

El estrabismo de Venus: una mirada a la crisis de la política desde la política de la diferencia¹

Ida Dominijanni

La política

En su ensayo sobre y en contra de Sarkozy, el filósofo francés Alain Badiou sugiere la siguiente definición de política: "Una acción colectiva y organizada, que consista en cierto número de principios, que sea capaz de desarrollar en la realidad las consecuencias de una posibilidad impredecible desautorizada por el *statu quo* dominante" (Badiou 2009: 11). Sorprendentemente, esta definición suena muy alejada de las clásicas, las cuales, indefectiblemente, unen la política con el poder, el orden y las reglas,² y al mismo tiempo suena muy próxima a una que ha sido dada por el feminismo de la diferencia sexual italiano. Después de todo, lo que nosotras entendemos por "política" no es más que una acción relacional, capaz de desarrollar en lo real las consecuencias de una posibilidad impredecible, la libertad femenina, desautorizada por el orden social y simbólico. Entraré en el meollo del asunto en seguida, explicando el sentido de esta definición y enumerando, en comparación, qué no es la política de la diferencia: no es una lucha por el poder o por una justa división del poder entre hombres y mujeres; no es una lucha por la inclusión de las mujeres en el orden preestablecido y no es una reivindicación de derechos o de leyes. Pero todo esto, espero, quedará claro más tarde. En primer lugar, quisiera interrogar esta proximidad con Badiou, leyéndola como un buen, o incluso

¹Una versión inicial de esta ponencia fue presentada en el Congreso Internacional "In Dialogue: Italian and Canadian Feminists", organizada por el McGill Center for Research and Teaching on Women y el Instituto Italiano di Cultura, Montreal, 22-23 de septiembre, 2008. Apareció publicado en *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual* 40, 2011, pp. 12-34.

²Véase, por ejemplo, la entrada "Política" en Galli y Esposito (2000: 541-542).

raro, presagio del diálogo feminista con el pensamiento crítico masculino contemporáneo.

Para la política, nuestro tiempo es bien conocido como un tiempo de crisis. Gravemente puestas a prueba por la globalización, las democracias occidentales están debilitadas tanto en el lado del orden como en el del conflicto.

El catálogo de los males políticos experimentados por las democracias está claro para todo el mundo: la crisis de la soberanía, de la representación, de la participación; la crisis del universalismo; la crisis del reinado de la ley; el populismo; la apatía política; y la manipulación mediática. Pone en cuestión no sólo las promesas fallidas, sino también las premisas constitutivas del paradigma político moderno, sin indicios de curación. El pensamiento político masculino sobre la crisis se enmascara tras un pensamiento melancólico acerca de la *decadencia* o, más aún, del *fin* de la política, pero parece incapaz de llorar esta supuesta muerte de la política o imaginarse un nuevo inicio (*vid.* Neilson y Dominijanni 2008). Esta melancólica tonalidad del pensamiento político está relacionada con la incapacidad para ver, e incluso concebir, lo que Badiou llama "impredecibles posibilidades desautorizadas por el *statu quo* dominante". Lo que se juega aquí no es el utópico advenimiento de "otro mundo posible", por citar un exitoso eslogan del movimiento antiglobalización, sino lo que ya existe en los pliegues del presente y opera el cambio, dando paso a crisis que van hacia la transformación. Entre estas impredecibles posibilidades está la política feminista y la libertad femenina que ha sido traída al mundo, dando a nuestras vidas "un hilo de felicidad" (*vid.* Librería de Mujeres de Milán 1989), que, aunque se ve inevitablemente afectado, no está oscurecido por el "sol negro" (Kristeva 1987) de la depresión y el declive. Intentaré aquí cuestionar esta suerte de disonancia emocional, que vive incluso dentro de cada una de nosotras, como un síntoma de una disonancia más amplia entre la crisis de la política moderna y la política de la diferencia sexual.

Contextos

Estoy hablando, lo sé, desde un contexto específico, el italiano, que es diferente de otros, y soy consciente de que el entendimiento entre diferentes contextos puede estar obstruido por problemas de traducción cultural. Pero también pienso que es en el entrecruzamiento de diferentes contextos, "donde la demanda de traducción es aguda y su promesa de éxito incierta" (Butler 1999: ix), que la teoría puede nacer. También pienso que

reconsiderar el pensamiento feminista italiano trasladándolo a un lenguaje diferente puede ayudarme a discernir sus cualidades, pero también sus límites: en otras palabras, a restarle "provincianismo". No obstante, pienso que lo que hace del "caso italiano" —como fue llamado en los setenta— un caso interesante fuera de las fronteras de Italia es cómo lo que fue en una ocasión el laboratorio europeo más avanzado de la expansión y la reinención de la política ha sido reducido al más avanzado laboratorio de su deformación y reducción. El sistema político italiano posterior a la guerra nació con una Constitución antifascista y orientada a la democracia social; el Partido Comunista Italiano era el más grande de Occidente; la ola del movimiento de 1968 duró diez años; el movimiento feminista siempre se ha caracterizado por una fuerte intención política. Hoy en día, Italia está assolada por un preocupante proceso de desconstitucionalización; comparten el gobierno la derecha posfascista, la posfordista y la secesionista septentrional;³ la izquierda en vías de desaparición está compuesta por un Partido Demócrata moderado y por pequeños grupos de comunistas y radicales sin ninguna influencia. La sociedad civil está henchida por el rencor contra la política; el trabajo es precario; el Estado del bienestar está bajo amenaza. Todos los síntomas de la crisis de la democracia que mencioné arriba han ido empeorando durante los últimos quince años y ahora corren el riesgo de convertirse en crónicos. En último lugar, pero no por ello menos importante, el reciente descubrimiento del sistema de Silvio Berlusconi de intercambios entre sexo, poder y dinero, que ha implicado la compensación de mujeres jóvenes con cargos políticos, muestra una conexión entre la corrupción política y la sexual. Más que una crisis, parece una agonía de la política.

