Fina Birulés

Antracte. Despre politică, feminism și gândire (fragment)

Traducere din limba catalană de Adina Mocanu

Acest fragment face parte din Fina Birulés, **Antracte. Despre politică, feminism și gândire***, traducere din limba catalană de Adina Mocanu, frACTalia, București, 2021.*

Femeile și politica[1]

Olympe de Gouges, autoarea Declarației Drepturilor Femeii și ale Cetățenei din 1791, și-a exprimat într-un text teama de a-și vedea ideile condamnate fără milă, pentru că erau cuvintele „unei femei care nu are decât paradoxuri de oferit, nu probleme ușoare de rezolvat”[2].

Ce este un paradox? Literal vorbind, este o opinie contrară opiniei comune, ortodoxiei. Dar dicționarul include și alte sensuri ale termenului: unul dintre ele este de raționament care duce la două concluzii contradictorii, celălalt, cel care mă interesează pe mine, face din paradox o figură retorică prin care un enunț acceptat este prezentat într-un mod neverosimil, absurd sau contradictoriu. În acest sens, faptul de a insista asupra paradoxului poate fi și un bun indicator, deoarece arată disponibilitatea noastră de a acorda atenție complexității unei probleme. Și putem merge chiar mai departe: este și un indiciu al capacității noastre sau al dorinței noastre de a destabiliza într-un mod creativ ceea ce este considerat un dat.

Se poate spune că puterea subversivă și semnificația istorică a luptelor feministe au constat, printre altele, în faptul că au plasat în centru efectele tulburătoare ale paradoxurilor. Spre exemplu, ne putem gândi la derivatele proclamării universalității drepturilor, o proclamație care, în ciuda a ceea ce s-a declarat, a exclus majoritatea umanității timp de secole. O altă dovadă o putem găsi în critica folosirii conceptului de Om [***Home***], care, cu pretenții de neutralitate, are – în mod unic și exclusiv – caracteristicile masculinului. Este, adică, un concept paradoxal, abstract și în același timp extrem de concret.

Dar feminismul nu este străin nici de paradoxurile care au apărut și continuă să apară din propria luptă și din propriile câștiguri. Feministele din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea refuzau, pe de o parte, să fie femei în termenii dictați de societatea în care trăiau și își doreau să participe la o sferă publică în care diferențele pe bază de sex dintre indivizi să nu joace niciun rol. Pe de altă parte, atunci când și-au prezentat revendicările politice, au trebuit să vorbească în numele acelor femei. Astfel, această nevoie de a invoca un subiect – femeile – a produs o diferență sexuală și, prin urmare, a subminat încercarea de a o declara irelevantă pentru scopurile politice.[3] Prin urmare, am putea spune că unul dintre paradoxurile discursului politic al feminismului constă în faptul că, aparent, pare să producă aceeași diferență pe care încearcă să o conteste.

Înțelegerea acestui paradox ne permite să luăm în considerare două aspecte centrale ale subiectului de față, femeile și politica. În primul rând, mișcarea de emancipare a femeilor a aspirat și continuă să aspire la armonizarea a două mișcări ale democrației moderne care nu au fost niciodată în echilibru: universalitatea drepturilor umane și dualitatea sexelor, prezente în toată tradiția utopică a secolului al XIX-lea (să ne gândim la Fourier, de exemplu). Cu alte cuvinte, căutăm să obținem universalul în numele primei diferențe umane, diferența dintre sexe; revendicarea politică a parității îl caută, de fapt, pe primul, fără s-o distrugă pe cea de-a doua, unitatea, fără eliminarea dualității sexelor.[4] Uitarea acestei complexități scenice, ca să-i spunem așa, ne poate face să credem că recunoașterea libertății feminine este totuna cu simpla egalitate a drepturilor, ca și cum toate adevărurile importante despre ceea ce este bine sau rău ar putea fi formulate numai în limbajul pe care îl avem deja. Acest limbaj ar fi acela al drepturilor care pot fi recunoscute tuturor, în ciuda faptului că nu au fost acordate niciodată tuturor ființelor umane. Din acest motiv, uneori, s-a înțeles greșit că libertatea femeilor ar fi acordată automat de îndată ce aceste drepturi ar fi acordate. Acest lucru ar explica, de asemenea, de ce diferența feminină, fiind considerată goală de conținut, a fost adesea utilizată electoral sau propagandistic ca monedă de schimb; vreau să spun că, prin aparenta sa apărare, au fost și sunt făcute să circule chestiuni foarte eterogene.[5]

Începând cu anii 1980, politica femeilor nu a făcut altceva decât să arate limitele acestei concepții care echivalează libertatea politică cu egalitatea în drepturi, arătând că emanciparea femeilor, adică faptul că au ajuns la condiția de a fi subiecți de drept, nu implică și nu a implicat niciodată libertatea femeilor.

