

## **IDA DOMINIJANNI**

### **La apuesta de la libertad femenina.\***

Me parece muy convincente el modo en que el programa del congreso justifica la elección del tema de la libertad. Leo: "Pensar qué es lo esencial en el concepto de libertad política, como en los de igualdad y justicia, implica empezar a enfrentarse con los importantes cambios que ha visto el mundo en las últimas décadas". Estoy totalmente de acuerdo. De todo el manoseado vocabulario político moderno, la palabra "libertad" es la que mejor da cuenta de toda la gama de conflictos prácticos y teóricos que han cambiado el perfil del mundo y, en particular, del mundo occidental, desde finales de los años sesenta del siglo XX en adelante; la que mejor muestra la parte que ha tenido, en este cambio, la revolución femenina; la que mejor revela la irreducible asimetría de la revolución femenina respecto al contexto teórico y político en el que se desarrolló. Dicho de otra manera, con un juego de palabras: en una época de mucho afán político en torno a la libertad, la revolución femenina ha cambiado las condiciones generales de la libertad humana reformulando en su totalidad su concepto y su práctica.

Trabajaré sobre estas tres afirmaciones, partiendo de una paradoja presente en los balances histórico-políticos (masculinos y también femeninos) de finales del siglo XX. En casi todos estos balances,

\* Traducción del italiano de María-Milagros Rivera Garretas.

fueran apologéticos o críticos del clima en que se cerraba el siglo, había lugar para la opresión femenina que sigue habiendo en el mundo, pero no había sitio para la libertad que todas nosotras, y millones de mujeres que no están aquí con nosotras, percibimos que hemos ganado con el feminismo o gracias al feminismo. O, mejor, esta ganancia era clasificada como un capítulo de los fastos de la modernización y de la democracia liberal: en un contexto de progreso económico y político general en Occidente, también las mujeres seríamos más libres de salir, de vestirnos, de hacer el amor, de consumir, de hablar, de reunirnos, de votar. O sea, mujeres no más libres sino más emancipadas, más parecidas a los hombres, finalmente anexionadas al único sexo que, desde sus orígenes, el pensamiento político moderno ha declarado “libre”; y, finalmente, reconducibles a la declinación que el pensamiento moderno ha dado de la libertad. En sustancia: en los balances del final de siglo, la revolución femenina quedaba reducida de experiencia de libertad a conquista de derechos y de igualdad. Nada, en cambio, de lo que nosotras hemos entendido como libertad: autonomía de la medida masculina, desplazamiento del falocentrismo, libertad de ser y de estar en el mundo según nuestra medida, libertad, por decirlo con Carolyn Heilbrun, de “escribir nuestra vida” según nuestras estrategias narrativas. Y nada de esa reformulación total del concepto de libertad política que ha hecho el feminismo, y de la que enseguida hablaré. Nada, pues, de la libertad enraizada no en la homologación con el otro sexo sino en la diferencia femenina.

Es cierto que esta libertad, al estar basada en un desplazamiento de las medidas falocráticas dominantes, es difícilmente medible: se muestra, no se deja cuantificar; actúa, pero no se deja ordenar ni en derechos ni al derecho. Y es cierto que, a nosotras –como explicamos en el último libro de Diótima<sup>1</sup> nos resulta difícil hacer su historia y su tradición. Pero el contexto del final de siglo no nos ha ayudado. El siglo XX –que no ha sido, como está ahora de moda decir en Italia y en los Estados Unidos, solo el siglo de los totalitarismos sino también un siglo de grandes movimientos de liberación- se ha cerra-