Resulta significativo que la escena institucional y mediática de esta agonía esté habitada mayoritariamente por hombres. Sesenta años después del sufragio femenino, y a pesar de las repetidas declaraciones de partidos bienintencionados y de las leyes escritas para favorecer la representación femenina, hay pocas mujeres en el Parlamento y en las instituciones electivas.⁴ Este hecho choca con otro: el crecimiento de la presencia y el activismo femenino en todos los campos de la vida social, puesto de relieve por uno de los principales institutos de investigación social como uno de

³ La autora se refiere a la Liga Norte, el partido fundado por Umberto Bossi [N. de la trad.].

⁴ Las mujeres constituyen 17% de los diputados y senadores del parlamento italiano.

los factores más relevantes de cambio social.⁵ Tal vacío es normalmente interpretado como una prueba tanto de la misoginia de la política como de una condición incompleta de la democracia; es decir, de la incapacidad de la democracia por realizarse a sí misma incluyendo a las mujeres en una ciudadanía plena. En su lugar, yo sugeriré que puede ser leído como un síntoma de la distancia femenina respecto a los códigos y rituales de la política tradicional, como una prueba del límite constitutivo de la política de la paridad entre hombres y mujeres, y como un signo, no de la condición incompleta de la democracia, sino, por el contrario, de su completitud; una completitud totalmente coherente con sus orígenes.

Prácticas

Ahora tengo que retroceder un paso. A pesar de la opinión general que data el inicio de la crisis italiana en 1989, o desde el colapso del sistema político sacudido por la corrupción y los procesos judiciales en los primeros años de los noventa, un análisis más refinado sugiere que debería datarse antes, al final de los setenta, cuando el "ciclo de movimientos" que comenzó en 1968 llegó a su fin. Según el filósofo Giacomo Marramao, fue entonces cuando tuvo lugar "un desapego entre la dimensión simbólica y la material" en la izquierda, produciendo un empobrecimiento y una reducción de la política (Marramao 2008). Este desapego es también debido, y quizás en primer lugar, a la sordera de la izquierda respecto a la revolución de la idea y de la práctica de la política desarrollada por el feminismo. Por tanto, es al origen de esta revolución donde debemos volver para entender mejor el presente.

El feminismo italiano nunca ha sido únicamente un movimiento de reivindicación de género. Originariamente, en los primeros años setenta, fue un desenfrenado proceso de *presa di coscienza e di parola* (autoconciencia y toma de la palabra) de las mujeres. Este proceso en seguida reveló su potencial perturbador en relación al estatus de la política en su conjunto, para el *quién*, el *qué* y el *cómo* de la política. En aquella época, muchas de nosotras apoyábamos activamente el movimiento del 68, a los grupos de la Nueva Izquierda o al Partido Comunista. Compartíamos sus promesas de igualdad y fraternidad, hasta que se hizo patente que la promesa de la igualdad requería un precio demasiado elevado de homologación con los hombres, y

⁵ Véase el *Censis Annual Reports* de la última década, *passim*.

que la promesa de fraternidad ocultaba, como escribió Antoinette Fouque comentando el mayo del 68, la construcción de un "fratriarcado", que era más narcisista aún y no menos exclusivo que el patriarcado ya en declive (Fouque 1995). Cuando, repentinamente, nosotras mismas nos separamos de estos grupos y partidos, nuestro corte registró, como Lia Cigarini recordó hace poco, un verdadero éxodo de la política tradicional, un éxodo que parte la esfera pública y da vida a un ágora de mujeres que se basa únicamente en la relación libre y entre ellas. Entonces, según Cigarini, "comenzó el silencio masculino, la incapacidad para entender, escapando del conflicto entre los sexos", y comenzó la crisis de la política. Desde ese momento, esta crisis ocultó "la renegada y no resuelta *cuestión masculina*" (Cigarini 2008: 3-4), que pesa enormemente sobre la crisis de la política. Queda patente hasta qué punto pesa hoy en día si consideramos el "caso Berlusconi" como un caso emblemático de la "miseria de lo masculino" (Pitch 2009).

Estoy de acuerdo con Cigarini en que la incapacidad masculina por conformarse con la separación de las mujeres en los setenta tiene algo que ver con la autorreferencial separación de la política respecto a la sociedad en la actualidad. Sin embargo, hay algo más: este corte feminista original ha anunciado un cambio necesario tanto en los límites como en las formas de la política, un anuncio que la política tradicional era incapaz de aceptar, y al que respondió, no ya desautorizándolo, sino peor, con una regresión.

Bajo el eslogan de "lo personal es político", la *presa di coscienza* femenina irrumpió en la esfera pública, introduciendo un enorme conjunto de experiencias y materialidades que no habían sido reconocidas o bien habían sido reprimidas por el lenguaje político oficial: cuerpo, sexualidad, afectos, deseos, fantasías, miedos. El inconsciente y la diferencia sexual, unidos, pasaban cuentas con el individuo neutro, abstracto, soberano y racionalista de la antropología política moderna. No se trataba sólo de una cuestión de demoler la distinción entre público y privado que había aplastado la política occidental, introduciendo simplemente el poder sexista en el mapa de la microfísica del poder o incluyendo a las mujeres en el catálogo de los oprimidos. La cuestión constituía un salto en la mismísima forma de la racionalidad política. Se requerían nuevas prácticas y nuevas formas de organización para movilizar la subjetividad.