Din acest motiv, în dezbaterea feministă a fost abordată nu numai egalitatea, ci și libertatea, adică diferența.[6] Iar astfel paradoxul a fost luat în serios, în felul acesta apărând a doua chestiune centrală a temei de care ne ocupăm: dificultatea de defini subiectul „femeie”. Este posibil să caracterizăm femeile într-un mod care să nu implice o identitate normativă, un mod care să nu fie excluziv? Femeile sunt diverse și se înțeleg pe ele însele în moduri foarte diferite, având dorințe extrem de diverse.

Ca să fac o mică listă, fără intenția de a fi exhaustivă: unele sunt heterosexuale, altele lesbiene; unele fac parte dintr-o generație care nu a trebuit să lupte pentru dreptul la vot, nici pentru accesul la cultura înaltă, altele vin dintr-o perioadă în care lucrurile erau mult mai dificile sau provin din tradiții culturale în care relațiile dintre femei și bărbați sunt șocante din anumite puncte de vedere. Unele femei pun pe primul plan maternitatea, altele, cu toate că se simt femei, nu văd ce rol are în identitatea lor așa-numitul instinct matern sau grija față de ceilalți, element care cade aproape întotdeauna pe umerii femeilor. Totuși, putem spune că majoritatea – feministe sau nu, de dreapta sau de stânga, docile sau critice față de regulile dezbaterii instituționale ori indiferente la lupta politică – nu sunt dispuse să renunțe la acea egalitate pe care o putem numi „dreptul de a avea drepturi”[7], adică, la muncă remunerată, la personalitate juridică și educație. Și, în același timp, nu sunt dispuse să renunțe la libertate: să-și controleze și să se bucure de propriul corp și să-și decidă propriile mișcări și deplasări.[8]

Femeile care au drepturi își doresc, în plus, libertatea. De fapt, au încetat de multă vreme să mai considere că este necesar să „dea aripi zborului plângerii”[9] și acum practică diverse forme de intervenție politică, dincolo de politica egalității. Știm că politica de astăzi trebuie să fie lipsită de modestie în raport cu modestia cerută de logicile consensuale ale unicului posibil, care nu perpetuează decât ceea ce există.

Una dintre caracteristicile spațiului public este că, în cadrul său, atunci când vorbim, nu întotdeauna ne și înțelegem. Pentru a explica ce vreau să spun aici, voi folosi o figură pe care filosoful francez Jacques Rancière[10] a numit-o ***neînțelegere***. Neînțelegerea se referă la un anumit tip de situație de vorbire în care unul dintre interlocutori înțelege și, în același timp, nu înțelege ce îi spune celălalt, amândoi înțeleg și nu înțeleg același lucru în aceleași cuvinte, adică ceea ce este în conflict este înțelesul în sine. Ca explicație ilustrativă, este suficient să privim la unul dintre modurile perverse în care se manifestă paradoxul menționat anterior: în ceea ce privește femeile, dacă se presupune că în cazul lor nu există nicio diferență, atunci sunt consumabile sau inutile, iar dacă diferența este luată în considerație, atunci, mai devreme sau mai târziu, aceasta se va întoarce împotriva lor și le va pune într-o poziție de inferioritate.[11] Spre deosebire de necunoaștere, neînțelegerea nu dispare odată cu creșterea cunoștințelor sau cu o mai mare precizie a cuvintelor folosite în dezbatere.

Un al exemplu al situației de neînțelegere este atunci când femeile vorbesc despre ***libertatea politică*** și, în repetate rânduri, politica instituțională înțelege că problema feminină trebuie gândită pur și simplu ca o chestiune socială în plus.[12] Și, efectiv, așa cum mi-a amintit Mercè Otero, se lucrează deja pe mai multe fronturi pentru a nu mai gândi tot cadrul care se referă la femei ca o temă care solicită doar un tratament în termeni de asistență socială. Fără îndoială, multe femei au nevoie de acțiunile serviciilor sociale, dar acest lucru nu înseamnă că acestea sunt singurele acțiuni politice legate de chestiunea femeilor care ar putea rezolva nivelul de precaritate, ca și cum femininul nu ar putea fi gândit decât în termeni de deficiență.