do ondeando la bandera de la libertad, pero de una libertad reducida al más restringido de sus significados posibles. Caído el muro de Berlín, Occidente ha celebrado en sí mismo el triunfo del único mundo libre posible, atando en una secuencia indisoluble la libertad, el capitalismo y la democracia. La libertad ha resultado tan celebrada como empobrecida, en el campo triunfador de la derecha pero también en el de la izquierda, en Italia y en otros sitios. La derecha ha impuesto una concepción antipolítica de la libertad, entendida como liberación no solo del Estado sino, más en general, de la esfera pública, privatización de la vida, inmunización del contacto con los demás, libertad de empresa y de consumo, mitología del haz-por-tu-cuenta hasta la guerra por-tu-cuenta de Bush y Blair. La izquierda, por su parte, no ha sabido elaborar los fracasos registrados a lo largo del siglo XX por las ideologías y por los movimientos de liberación, y a la ofensiva de la derecha no ha sabido oponer más que una idea de libertad, a su vez, débil: ha identificado *la* libertad con *las* libertades garantizadas por el derecho, sin darse cuenta de que, en todas nuestras sociedades, la acumulación de derechos formales convive con la tendencia a la apatía, al conformismo, a la despolitización, a la colonización capitalista del deseo, que dibujan una condición de servidumbre voluntaria, más que de libertad, del *homo democraticus* occidental. Han faltado, pues, en el panorama político y filosófico oficial de las últimas décadas del siglo, una práctica y una teoría de la libertad que, más que confiar en el Estado, el derecho y los derechos, fuera capaz de indagar y movilizar la subjetividad y las relaciones que fundamentan el pacto social. Que es, en cambio, precisamente lo que hace el pensamiento de la diferencia sexual en Italia, insertándose como una cuña en la crisis del pensamiento político y abriéndole a la libertad otra vía entre el paradigma demócrata-liberal de los derechos y el paradigma marxista de la liberación. Intentaré reconstruir brevemente qué vía es esta y cómo la hemos encontrado, para después ponerla a prueba con algunas preguntas de nuestro presente.<sup>2</sup>

La crítica del paradigma demócrata-liberal de los derechos se halla

inscrita en los orígenes mismos del feminismo italiano. Que no nace de una demanda de igualdad y de derechos; nace, por el contrario, de la percepción de un déficit de libertad, precisamente en el momento en el que los derechos de libertad quedaron establecidos también para las mujeres. A finales de los años sesenta, cuando estalló el feminismo, el proceso de inclusión de las mujeres en la *polis* democrática se había cumplido plenamente, tanto en Italia como en los demás países occidentales. Éramos todas ciudadanas, iguales que los hombres y titulares de derechos escritos en la Constitución; y, sin embargo, no nos sentíamos libres. La emancipación no nos había hecho dueñas de nuestras vidas, de nuestra sexualidad, de nuestro deseo, de nuestra palabra, que seguían presas en el orden social y simbólico patriarcal. La investigación filosófica nos desvelaría más tarde las complicidades que la máscara universalista de la tríada del 89 –libertad, igualdad, fraternidad- ha mantenido con ese orden a lo largo de toda la historia del Estado moderno. Pero, al principio, lo que le abrió camino a nuestra libertad fue la práctica de pequeños grupos de solo mujeres: la separación pública, visible y declarada, de los hombres. Este gesto de separación significaba que, para llegar a ser sujetos de palabra y de deseo, teníamos que apartarnos de la palabra y la mirada masculina. Pero era también un gesto que partía en dos la escena pública,<sup>3</sup> abriéndonos a las mujeres un espacio político articulado por las relaciones y no por las reglas político-jurídicas tradicionales. Ese gesto fue, pues, un corte en el orden sociosimbólico que re-unía lo público y lo privado, lo personal y lo político, saltándose las mediaciones de la construcción jurídico-política que, en la historia de la modernidad, ha mantenido estos dos ámbitos separados. En el camino de nuestra libertad, nos estábamos moviendo *en otro plano* –por recuperar una célebre expresión de Carla Lonzi- respecto a esa construcción, demostrando que, aunque no es ajena a la historia del género femenino, no expresa de él lo esencial. Otros argumentos para la crítica del paradigma demócrata liberal procederán de las batallas sobre el aborto y sobre la violencia sexual, mostrando que el núcleo de la libertad femenina no lo garantiza la gramática de los derechos,