Creo que es desde este punto de vista que debemos considerar la denominada "primacía de las prácticas" —autoconciencia, la práctica del inconsciente, la práctica de la relación entre mujeres, la práctica de la dis-

paridad— que caracteriza al feminismo italiano dentro del mapa internacional del movimiento. No queda tiempo aquí para dar una explicación de cada una de estas prácticas y de cómo han cambiado nuestras vidas, tanto individualmente como a nivel colectivo (*vid.* Librería de Mujeres de Milán 1987; Zamboni 2006). Me limitaré a subrayar algunos rasgos que son comunes a todas ellas. La práctica no es ni la hermana pequeña de la teoría, ni un medio subordinado a un fin, ni tampoco la verificación concreta de un ideal abstracto. Es —de nuevo— *un corte* en el orden social y simbólico establecido, un corte que abre un espacio en el que es posible actuar y hablar públicamente de lo que está reprimido, prohibido o desautorizado. Esto introduce en la esfera política cuestiones y sentimientos que por lo regular se considera que no forman parte de la política, y esto muestra "no que todo sea político, sino que todo puede *convertirse* en política" (Cigarini y Muraro 1995: 219-228).

La práctica es, además, un acto relacional que a su vez representa a un sujeto relacional, dándole una forma social y una visibilidad a la relación primaria con la madre, que está condenada bajo el orden simbólico patriarcal. Es un acto significativo y performativo, que modifica simultáneamente a la persona que lo lleva a cabo y el contexto en el que se realiza. En este sentido, se superan dos divisiones que por lo general bloquean movimientos subversivos y de transformación: la escisión entre la transformación de la realidad y la transformación del yo, y la ruptura entre una visión palingenésica del futuro y un comportamiento repetitivo en el presente. Por último, pero no por eso menos importante: la práctica es, eminentemente —a pesar de que no lo sea de manera exclusiva—, un acto lingüístico, que le devuelve al lenguaje su función de mediador del intercambio social, considerándolo una mediación prioritaria respecto a aquellas de las que hace uso la política tradicional, como la organización, los roles, las reglas y las leyes.

Podemos ahora volver al *desapego* que según Marramao yace en el origen de la crisis política en Italia. Teniendo en cuenta la ingeniosa secuencia de las prácticas feministas, se puede observar que la política tradicional se colapsa exactamente en el punto en el que la diferencia sexual erige la jugada de la apuesta política. Por un lado, el perímetro de la política se amplía; por el otro, se estrecha. Por un lado, está la politización de lo personal; por el otro, la privatización de lo público. Por un lado, emerge la diferencia femenina respecto a la figura del militante masculino del siglo XX; por el otro, la profesionalización política se fortalece hasta convertirse en una parodia vacía de la figura masculina. Por un lado, las formas de organización del

partido se abandonan en favor de relaciones libres entre mujeres; por el otro, la vitalidad del partido de masas se ha extinguido, pero sus formas de organización permanecen. Por un lado, la raíz lingüística y comunicativa de la política —me refiero a la misma raíz que Hannah Arendt pone en el corazón de la vida de la *polis*— se yergue en primer plano; por el otro, esta raíz se agota en un lenguaje cada vez más autorreferencial, o se pervierte a sí misma en la cháchara televisiva. Por un lado, hay trabajo político en el imaginario y en lo simbólico; por el otro, tanto el prudente racionalismo carente de imaginación de la izquierda moderada como la colonización de la imaginación a manos del imperio televisivo de Berlusconi permiten que la política se convierta en el rehén de instintos primarios (desde la xenofobia y las ansiedades en torno a la seguridad, hasta las compulsivas identificaciones con los líderes y la ciega sumisión a los triviales valores y actitudes en torno al aspecto personal y la moda más conformista), que no entran en el círculo de la politización de la experiencia.

Soy plenamente consciente de que cada uno de estos sentidos de la crisis de la política tiene que ver con múltiples causas y no se puede rastrear su origen sólo en la irrupción del feminismo. También sé que la invención de las prácticas feministas responde a las necesidades específicas de un sujeto históricamente ajeno al lenguaje y a las formas de la política moderna, y que por eso está marcado por una parcialidad que no se puede generalizar. De todos modos, esta invención desafió a la política para que cambiara, y dicho desafío no fue aceptado. Por lo que sabemos gracias al psicoanálisis, frente a una necesidad de cambio, se puede dar un salto hacia adelante o se puede operar una regresión. En Italia, cuando la política masculina se enfrentó al salto requerido por la práctica femenina de la separación, optó por la regresión.

Genealogía

Pero esta no es solamente una historia italiana. Y no creo que se pueda atribuir sólo a la incapacidad masculina por responder al acontecimiento del feminismo. Debe interpretarse, en mi opinión, como un índice del triángulo formado por el declive de la política moderna, el final del patriarcado y el nacimiento del sujeto de la diferencia sexual. Este triángulo, que tomó forma en las últimas décadas del siglo XX, desde entonces se ha vuelto aún más decisivo en el juego llamado a ser el destino de la política, que se juega en todo el mundo. Empecé en 1968, y hoy en día, en el año de su cuarenta aniversario, contamos con la distancia crítica necesaria para repensar esta fecha, no

sólo como una explosión de subjetividad, sino también como una ruptura en la historia de la política moderna, particularmente en la historia de la sutura entre la política moderna y el patriarcado. Como sabemos por los análisis feministas del contrato social y su narrativa (Pateman 1988), esta sutura está asegurada por el aparato edípico: esto es, por el ritual simbólico, explorado por Freud en *Totem y tabú*, que permite a los hermanos hacer un pacto simbólico para heredar y compartir el poder del padre sacrificándolo a él y excluyendo a las mujeres. Durante la larga historia de la modernidad, este aparato aseguró la continuidad del orden simbólico más allá (y a pesar de) la discontinuidad de los regímenes políticos (esto es, también en el caso de revoluciones políticas). Para decirlo citando a Derrida, esto asegura la genealogía política masculina a través de "la instalación de la diferencia masculina en la transmisión hereditaria del poder" de padres a hijos (Derrida y Roudinesco 2001; la traducción es mía). Es este aparato el que se rompe con la erupción del feminismo desde el interior de la revolución antiautoritaria de 1968.