Pentru a o spune mai clar, bărbații nu sunt ignoranți cu privire la situația de inegalitate – ei știu că femeile continuă să muncească mult mai mult decât ei în gospodărie, dar și în îngrijirea altora, că au salarii mai mici etc. –, așa cum nu sunt ignoranți nici în privința faptului că miza este așa-numita violență machistă. Ei nu că nu cunosc situația, ci, corect spus, sunt perfect conștienți că femeile știu că ei știu.[13]

Cu toate acestea, este la fel de adevărat că bărbații și femeile nu preexistă în această situație – care, după cum am mai spus, nu este un simplu schimb de idei –, ci sunt constituiți în și de ea. Și unii, și altele se formează în cadrul acestei neînțelegeri, așa cum arată, de exemplu, faptul că multe femei reproduc practicile și discursurile dominante. Din acest motiv, avem nevoie să ne îndepărtăm de încrederea naivă că o situație nedreaptă sau violentă se rezolvă fără niciun fel de conflict și este necesar ca politica femeilor să fie lipsită modestie, creativă, pentru a schimba această situație de neînțelegere, care nu se transformă cu un simplu schimb de idei sau cu un plus de informații.

După cum spunea Rancière, politica există atunci când ordinea de dominare este întreruptă de „instituirea unei porțiuni a celor fără de parte”[14]. Politica nu se naște ca o propunere de organizare, ci ca început al unei dispute despre distribuție și ordonarea acesteia. În opinia lui, în activitatea politică sunt prezente două elemente pe care tindem să le confundăm. Primul este ceea ce el numește ***poliția***, „ansamblul proceselor prin care se operează agregarea și consimțământul colectivităților, organizarea puterilor, distribuirea locurilor și funcțiilor, precum și sistemele de legitimare a acestei distribuiri.”[15] Al doilea este ***politica***, cea care „deplasează un corp din locul care îi era atribuit sau schimbă destinația unui loc. Ea face vizibil ceea ce nu avea loc să fie văzut, face auzit un discurs acolo unde înainte nu era loc decât pentru zgomot.”[16]

*

În 1951, Hannah Arendt, teoreticiană a științelor politice, evreică de origine germană, care știa că politicul nu poate fi redus la politica reprezentativă sau la acele politici care forțează logicile consensuale ale unicului posibil, scria câteva cuvinte pe care le-am considerat mult timp ilustrative pentru ceea ce încerc să sugerez: „Fără îndoială, oriunde viața publică și legea egalității ce îi e proprie au ajuns complet victorioase, oriunde o civilizație reușește să elimine sau să reducă la minium fundalul întunecat al diferenței, ea va sfârși într-o pietrificare completă.”[17]

Aceste cuvinte sugerează că libertatea nu se confundă cu egalitatea, ceea ce este la fel cu a spune că posibilitatea unei vieți publice împărtășite în comun nu este același lucru cu o cetățenie omogenă. Acesta este punctul în care capătă sens schimbarea pe care femeile au făcut-o la sfârșitul anilor 1970, când se poate vorbi, spre exemplu, de o literatură feminină sau de o experiență feminină pentru a desemna literatura care explorează sau a explorat acele zone amuțite de cultura dominantă. Așa cum spuneam, acest gest nu se mai reduce acum la simplul act de a face memorialul obișnuit al nemulțumirilor, ci este rezultatul unei nevoi sincere de a „slăbi cusăturile universului nostru moral”[18] și ale identităților noastre sau, dacă vrem, este rezultatul dorinței de a încerca să „sondăm abisurile care nu sunt pe placul majorității”[19], printr-o politică lipsită de modestie.