construida sobre la ficción del individuo neutro y difícilmente adaptable a la diferencia sexual, sino del análisis de la sexualidad y de la práctica de la relación entre mujeres. En términos teóricos, se puede decir que la crítica del feminismo italiano a la lógica de los derechos concuerda con la crítica del atomismo liberal de algunas filósofas feministas del área anglosajona -como Elizabeth Wolgast, Carole Pateman, Carol Gilligan o Iris Marion Young-, pero añade una crítica más radical de la omnipotencia de la mediación jurídica: para nosotras, la mediación fundamental no está en el derecho sino en la práctica política de las relaciones, porque -como dice un eslogan nuestro- *la política está por encima de la ley*, y la práctica política por excelencia es la práctica de la relación.

No obstante, también el paradigma marxista de la liberación es desmontado por el pensamiento de la diferencia sexual, con una serie de desplazamientos teóricos que, de nuevo, nacen de la práctica. Nos ocurrió a muchas, participando en los movimientos del 68 y de los años setenta, en los que acabábamos siempre viniendo después de los hombres, que tuvimos que constatar que los movimientos de liberación no siempre generan libertad: apegándose a la misma lógica del poder al que se oponen, tienden a reproducir las relaciones de dominio en su interior y, cuando triunfan, en las organizaciones sociales que crean, como han destacado, por lo demás, autores como Simone Weil, Hannah Arendt o Michel Foucault. Pero, sobre todo, tuvimos que constatar que el paradigma de la liberación no sirve para la relación mujer-hombre porque esta, como decía Carla Lonzi, no se puede reconducir a la dialéctica amo-esclavo. El paradigma de la liberación destaca más el dominio masculino que la subjetividad femenina; nos pinta como efecto pasivo de la opresión, no como sujetos activos de un deseo autónomo de libertad; en resumen, nos representa como víctimas y nos reproduce como víctimas, en permanente espera de la "hora X" de la liberación colectiva. En esta representación, el deseo femenino de libertad no puede desencadenarse, porque depende siempre del otro, de su poder sobre nosotras, de su medida. En la práctica política hemos

descubierto, en cambio, que nuestro deseo de libertad puede circular y actuar en el mundo como es, aquí y ahora, sin esperar una hora X, si encuentra su referente y medida en otra mujer que lo autorice. Ser libres no significa tanto –o no solo- desligarse del poder masculino como ligarse a la autoridad femenina. Se trata de un desplazamiento que tiene detrás un largo trabajo, que aquí solo puedo nombrar fugazmente, sobre la figura de la madre simbólica, entendida como fuente de autorización, y sobre la relación dispar hija-madre, entendida como fuente de una relación social no marcada por la simbiosis ni, al revés, por la pretensión de una independencia absoluta, sino por una interdependencia pensada, por la mediación y por el intercambio lingüístico.

Los efectos prácticos de este desplazamiento simbólico son enormes, y nosotras los hemos verificado y medido en nuestras vidas en la Italia de los años noventa, cuando se ahondó la ruptura de la escena pública abierta por la separación femenina y cuando –un poco como en la Europa de los años treinta descrita por Virginia Woolf en *Tres guineas*- el extraordinario crecimiento femenino contrasta con la rigidez autorreferenciada y narcisista de un poder masculino carente de autoridad y productividad simbólica, e incapaz de seducir a la mayoría de las mujeres: en un marco de este tipo, la acción femenina libre puede viajar a la velocidad de la luz si se descarría de la vía muerta de estas relaciones de dominio segregadas y segregadoras y se encarrila en la vía viva de las relaciones de deseo. Querría, sin embargo, resaltar también los efectos teóricos de este desplazamiento, pues no son menos importantes.