Lo que sucede con esta erupción no es simplemente que se añada el conflicto sexual al antiautoritario. Es más bien un terremoto en el orden simbólico, como si la revuelta de las hermanas contra sus hermanos se cruzara con la revuelta de los hijos contra los padres, impidiendo su cerrazón con un nuevo contrato sexual y social entre los parricidas hermanos que excluye y domina a las mujeres con su consentimiento o su silencio. El aparato edípico está atascado. La genealogía masculina de la política moderna asegurada por la instalación de la diferencia masculina en la transmisión hereditaria del poder, que implica el sacrificio del padre, queda interrumpida por la instalación de la diferencia femenina en la crítica del poder, que implica la elación con la madre. El orden simbólico está en dificultades. La sutura entre la política moderna y el patriarcado está rota.

Esta es la situación a la que nos referimos cuando hablamos —en términos políticos, no sociológicos— del "final del patriarcado" (Librería de Mujeres de Milán 2006), significando el fin del consentimiento femenino al orden patriarcal, un consentimiento que desde los inicios del feminismo está flaqueando y hoy en día ya no puede darse por sentado, tampoco allí donde el poder patriarcal parece fuerte o donde parece que se esté fortaleciendo de nuevo, tanto dentro como fuera de Occidente, y es a partir de esta situación que ciertos agudos análisis del cambio de la subjetividad política tras el 68 avanzan, tomando en cuenta las consecuencias del "declive del padre" en aras del *Bildungsroman* masculino, pero ignorando o

infravalorando hasta qué punto la resignificación de la diferencia sexual y de la madre juegan un papel en este escenario postedípico.⁶ Se puede discutir este asunto desde un punto de vista psicoanalítico. Desde un punto de vista político, me limitaré a enfatizar cómo la resignificación de la diferencia sexual afecta al estatus de la democracia y a la constitución ontológica del sujeto político al final de la era de la política moderna. De hecho, la ruptura de la sutura entre la política moderna y el orden simbólico patriarcal, así como la interrupción de la genealogía política masculina, no carecen de consecuencias para la crisis de la democracia contemporánea.

Ontología

La necesidad de repensar la ontología política está emergiendo, hoy en día, en los mejores análisis de la crisis de la política de la era global. Estos análisis se centran, con acierto, no sólo en el decaer de la forma del Estado, sino más profundamente en la mutación en la que participan la subjetividad, las estructuras básicas de la formación del ego y las relaciones sociales, los códigos culturales y transculturales, la violencia, la precariedad, la vulnerabilidad y otras emociones que circulan en la esfera pública. El punto central es el agotamiento del paradigma de la política moderna y de la ontología en la que se basó; en otras palabras, el colapso de esta poderosa construcción basada en la pareja individuo-Leviatán que reinó sin oposición en Occidente desde el siglo XVII hasta finales del XX. El Estado soberano y el individuo soberano nacieron juntos y se están muriendo juntos. La contribución traída por, o mejor dicho, el corte realizado dentro de la teoría política contemporánea por el pensamiento de la diferencia sexual necesita situarse en este nivel.

Antes de seguir, tengo que introducir un importante paréntesis sobre la expresión misma de "pensamiento de la diferencia", bien conocida como una noción francesa (Irigaray, Kristeva) que ha tenido su propio desarrollo teórico y político en Italia, y de la que muchas teóricas feministas anglófonas desconfían, considerándola una noción tardo-metafísica y esencialista, y oponiéndole las teorías postestructuralistas de género. No puedo entrar en este debate aquí con más profundidad: en otros lugares he cuestionado

⁶ Véase, por ejemplo, Žižek (1999: cap. 6). Sobre la resignificación de la madre en el escenario postedípico, véase Diótima (2007).

sus premisas culturales y filosóficas, tratando, por un lado, de mostrar las convergencias y la falsa oposición entre estas posiciones y, por el otro lado, de subrayar de una manera distinta los conflictos reales que cruzan esta polémica (*vid.* Dominijanni 2008; Cavarero y Bertolino 2008: 128, 167). Me limitaré a confirmar que la "diferencia sexual" no es ni el nombre de la quintaesencia de la feminidad o de una identidad femenina colectiva, ni —como el género— una mera construcción cultural. Es un elemento de la constitución humana que está —o mejor, "vacila", si aceptamos la formulación de Judith Butler (2004: 186)— en el umbral entre la naturaleza y la cultura, y entre lo psíquico y lo social, donde está expuesto al significado histórico y político. No es, además, un dato fijo, sino un significante abierto, que es tanto un objeto como un agente de la interpretación y el significado. De hecho, lo que llamamos "política de la diferencia sexual" no es nada más que una apuesta por interpretarla y significarla con libertad: eso es, independientemente de los paradigmas de la dominación sexista, en los que "diferencia sexual" es sinónimo de opresión femenina, y el paradigma igualitario (democrático o marxista) en el que está destinado a disolverse en la neutralización o en la asimilación. Por último, lo que llamamos el "pensamiento de la diferencia sexual" no es nada más que una práctica teórica que corresponde con esta apuesta. No es una teoría sistemática *sobre* la diferencia sexual, sino un estilo de pensamiento que no se abstrae de ella y que la resignifica "partiendo de sí", manteniendo con vida el carácter original del feminismo como un movimiento de subjetividad sexuada que no puede cosificarse bajo la forma de una cuestión femenina o una identidad de género.