Cuvintele lui Arendt rezonează și cu ideea că nu trebuie doar să ne apărăm, ci și să ne facem remarcate ca forță creatoare, că trebuie să ne încarnăm pentru a deveni, în loc să ne încăpățânăm să descoperim ceea ce suntem. Este vorba de „a nu rămâne în afara câmpului vizual”, de a vorbi despre propria experiență. Iar acest lucru are nevoie de o mișcare imaginativă prin care să te simți ca o portavoce a unei comunități posibile, nu ca o exilată solitară a comunității existente. Prin comunitate nu trebuie să înțelegem un grup feminin omogen, ci, mai degrabă, diferite spații, cu diferite calități de relaționare, în care să fie articulate și scoase în prim plan conflictele, prin numirea și punerea lor în cuvinte.[20]

Un exemplu de astfel de comunitate neuniformă poate fi găsit în cuvintele scrise de Montserrat Roig cu ocazia morții Mariei Aurèlia Capmany. Într-un articol cu un titlu foarte semnificativ, „Ne-am luptat atât de mult!”, Roig spune: „Ea a fost pentru mine țara și dorința de a-mi lua zborul în același timp.”[21] De aceea, cu toate că suntem conștiente de complexitatea unei asemenea acțiuni, putem vorbi despre „crearea unei culturi feminine” în domeniile artei, prozei, poeziei, cinematografiei sau filosofiei, fără ca acest lucru să se reducă la simpla transpunere nemediată a unei presupuse feminități omogene. Așa cum spune Linda Zerilli, utilizând celebrul ***Non credere di avere dei diritti***, poate că este mai important să avem interlocutoare autorizate decât să avem drepturile recunoscute.[22]

Această necesitate politică de a nu minimaliza fondul întunecat al diferenței despre care vorbește Hannah Arendt se vede cel mai bine atunci când ținem să precizăm că nu este vorba despre adăugarea unui apendice de tipul „istoria femeilor” la istoria obișnuită. Ea poate fi observată și în faptul că am încetat să mai definim identitatea feminină în termeni de opresiune; în acest fel, a fost posibilă apariția subiectivităților instabile, fluide, înzestrate cu complexitate și calități diverse. Acesta a fost rezultatul conștientizării faptului că, în cazul în care caracterizăm propria identitate ca fiind oprimată, privilegiem doar un singur tip de relație: cea dintre cei care exclud și cele excluse, și o singură posibilitate de eliberare: cei care exclud, bărbații fără calități, să înceteze să o mai facă! Asta ar însemna să acceptăm să existăm într-un „ghetou”, pentru că, în loc să dobândim un fel de libertate sau de independență, ne-am simți încontinuu absente și dependente de discursul dominant. După cum spunea Françoise Collin, lumea comună a femeilor nu este un reflex și nici rezultatul automat al unei opresiuni sociale colective; printre altele, este rezultatul unei decizii a feministelor înseși.

Știm deja de ceva vreme că este important să scăpăm de această dialectică a acceptării și respingerii și, de aceea, am pariat, cu mai mult sau mai puțin succes, pe elaborarea unui discurs și a unor practici care să nu permită confundarea drepturilor egale cu libertatea, care să nu permită confundarea emancipării de sub dominarea celuilalt cu libertatea feminină. Mai clar, niciuna dintre noi nu mai crede că la orizont se conturează un viitor strălucitor în care nu va exista nicio diferență între bărbați și femei, în care heterosexualitatea obligatorie și misoginia vor dispărea; această abordare ar însemna, practic, o dorință sau o anumită dispoziție de a te șterge pe tine. Să formulăm în acest fel înseamnă să ne abținem, să ne ferim de la a arăta care sunt termenii problemei de azi.

*

Consider că libertatea politică și egalitatea în drepturi nu sunt sinonime și, mai mult, cred că tocmai în virtutea acestei diferențe dintre ele este negată libertatea femeilor. Cum altfel am putea să explicăm continuarea violenței împotriva corpului femeilor în societățile în care acestea au obținut, practic, egalitatea în drepturi? Probleme de acest fel par să arate că, pentru a obține libertatea femeilor, dobândirea egalității nu este suficientă.

Chestiunea violenței împotriva femeilor este o dovadă dureroasă și îngrozitoare pentru ceea ce vreau să spun. Și, odată ce sistemul nostru juridic a încetat să mai clasifice agresiunea împotriva femeilor ca o contravenție și a început să o considere infracțiune (așa cum a fost definită agresiunea și împotriva unui om/bărbat [***home***]), este inacceptabil ca problema să fie limitată doar la nevoia de a aduce mici modificări în legislație sau de a sublinia importanța educației primare în vederea respectării drepturilor sau a valorilor recunoscute în societatea noastră.