El pensamiento italiano de la diferencia sexual dibuja, en mi opinión, un auténtico paradigma de la libertad –en el que son evidentes algunas coincidencias con el pensamiento de Hannah Arendt- que habla al presente de todos, mujeres y hombres, insertándose como una cuña en el débil, o reaccionario, pensamiento de la libertad de nuestro tiempo. Se trata, resumiendo, de una libertad basada en el deseo y no en su represión racionalista. De una libertad relacional,

es decir, no atomista como en el sistema demócrata liberal ni basada en una identidad de grupo como en la réplica comunitarista a ese esquema. De una libertad que no se obtiene —como ocurre en la novela de formación del individuo masculino adulto e independiente kantiano que funda la antropología política moderna— con la rebelión contra la autoridad paterna y con su sublimación en la autoridad impersonal de la Ley; sino con la aceptación de la autoridad materna y de la constante contratación entre autonomía y dependencia que comporta la relación con la madre y que, bien mirado, comportan todas las relaciones importantes que experimentamos en la sociedad. De una libertad que replantea la antítesis, reprimida por el pensamiento político contemporáneo, entre libertad y poder y repropone las capacidades generadoras de la autoridad. De una libertad, en fin, que no es conquistada de una vez por todas ni es inscrita y garantizada de una vez para siempre en los derechos formales, ni es tampoco una promesa mesiánica aplazada siempre al después de la derrota y la conquista del poder; sino que es, en cambio, libertad en acto y en práctica, acontecimiento que se manifiesta y se renueva cada vez que modifica el orden social y simbólico, desplazando las relaciones de poder o abriendo espacios de significación y de sentido. Se trata, en breve, por decirlo con Jean-Luc Nancy, de una libertad entendida como experiencia, expuesta al riesgo y abierta a lo imprevisto, que tiene que ser revisada continuamente y, como decía Hannah Arendt, traída otra vez al mundo.

Es evidente que, con este paradigma de la libertad, estamos más allá de la constelación de lo Político moderno y del individuo neutro y atomizado sobre el que se basa, pero estamos también lejos del mito postmoderno del sujeto nómada, sin origen y sin relaciones vinculantes del pensamiento —también feminista— postmoderno. Preguntémosnos ahora, sin embargo: ¿cuánto espacio hay para esta libertad en nuestro presente? Mi respuesta es: un espacio infinito, porque infinita es la cadena del deseo, de la relación, de la resignificación que nosotras podemos enlazar libremente. Pero está claro que mi optimista respuesta ha de medirse con dos cuestiones que afectan a

nuestra actualidad: a) la pretensión universalista de los derechos que toma forma agresivamente en Occidente y, en respuesta, el renacer de movimientos de liberación en contra de esta agresividad occidental; b) el estado del patriarcado y de las relaciones entre los sexos en tiempos de globalización.

Llego así al último punto. La religión occidental de los derechos ha pasado rápidamente después del 11 de septiembre, de ideología imperial de la administración de las diferencias como era en los años noventa, a religión imperialista de la civilización de los “bárbaros”. El atentado contra las Torres gemelas parece haber hecho limpieza de veinte años de voluntarioso multiculturalismo *politically correct*: lo distinto es adverso, no hay que comprenderlo y tolerarlo en su diversidad sino conquistarlo, en esta guerra de conquista los derechos son nuestras armas y la libertad es la bandera bajo la que se congregan los ejércitos. Las mujeres son un punto estratégico del proyecto, el negativo de su funcionamiento: si en las décadas anteriores se trataba de incluirlas a cualquier precio en el proyecto igualitario para demostrar la validez universal del teorema democrático, ahora se trata de liberarlas con las armas del patriarcado bárbaro o de su potencial amenaza, con el fin de demostrar la potencia universalmente invencible de la libertad occidental.

En el otro campo, llamado “bárbaro”, las cosas no van mejor. La reacción contra el dominio occidental procede a su vez, especularmente, sobre la base de una arcaica identidad de base, movilizando nacionalismos étnicos, fundamentalismos, y una ideología del sacrificio totalmente ajena al orden materno del nacimiento y de la relación. También aquí las mujeres son un punto estratégico del proyecto, que pasa por su nacionalización y su reconquista a valores cohesivos integristas que cancelan la diferencia y el conflicto entre los sexos. En los dos campos resulta, por tanto, estratégico que la posición feminista mantenga su asimetría con respecto a las corrientes dominantes: que no se deje seducir ni, al Oeste, por el discurso de los derechos como portadores del dominio occidental ni, al Este,



por el holocausto de sí en nombre de la resistencia al poder occidental.