Tal y como lo concibo, el pensamiento de la diferencia sexual es, además de un pensamiento doblemente marcado por las contingencias tanto históricas como experienciales, un pensamiento que propone no el problema de construir o deconstruir el género según una sociología de la identidad, sino el problema de repensar la subjetividad según una ontología de la diferencia. Es un pensamiento que, por consiguiente —y en particular— trabaja en el presente político y dentro de las filosofías del presente en un nítido sentido antiidentitario (*vid.* Dominijanni 2003: 343-353).

Por tanto, ¿cuál es el sujeto *no-identitario* que emerge del interior de este pensamiento? Mientras que el individuo moderno era —desde la misma etimología de la palabra— uno e indivisible, soberano en su racionalidad, un actor voluntario del contrato social y un átomo independiente entre otros átomos independientes, el sujeto de la diferencia es una singularidad corporeizada y sexuada, nacida de las tensiones entre razones e impulsos,

marcada por y dependiente de las relaciones con las y los demás, antes que nada por la relación con la madre como matriz de la vida. Es, por tanto, un sujeto que ya no es uno, un individuo que ya no es indivisible, una identidad que ya no es idéntica a sí misma o ya no se autoidentifica, sino que está siempre dislocada y cruzada en su propia constitución por la diferencia y la alteridad, en relación al otro e incluso dentro de sí mismo. En sentido estricto, el sujeto de la diferencia sexual ya no es un "individuo", tal y como lo concibe la política moderna. En consecuencia, todo el léxico de la política moderna siente los efectos de este cambio. Resulta que la igualdad, la libertad, la fraternidad, el poder, la autoridad, la representación y los derechos están marcados por la neutralización de la diferencia sexual, y deben ser repensados desde la perspectiva del sujeto sexuado.

Desde esta perspectiva, hemos descubierto implicaciones homologadoras de la igualdad, así como el carácter excluyente de la fraternidad que borra a las mujeres del pacto social. Hemos cuestionado la naturaleza abstracta de la mediación jurídica, la falta de idoneidad de un sujeto relacional para la gramática de los derechos, la valencia depolitizadora implicada en las estrategias de la izquierda enteramente basadas en la reivindicación y la defensa de derechos. Hemos explorado la problemática que solapa el poder con la autoridad, las secretas conexiones entre el tótem del poder y la sexualidad masculina, la posible resignificación de la autoridad como una autorización maternal de nuestros deseos. Hemos investigado la relación entre la representación política y la lingüística para explicar por qué es tan difícil para las mujeres, quienes han estado excluidas del lenguaje político y de su imaginario durante siglos, lograr el acceso a las instituciones representativas (*vid.* Diótima 1987; 1995).

Cada uno de estos puntos merecería una seria consideración para la que aquí no hay espacio suficiente. Dado que he utilizado previamente el término de "libertad femenina", y dado que el paso del paradigma de la opresión femenina a otro de la libertad femenina es crucial en el feminismo italiano, me permito dedicarle unas pocas palabras más a la resignificación de la libertad llevada a cabo dentro del pensamiento de la diferencia sexual (que en este caso, y no sólo en este, está en deuda con el pensamiento de Hannah Arendt). La libertad femenina está lejos de la propaganda emitida diariamente por los neoliberales y los neoconservadores norteamericanos y europeos. No es un desarrollo, sino una crítica a las teorías sobre la liberación tanto de la democracia liberal como del marxismo. No se trata de la libertad de un individuo atomizado, ni del proyecto de una liberación

colectiva de la dominación que pueda siempre posponerse para un futuro. Es una libertad relacional de y entre singularidades, y es libertad en acción, vivida en el presente, experimentada aquí y ahora. No se trata de la vana ilusión de la omnipotencia de un sujeto racional, independiente y soberano, sino de una continua negociación entre autonomía y dependencia. No es una libertad fundada en y garantizada por derechos formales, sino una experiencia expuesta al riesgo y abierta a lo impredecible. Se trata de un acontecimiento que se renueva cada vez que tiene lugar un desplazamiento en las relaciones de poder, un descentramiento del falocentrismo, y una apertura de nuevos espacios de sentido y de significado (*vid.* Dominijanni 2001: 47-88). Es, de este modo, una libertad que abre el presente y lo modifica: en resumen, "una posibilidad imprevisible desautorizada por el *statu quo* dominante" que la política de la diferencia ha comenzado a traer a la luz. Cómo actúa hoy en día este tipo de libertad en el complejo paisaje de las democracias occidentales es el último punto que espero examinar.

Democracia

En conjunto, la crítica dirigida a la constelación conceptual de la política moderna introduce, a través del pensamiento de la diferencia sexual, una pizca de sana desconfianza hacia la religión democrática que ha ido invadiendo el mundo globalizado desde 1989. La historia de la exclusión original y de la postrera semiinclusión de las mujeres en la ciudadanía nos enseña que el paradigma democrático, enteramente construido para adaptarse al individuo moderno y a su lógica de la identidad y de la producción en serie, está socavada desde sus propios inicios por la desautorización de la diferencia sexual y de la diferencia *tot court*. Por tanto, no es infinitamente flexible: no tolera el movimiento de la diferencia y tiende o a reducirlo a la lógica de la asimilación, o a traerlo de vuelta dentro de la lógica de la identidad. En efecto, cuando las mujeres son incluidas en la ciudadanía es o al precio de su asimilación con los hombres, o, de otro modo, al precio de una traducción de la diferencia sexual (que atañe a la constitución del sujeto y el intercambio simbólico) en una identidad de género (es decir, en uno más de los grupos sociales que compiten por el reconocimiento y la distribución de los recursos, cuotas, poder y todo lo demás). En el primer caso, el principio de igualdad muestra su tendencia neutralizadora; en el segundo caso, la lógica de la identidad se vuelve a confirmar bajo la máscara del pluralismo de diferencias democrático, que en sentido estricto es un pluralismo de diferentes identidades. Además, tal y como sabemos por

