.
- PRATT, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres y Nueva York, Routledge.
- PROBYN, E. (1993), *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- RACE AND CLASS (1991), *Europe: Variations on a Theme of Racism*, vol. 32, núm. 3.
- RAMAZANOGLU, C. (1989), *Feminism and the Contradictions of Oppression*, Londres, Routledge.
- RANSOM, D. (1980), *License to Kill: The Blair Peach Case*, Friends of Blair Peach Committee, Box 353, Londres NW5.
- RATTANSI, A. (1992), «Changing the Subject? Racism, Culture and Education», en J. Donald y A. Rattansi (EDS.) «Race», *Culture and Difference*, Londres, Sage.
- REDCLIFT, N. (1985), «The Contested Domain: Gender Accumulation and the Labour Process», en N. Redclift y E. Mingion (EDS.), *Beyond Unemployment*, Oxford, Blackwell.
- REX, J. y MASON, D. (EDS.) (1986), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSE, J. (1986), *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso.
- ROSE, S., KAMIN, J. y LEWONTIN, R. C. (1984), *Not in Our Genes*, Harmondsworth, Pelican.
- ROUSE, R. (1991), «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism», *Diaspora*, vol. 1, núm. 1, pp. 8-23.
- ROWBOTHOM, S., SEGAL, L. y WAINWRIGHT, S. (1979), *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, Londres, Merlin.

- RUNNYMEDE TRUST (1983), *Employment, Unemployment, and the Black Populations*, Londres, Runnymede Trust.
- SAFRAN, W. (1991), «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return», *Diaspora*, vol. 1, núm. 1, pp. 83-99.
- SAID, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books [ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003].
- \_\_\_\_\_(1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996].
- SAIFULLAH-KHAN, V. (1974), *Pakistani Villagers in a British City*, tesis inédita, University of Bradford.
- SASSEN, S. (1988), *The Mobility of Labour and Capital: A Study in International Investment and Labour Flow*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *La movilidad del trabajo y del capital: un estudio sobre la corriente internacional de la inversión y del trabajo*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993].
- SCOTT, J. W. (1992), «Experience», en J. Butler y J. W. Scott (EDS.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- SEGAL, L. (1987), *Is the Future Female?*, Londres, Virago.
- \_\_\_\_\_(1990), *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, Londres, Virago.
- SETON-WATSON, J. (1977), *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder (Col.), Westview Press.
- SHARMA, U. (1980), *Women, Work and Property in North India*, Londres, Tavistock Publications.
- SHARPE, J. (1993), *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
- SHAW, A. (1988), *A Pakistani Community in Britain*, Oxford, Basil Blackwell.
- SHERRIDAN, P. (1981), *Career Aspirations and Prospects of Asian and Indigenous Students in Suburban and Inner City Leicester*, tesina, Leicester Polytechnic.
- SILLS, A., TARPEY, M. y GOLDING, P. (1982), *Asians in the Inner City*, Inner Area Research Project Social Survey, Centre for Mass Communication Research, University of Leicester.
- SIVANANDAN, A. (1976), *Race, Class and the State: The Black Experience in Britain*, Londres, Institute of Race Relations.
- \_\_\_\_\_(1979), «Imperialism and Disorganic Development in the Silicon Age», *Race and Class*, núm. 21, pp. 11-26.
- \_\_\_\_\_(1982), *A Different Hunger*, Londres, Pluto.
- \_\_\_\_\_(1990), *Communities of Resistance: Writings on Black Struggles for Socialism*, Londres, Verso.
- SMITH, A. D. (1991), *National Identity*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997].
- SMITH, D. J. (1974), *Racial Disadvantage in Employment*, Londres, Political and Economic Planning.
- \_\_\_\_\_(1981), *Unemployment and Racial Minorities*, Londres, Policy Studies Institute.
- SOLOMOS, J. (1989), *Race and Racism in Contemporary Britain*, Londres, Macmillan.
- SONDHI, R. (1987), *Divided Families*, Londres, Runnymede Trust.