En mi opinión, los dos proyectos están destinados al fracaso, porque ambos intentan restaurar la lógica de la identidad y el esquema amigo/enemigo en un mundo ya globalizado que gira sobre la rueda de las diferencias, de la contaminación, de la mezcla de fronteras, de las amistades, las enemistades y las líneas de conflicto. Sobre todo, en lo que nos afecta aquí, pienso que están destinados al fracaso porque ni uno ni otro tienen en cuenta la revolución de la libertad femenina y la caída del patriarcado que ella ha precipitado. Sé que estoy tocando un punto controvertido en el mundo feminista. Pues se puede leer lo que está ocurriendo como una revancha del patriarcado en los tres monoteísmos, es decir, a escala casi planetaria; una nueva y total virilización del espacio público que nos expulsa de la escena, una victoria del orden simbólico falocéntrico que nos obliga de nuevo al silencio. Pero se puede leer también –yo lo leo– como una reacción –un *backlash*, por usar un término de Susan Faludi– patriarcal que no conseguirá detener el final del patriarcado: no una señal de su estado de salud sino un espasmo de su enfermedad terminal.

No se trata solo de ver, como se dice en Italia, el vaso medio lleno y no medio vacío: de apostar más por las ganancias en libertad comunes a las mujeres de Occidente y de fuera de Occidente (como ha hecho en Italia la revista *Via Dogana* preguntándose sobre la "libertad sin emancipación" de las mujeres en las sociedades no democráticas)<sup>5</sup> que por el paralelismo entre el fundamentalismo patriarcal de los talibanes y los secretos retornos de fundamentalismo patriarcal cristiano en Occidente (como ha hecho un bello texto de algunas feministas postcoloniales californianas después del 11 de septiembre).<sup>6</sup> No quiero hacer una invitación banal al optimismo sobre la suerte de la revolución feminista: todas sabemos que ninguna revolución está protegida de la regresión, y el siglo XX nos ha enseñado a no creer en la "magnífica suerte progresista" de nadie. Es más bien

el análisis de las cosas lo que lleva a pensar en una ventaja y no en una desventaja femenina, porque todo en el mundo global, que es también un mundo feminizado en el que el poder masculino ha perdido capacidad de seducción y consenso, demanda un giro de la óptica de la identidad a la de la diferencia, de la óptica de la soberanía a la de la relación, de la cartografía de la frontera a la del tránsito; y la libertad no pide ser llevada al mundo con las armas, sino ser traída de nuevo al mundo.

Creo que el final del patriarcado libera energías femeninas acumuladas y energías masculinas que no aceptan el imperativo de la destrucción y de la autodestrucción. Por lo demás, como ha escrito un crítico de lo visual en las páginas de *il manifesto*, el 11 de septiembre fue “un *crash* de doble valor fálico”: hombres-*cyborg* contra Torres, una especie de catástrofe del imaginario falocéntrico. Y mirando los proyectos para la reconstrucción de Manhattan, se notaba que no saben bien qué poner en el lugar de las dos torres, e intentan rehacerlas pero edulcoradas, sinuosas, curvas, como si fuera imposible, verdaderamente imposible, restaurar la potencia simbólica perdida.

#### notas:

1. Diotima, *Approfittare dell'assenza*. Nápoles, Liguori, 2002.
2. Una reconstrucción histórica y teórica más detallada en mi *L'eccedenza della libertà femminile*, en Ida Dominijanni, ed., *Motivi della libertà*, Milán, Franco Angeli, 2001.
3. Véase el artículo de Lia Cigarini en este mismo número de *DUODA*.
4. Uso los términos “imperio” e “imperialismo” en la acepción de Antonio Negri y Michael Hardt en *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
5. *Libertà senza emancipazione*, *Via Dogana* 61 (junio 2002).

6. Paola Bacchetta, Tina Camp, Inderpal Grewal y otras, *Not in my name*, texto que circuló por e-mail en noviembre de 2001.