los problemas de las sociedades multiculturales y por el debate filosófico y político sobre el multiculturalismo, estas dinámicas se multiplican, siguiendo la misma lógica, cuando las identidades étnicas, culturales y religiosas alcanzan o se cruzan con la identidad de género. En el mundo global, la pareja de diferencial identidad resulta ser la prueba del algodón de las paradojas del universalismo. Y creo que es, históricamente, un mérito común tanto del pensamiento de la diferencia sexual como de las teorías de género postestructuralistas el haber mostrado que la diferencia puede actuar como una apertura a la alteridad y hablar el lenguaje de la libertad cuando se concibe y se representa como un desplazamiento y una descomposición de la identidad. A la inversa, puede actuar como una cerrazón en cuanto a los límites de uno mismo y hablar el lenguaje de la violencia cuando se reivindica y se blande como una armadura de la identidad. Gracias a la historia de los años recientes conocemos las consecuencias que tiene, este segundo caso, para la democracia y el universalismo. ¿Pero cuáles podrían ser en el primero? ¿Qué dice el estatus de la diferencia (sexual) sobre el estatus y el destino de la democracia hoy en día?

Cuando mencioné hace poco a la "religión democrática" que ha ido invadiendo el mundo en las décadas recientes, no me estaba refiriendo sólo a la propaganda belicista de los gobiernos de Occidente, que en nombre del destino triunfal de la democracia la exporta con bombas entre los infieles. También en el campo del pensamiento político crítico y radical, a pesar de las quejas por todos los síntomas de la crisis de la democracia que he enumerado más arriba, el proyecto democrático se confirma y se reitera. Es como si esta crisis fuera sólo una traición de las premisas democráticas o un desvío de un ideal que debe ser revitalizado. En otras palabras, la democracia hoy en día se está convirtiendo en el único horizonte pensable para nuestra experiencia política y conveniente para nuestra imaginación política.

No obstante, en este paisaje hay algunas excepciones relevantes. Es el caso de Badiou en el libro que mencioné antes, y es también el caso del filósofo italiano Mario Tronti. Para Tronti, la crisis de la democracia a la que nos enfrentamos actualmente no es una traición, una degeneración o una corrupción del modelo democrático original, sino una realización de sus premisas, un resultado inscrito en su misma raíz. El proyecto democrático no es un ideal "por venir". Lejos de ello, ha sido ya realizado y completado. Como para el socialismo, no hay una ruptura entre la idea y el experimento histórico; la democracia es la democracia real (es decir, que existe en realidad). Y en las democracias de este tipo hay dos irreductibles factores de

conflicto: la libertad y la diferencia. La libertad porque, lejos de llevar a cabo la autonomía y la independencia del individuo burgués, el *homo democraticus* habita en las sociedades occidentales como un átomo aislado y macizo, apático y dependiente, susceptible a las formas dominantes de control (la manipulación de los medios de comunicación en masas, la colonización del deseo por parte del mercado, la construcción plebiscitaria del consenso); y todo esto ocurre a la sombra de los derechos constitucionales garantizados, los cuales, al expandir el espectro de las libertades *jurídicas*, no obstruyen la hemorragia de la libertad *política* que aflige a nuestras democracias.

El segundo factor irreducible de conflicto es la diferencia sexual, y diferencia *tot court*, porque cuestiona tanto el carácter neutral del individuo, como el universalismo del *demos*, y en este sentido revela y ataca la raíz identitaria de la democracia, que en la mente de Tronti debe acompañar de regreso a la identidad de *demos* y *kratos*. De hecho, es esta identidad la que con el transcurso del tiempo ha hecho realidad la soberanía popular como el "*kratos del demos*, el poder de la masa sobre cualquiera" y el "proceso de homogeneización o de masificación de los pensamientos, sentimientos, gustos, comportamientos", una suerte de *autodictadura* cercana a la servidumbre voluntaria (Tronti 2005: 21; *vid.* Tronti 1998; Dominijanni 2006: 89-109). La diferencia (sexual) no es un elemento que pueda ser incluido ampliamente en la democracia; es su elemento desestabilizador. Si el orden democrático se construye a sí mismo a través de la valencia asimilacionista y homogeneizadora de la igualdad, la diferencia es el elemento que trastorna esta base doble. Si la raíz identitaria y asimilacionista del orden democrático limita la libertad humana y política, la diferencia es el elemento en el que se vuelve a encontrar la libertad, o, dicho en otras palabras, la categoría que está en la base desde la que se debe repensar el sujeto. Como en el pensamiento de la diferencia, al que Tronti se refiere explícitamente, en su proyecto "para la crítica de la democracia", la semántica de la libertad y la gramática de la diferencia se tocan.