- SOUTHALL BLACK SISTERS (1989), *Against the Tide*, Londres, SBS.
- SPELMAN, E. V. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Londres, The Women's Press.
- SPENDER, D. (1982), *Invisible Women: The Schooling Scandal*, Londres, The Women's Press.
- SPILLERS, H. J. (1987), «Mama's Baby, Papa's May Be: An American Grammar Book», *Diacritics*, verano 1987.
- \_\_\_\_\_(1989), «The Permanent Obliquity of an In(pha)llibly Straight: In the Time of the Daughters and Fathers», en C. A. Wall (ED.), *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women*, Rutgers University Press.
- SPIVAK, G. C. (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen.
- \_\_\_\_\_(1993), «Can the Subaltern Speak?», en P. Williams y L. Chrisman (EDS.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Harvester Wheatsheaf [ed. cast.: *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Macba, 2009].
- \_\_\_\_\_(1995), «Supplementing Marxism», en B. Magnus y S. Cullenberg (EDS.), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge.
- STATE RESEARCH (1981), *State Research Bulletin*, vol. 4, núm. 25, Londres, State Research.
- STONE, M. (1981), *The Education of the Black Child: The Myth of Multiracial Education*, Londres, Fontana.
- STREET-PORTER, R. (1978), «Race, Children, and Cities», Open University, curso E361, *Education and the Urban Environment*, Milton Keynes, Open University Press.
- SUPPLEMENTARY REPORT OF THE UNOFFICIAL COMMITTEE OF ENQUIRY (1980), *The Death of Blair Peach* (coordinado por Michael Dummett), Londres, Council for Civil Liberties.
- SWANN REPORT (1985), *Education for All: Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, Cmnd 9453, Londres, HMSO.
- TANG MAIN, G. (1990), «Black women, sexism and racism: black or anti-racist?», *Feminist Review*, núm. 37.
- TAUSSIG, M. (1986), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press.
- TAYLOR, S. (1979), «The National Front: anatomy of a political movement», en R. Miles y A. Phizacklea (EDS.), *Racism and Political Action in Britain*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- TINKER, H. (1977), *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan and Bangladesh*, Londres, Oxford University Press.
- TIZZARD, B. y PHOENIX, A. (1993), *Black, White, or Mixed Race?: Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*, Londres y Nueva York, Routledge.
- TOLOLIAN, Khachig (1991), «The Nation State and its Others: In lieu of a Preface», *Diaspora*, núm. 1, pp. 3-7.
- TRIVEDI, P. (1984), «To deny our fullness: Asian women in the making of history», *Feminist Review*, núm. 17.
- TROYNA, B. (1982), «Reporting the National Front: British values observed», en C. Husband (ED.), «Race» in Britain: *Continuity and Change*, Londres, Hutchinson.
- TROYNA, B. y SMITH, D. I. (EDS.) (1983), *Racism, School, and the Labour Market*, Leicester, National Youth Bureau.

- TROYNA, B. y WILLIAMS, J. (1986), *Racism, Education and the State*, Londres, Croom Helm.
- VAN DEN BERGHE, P. (1979), *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York, Wiley.
- VISRAM, R. (1986), *Ayahs, Lascars and Princes*, Londres, Pluto Press.
- WALBY, S. (1990), *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Basil Blackwell.
- WARE, V. (1992), *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*, Londres, Verso.
- WEEDON, C. (1987), *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell.
- WEINER, G. y ARNOT, M. (EDS.) (1987), *Gender Under Scrutiny*, Londres, Hutchinson.
- WEST, C. (1990), «The New Cultural Politics of Difference», en R. Ferguson *et al.* (EDS.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- WESTWOOD, S. (1984), *All Day Every Day*, Londres, Pluto Press.
- WESTWOOD, S. y BACHU, P. (EDS.) (1989), *Enterprising Women*, Londres, Routledge.
- WILLIAMS, F. (1987), *Social Policy: A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press.
- WILLIS, P. (1984), «Youth Unemployment», *New Society*, núm. 67, pp. 475-477.
- YOUNG, K. y WOLKOWITZ, C. (EDS.) (1981), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CSE Books.
- YOUNG, R. J. (1990), *White Mythologies: Writing, History, and the West*, Londres, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Londres, Routledge.
- YUVAL H. DAVIS, N. (1994), «Women, Ethnicity and Empowerment», en K. K. Bhavnani y A. Phoenix (EDS.), *Shifting Identities, Shifting Racism*, Londres, Sage.
- YUVAL-DAVIS, N. y ANTHIAS, F. (1989), *Women-Nation-State*, Basingstoke, Macmillan.
- YUVAL-DAVIS, N. y SAGHAL, G. (1992), *Refusing Holy Orders*, Londres, Virago.
- ZIZEK, S. (1995), *Mapping Ideology*, Londres, Verso [ed. cast.: *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
- ZUBAIDA, S. (ED.) (1970), *Race and Racialism*, Londres, Tavistock Publications.