Mă refer la faptul că, în fața oricărui nou caz de abuz, este din păcate la ordinea zilei să avem de-a face cu analiză banală a ceea ce s-a întâmplat, împreună cu un gest evident de lipsă de responsabilitate. Toate perspectivele care încearcă să investigheze faptele încearcă să arate că soluția este adăugarea de noi legi – într-un Cod Penal care să facă față faptelor odată ce acestea s-au produs – sau punerea în discuție a eficienței sau a ineficienței predării sau a calității conținuturilor civico-democratice care trebuie transmise prin educație, fără să fie deloc marcate de suspiciunea că poate fenomenul violenței asupra corpului femeilor este de o profunzime mult mai mare.

Aceste, ca să le zicem așa, opțiuni (mici modificări ale Codului Penal sau completări ale conținutului civico-democratic din școală) par să sugereze că nu există decât două căi; prima, pedepsirea unui lucru care, de fapt, s-a întâmplat deja, ca și cum nu am ști cum să-l evităm; a doua, recunoașterea faptului că adulții nu pot face față problemelor lumii în care trăiesc și în care sunt implicați și, prin urmare, transferăm responsabilitatea ca moștenire otrăvită generației următoare. Ca și cum ar fi încă legitim să ne dedicăm întrutotul unui viitor strălucit al Umanității, care să ne scutească de a ne întreba ce facem, ce loc ocupăm sau cine suntem, lăsând totul pentru altă zi, cu speranța că fiii sau fiicele noastre vor fi cei/cele care o vor face mai bine și, astfel, ei sau ele să fie responsabili/e pentru tot. Poate că acest gest are legătură, deși nu e vorba doar despre asta, cu acea atitudine atât de înrădăcinată în rândurile multor bărbați din diferite generații, care atunci când se află în centrul sferei publice și sociale par să-și dorească emanciparea și libertatea feminină doar pentru fiicele lor, nu și pentru soțiile sau partenerele lor, ca nu cumva să fie nevoiți să își schimbe propria viață sau distribuția posturilor și a locurilor de muncă din domeniul în care profesează.[23]

Este posibil ca fenomenul violenței împotriva corpurilor femeilor să aibă legătură cu paradoxurile sus-menționate și să fie mai mult decât rezultatul unei simple discriminări, să fie vorba de ceva mai mult decât de niște erori în privința egalității, de niște imperfecțiuni cronice, de niște excepții de la regulile jocului democratic. Aici se poate observa una dintre axele neînțelegerii care străbate actuala sferă politică.

Atunci când vorbim despre atacurile la adresa libertății feminine sau despre pierderea acestei libertăți, nu vorbim de discriminare, adică de inegalitate, ci de violență, de încercări reale de menținere a unui control fizic și social asupra corpurilor femeilor și asupra mișcării acestora. În orice caz, discriminarea încalcă principiul egalității, bazat pe identitatea sau asemănarea ființelor umane; violența, în schimb, încalcă principiul libertății, asumat în numele diferenței dintre sexe, a diversității umane. Mai exact spus, libertatea este un fel de amintire perpetuă a fragilității cuceririlor egalității.[24]

În concluzie, egalitatea are legătură cu statutul nostru de subiecți ai dreptului, de cetățene, dar, ca femei, nu am uitat niciodată că egalitatea nu epuizează deloc domeniul politicului: este doar precondiția politicului. Să amintești de fragilitatea cuceririlor în domeniul egalității nu înseamnă dezinteres, ci să fi capabilă să gestionezi problema libertății, să ai posibilitatea de a „menționa" diferența fără ca acest gest să genereze violență sau inegalitate. Dacă avem curajul să facem acest lucru, fără să ne ștergem pe noi însene din prezent, fără să lăsăm această „neînțelegere", în mod iresponsabil, în mâinile generației următoare, poate vom reuși să locuim în mod liber în „lumea" noastră contemporană, lovită, în multe sfere, în special cea politică, din cauza unei puternice vijelii de evenimente recente, de transformări importante, și devastată de lipsa acelor cuvinte care să dea sens acțiunilor și pasiunilor noastre. De altfel, nu trebuie uitat, o lume nouă nu poate fi inaugurată fără cuvinte și forme noi.

Egalitatea ca model de relaționare?