Tronti es un pensador "apocalíptico", y soy consciente de que su diagnóstico puede sonar también demasiado apocalíptico, o incluso cercano a lo que Jacques Rancière condenaría como un elitista "odio hacia la democracia" (Rancière 2005). Pero nadie puede negar que presenta más de una verdad y que proporciona un relato y delinea rigurosamente las consecuencias del histórico exceso de diferencia sexual del orden democrático. No obstante, queda algo que decir sobre la cuestión de la *completitud* de la democracia que Tronti, con cierta razón, concibe como una palanca contra las ideologías

basadas en una completitud aún por llegar del proyecto democrático o en su reformabilidad. De hecho, ¿qué extraña completitud es esta, que contiene un elemento que refleja una falta crónica de completitud tal como es la aún incompleta inclusión de las mujeres en la ciudadanía democrática y en los lugares de representación y poder?, y esto es, en mi opinión, una cuestión que divide de manera crucial el panorama internacional del feminismo. Para decirlo de un modo *incisivo*: entre aquellas feministas de la paridad que leen esta falta de completitud como un déficit y como un "todavía no", y aquellas de la diferencia que la leen como un exceso y como un "no todavía". En el primer caso, la democracia se completará sólo cuando haya incluido a las mujeres (y la paridad con los hombres es la medida de esta progresión). En el segundo caso, la democracia está completa desde el momento en que la semiinclusión (o semiexclusión) de las mujeres la fractura de manera esencial (y la diferencia es el signo de esta ajenidad original y predestinada, que la revolución feminista ha convertido en distancia y crítica). En el primer caso, el feminismo está comprometido con la coherencia y la completitud (aún por venir) del proyecto moderno; en el segundo, con abrir el proyecto moderno al exceso femenino y, así, ir más allá de él.

Este conflicto que agita la escena femenina-feminista democrática del siglo XX no es actualmente un simple asunto secundario. Lo que está en juego es la fe en lo que antes llamé la religión democrática, que sostienen las sacerdotisas de la paridad tanto como la refutan las incrédulas de la diferencia. Los Estados democráticos de finales del siglo XX respondieron a la eclosión de la diferencia sexual en los setenta con una estrategia de "paridad obsesiva" (Muraro 1995: 131). Y el imperio democrático actual intensifica la misma estrategia en la guerra de conquista de las "infiel" mujeres allí donde se escondan, tanto en las metrópolis de occidente como en los pueblos afganos o en las ciudades iraquíes. El choque de civilizaciones, o la guerra por la hegemonía, plantearía que la religión democrática no vencerá hasta que la resistencia de la diferencia femenina y la incredulidad femenina hacia la homogeneización democrática, ya sea pre- o posmoderna, sea aplastada.

Pero es difícil de aplastar, como se ha demostrado con la irresolución de algunos conflictos emblemáticos que atañen a la diferencia sexual dentro de las usuales prescripciones neutralizadoras de la democracia, como la lucha en torno a la ley francesa sobre el velo (*vid.* Dominijanni 2005) o el debate que forzó al gobierno de Quebec a anular una decisión que permitía a las mujeres musulmanas que llevan el *niqab* a votar sin tener que mostrar el rostro en las elecciones de Quebec de 2007. Basta con recordar la habitual

resistencia a la reducción del crecimiento político de las mujeres a los parámetros del poder y de la representación, así como los límites del compromiso de las mujeres en el trabajo que subsume un parámetro de valor capitalista (*vid.* Librería de Mujeres de Milán 2009), o la resistencia a la reducción a una forma contractual del poder de la madre de dar a luz, que muestra los límites de la creatividad política masculina celebrada por la narrativa del contrato social (*vid.* Diótima 2007). En la medida en que está completa a pesar de la falta de completitud de la inclusión femenina, la democracia muestra sus límites a la luz de la diferencia sexual, revelando la parcialidad de sus medidas y mediaciones, y pidiendo a nuestra imaginación política que piense no contra, sino más allá de su horizonte.

Amenazas

Permítaseme tratar de encajar algunas amenazas. Tal y como Luisa Muraro escribió en una ocasión, lo que sucedió con el feminismo "es algo que no hemos acabado de entender" (Muraro 2006). Abrió un movimiento de subjetividad que durante cuatro décadas cambió no solamente tanto nuestras vidas personales como la esfera pública, sino también, y de manera crucial, las propias medidas del cambio. En la política y en la esfera pública, según las medidas del poder y la representación, el cambio fue limitado. Pero según las medidas de la libertad femenina, de dislocación del falocentrismo, del final del patriarcado, del desplazamiento "del intercambio de mujeres al intercambio entre mujeres" (Collin 2008: 5-10), el cambio fue enorme. Uno de los problemas de la política, actualmente, es su ceguera frente a esta alteración de las medidas de la oportunidad, una ceguera que a su vez altera la percepción de las transformaciones en curso.

Tal y como nosotras lo vemos, no es por casualidad que la crisis de la política sea coetánea y coextensiva al aumento y desarrollo de la política de las mujeres. Sin duda, la política de las mujeres ha sido un factor activo en la crisis de la política; pero esto no significa que lo primero funcione a la hora de resolver lo segundo, ni que el cambio femenino —que a su vez no está exento de regresión— logrará señalar de una manera decisiva y reconocible el cambio más amplio que está en curso en nuestras democracias y en el mundo global. Esta paradoja debe ser examinada. Refleja, según Muraro, la posición no resuelta de las mujeres respecto a lo universal:

¿Qué son las mujeres: la humanidad o una parte de ella? Cuando las mujeres cambian, ¿qué cambia, la humanidad o una parte de ella? ¿Cómo podemos pasar de lo femenino a lo universal? ¿Existe una posición femenina que incluya a los hombres sin devolver-

los al vientre materno? ¿Los hombres pueden asumir por sí mismos lo que piensan las mujeres? ¿Los hombres se sienten realmente implicados en el cambio de las mujeres? ¿O los hombres avanzan en su propia historia, en la que, como sabemos, las mujeres están y se dejan implicar incluso demasiado? (Muraro 2008: 3-5).

"Os informo de estas cosas, dejándolas abiertas", y añade que "en periodos de transición como el que vivimos hoy en día [...] [d]ebemos saber que las cosas que chocan entre sí pueden coexistir, y que las cosas puede parecer que chocan más de lo que parecerá a la luz de futuros desarrollos que hoy en día ignoramos" (Muraro 2008: 4).

Creo que el pensamiento y la práctica de la diferencia sexual han hecho que seamos capaces de ver e interpretar esta coexistencia, y esta capacidad de ver esta coexistencia amplía, a su vez, nuestra visión del presente y el presente mismo, abriéndolo a otros desarrollos que una visión más limitada excluye. En otras palabras, la asimetría entre la política de la diferencia y la crisis de la política nos obliga a mantener una suerte de visión bizca sobre el presente, tanto en lo mejor como en lo peor de nuestro presente, teniendo en mente que las relaciones entre los sexos están también implicadas tanto en lo mejor como en lo peor del mismo. Según la mitología, el estrabismo de Venus es un defecto que aumenta su perspicacia. Como para nosotros, el estrabismo puede protegernos de las falsas ilusiones de omnipotencia y de considerar la libertad femenina como una conquista progresiva o definitiva, que no esté sujeta, como de hecho lo está, a las contraofensivas, a las reacciones violentas y a las regresiones. Pero el estrabismo también nos protege de quedar atrapados en la melancólica emoción del declive de la política moderna, permitiéndonos centrarnos en la libertad femenina como una posibilidad a la vez desautorizada e impredecible que ha salido a la luz y que moviliza el presente, lo compli-ca y lo agita, lo hace respirar y lo abre a otras posibilidades igualmente desautorizadas e impredecibles. Esto no significa otra cosa que abrir de nuevo el círculo de la creatividad de la política ●

Traducción: Sara Alcina Zayas

Bibliografía

- Badiou, A., 2009, *The Meaning of Sarkozy* (trad.), D. Fernbach, Verso, Londres.
 Butler, J., 1999, *Gender Trouble*, Routledge, Londres/Nueva York.
 Butler, J., 2004, *Undoing Gender*, Routledge, Londres/Nueva York.

- Cavarero, A. y E. Bertolino, 2008, "Beyond Ontology and Sexual Difference", *Differences* 19.
- Cigarini, L., 2008, "Ma cos'è questa crisi", *Via Dogana* 84.
- Cigarini, L. y Luisa Muraro, 1995, "Politica e pratica política", en L. Cigarini (ed.), *La política del desiderio*, Pratiche, Parma.
- Collin, F., 2008, "De l'échange des femmes a l'échange entre femmes", *Per amore del mondo*, primavera, pp. 5-10 (<http://www.diotimafilosofe.it>).
- Derrida, J. y E. Roudinesco, 2001, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard y Editions Galilée, París.
- Diótima, 1987, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milán.
- Diótima, 1995, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Nápoles.
- Diótima, 2007, *L'ombra della madre*, Liguori, Nápoles.
- Dominijanni, I., 2001, "L'eccedenza della libertà femminile", en I. Dominijanni (ed.), *Motivi della libertà*, Franco Angeli, Milán.
- Dominijanni, I., 2005, "Corpo e laicità: il caso della legge sul velo", en G. Preterossi (ed.), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma.
- Dominijanni, I., 2006a, "Heiresses at Twilight. The End of Politics and the Politics of Difference", *The Commoner* 11, pp. 89-109.
- Dominijanni, I., 2006b, "Lo stile della differenza", en A. Martinengo (ed.), *Figure del conflitto*, Valter Casini, Roma.
- Dominijanni, I., 2008, "Matrix der Differenz. Zum Unterschied zwischen gender und sexueller Differenz", en R. Casale y B. Rendtroff (eds.), *Was kommt nach der Genderforschung?*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Fouque, A., 1995, *Il y a deux sexes*, Gallimard, París.
- Galli, C. y R. Esposito, 2000, *Enciclopedia del pensiero político*, Laterza, Roma/Bari.
- Kristeva, J., 1987, *Soleil Noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, París.
- Librería de Mujeres de Milán, 1987, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Seiller, Turín.
- Librería de Mujeres de Milán, 1989, "Un filo di felicità", número especial del *Sottosopra*.
- Librería de Mujeres de Milán, 1996, "E' accaduto non per caso", número especial del *Sottosopra*.
- Librería de Mujeres de Milán, 2009, "Immagina che il lavoro", número especial del *Sottosopra*.
- Marramao, G., 2008, "Lo stato (non bello) dell'arte política", *Il Manifesto*, 17 de marzo.
- Muraro, L., 1995, "Oltre l'uguaglianza", en Diótima, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Nápoles.

- Muraro, L., 2006, "Il magico affacciarsi del nuovo", *Il Manifesto*, 5 de mayo.
- Muraro, L., 2008, "Vivere in un mondo che sembra all'oscuro della nostra liberta", *Via Dogana* 86.
- Neilson, B. e I. Dominijanni, 2008, "Politics without Morning", conferencia del Congreso Internacional "Derrida Today", Sydney, 7 al 10 de julio.
- Pateman, C., 1988, *Sexual Contract*, Polity Press, Londres.
- Pitch, T., 2009, "Misericordia del maschile", *Il Manifesto*, 2 de agosto.
- J. Rancière, 2005, *La haine de la démocratie*, La Fabrique Éditions, París.
- Tronti, M., 1998, *La politica al tramonto*, Einaudi, Turín.
- Tronti, M., 2005, "Per la critica della democrazia politica", en M. Tarì (ed.), *Guerra e democrazia*, manifestolibri, Roma.
- Zamboni, C., 2006, "Una contestazione filosofico-politica sul senso delle pratiche", *Per Amore del Mondo*, otoño, en: <http://www.diotimafilosofe.it>.
- Zizek, S., 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londres.