Tendința de a considera că intriga relațiilor politice este o simplă fațadă a unei lumi sociale obiective (în terminologia marxistă, o simplă suprastructură) a dus adeseori la ideea, după cum spunea cu părere de rău și Hannah Arendt, că gândirea critică a politicii trebuie să se limiteze la încercarea de găsi un răspuns la întrebarea ***cine stăpânește pe cine***? – sau ***cine ar trebui să dea ordine?*** –, la a pune accentul, în spațiul democratic, pe prioritatea relației de egalitate și să presupună o identitate anterioară împărțită și stabilă a oamenilor pe care guvernul trebuie să-i reprezinte. Dar poate mai urgent este să începem să ne punem din nou întrebări despre ceea ce este comun și să caracterizăm politica într-un mod care să nu stigmatizeze tot ceea ce nu se lasă redus la acest discurs dominant.

De fapt, datorită luptelor feministe, s-a dezvoltat o practică a politicii care depășește această concepție îngustă care consideră că numai relațiile ce pot fi înțelese pe modelul relațiilor de egalitate sunt politice. Cu siguranță, femeile au luptat pentru emanciparea lor, au cerut un echilibru, în toate domeniile, între bărbați și femei, au luptat pentru „dreptul de a avea drepturi", pentru independența lor economică, la urma urmei, pentru autonomia lor; dar, în această luptă, a început să apară o politică înțeleasă ca posibilitatea de a face locuibilă lumea comună, concepută ca un spațiu de relaționare. Un spațiu care se constituie și se extinde în măsura în care promovează modele de relaționare de diferite intensități și calități. Așadar, am înțeles că autonomia se obține prin recunoașterea părții luminoase a dependenței. Știm că dependența și vulnerabilitatea sunt condițiile cu care ne naștem și trăim.

În vocabularul politic dominant și în diferitele forme ale individualismului contemporan, înlăturarea oricărei relații definite în termeni de ierarhie sau supunere a dus la delegitimarea unei largi game de forme de legătură. Prin aceasta mă refer la faptul că folosirea egalității ca model unic de relație pare să ne lase cu o singură posibilitate: să considerăm ca nedreaptă sau ilegitimă orice relație care, din punct de vedere logic, este asimetrică sau nereflexivă.[25] În felul acesta, s-ar putea spune că forțarea acestor legături pentru a se potrivi cu un singur model de relație înseamnă, pe de o parte, sărăcirea spațiului interuman și, pe de altă parte, lăsarea fără posibilitatea de articulare, fără cuvinte care să dea sens, a unei serii de relații sau legături care însă nu dispar doar pentru că nu sunt menționate.

De exemplu, relațiile de autoritate au fost definite doar în termeni de ierarhie, supunere etc. Adeseori, s-a uitat ceea ce le este caracteristic, le dă consistență și le diferențiază, de exemplu, de relațiile de dominație: ele nu pot apărea decât prin recunoașterea celui sau celei care se supune, în sensul că comunicarea și cuvântul reglementează comportamentul în relațiile de autoritate. Dacă nu vom mai încerca să evităm relațiile de autoritate, vom putea trece peste perspectiva care reduce politica la politica parlamentară și vom înțelege că rețelele de dependență și relaționare nu sunt altceva decât un fundal, întotdeauna dispensabil, care are unicul rol de a pune în lumină adevărata viață a indivizilor – presupus independenți și autonomi. Alessandra Bocchetti spunea că libertatea are, în sensul comun, un înțeles foarte abstract și înșelător[26], care spune că suntem liberi numai atunci când nu trebuie să dăm nimănui socoteală pentru acțiunile noastre, când putem spune și face ceea ce ne trece prin cap. Acest lucru seamănă mai mult cu singurătatea decât cu libertatea politică. Libertatea înseamnă să ai un loc în lume, un punct din care să poți privi lumea și să poți emite propria judecată; libertatea înseamnă să ai așteptări și, în același timp, să fii obiectul așteptărilor, adică să ai o relație cu celelalte și ceilalți. După cum spunea Arendt, libertatea politică este spațiul care există ***între*** oameni. Prin recunoașterea laturii luminoase a dependenței, punem în evidență faptul că libertatea și autoritatea sunt în strânsă legătură. De fapt, nu trebuie să uităm că cuvântul ***auctoritas*** provine din verbul ***augere***, care înseamnă „a crește", „a mări". În felul acesta, putem face diferența între relațiile de autoritate și autoritarism, criteriul folosit fiind că, în cazul primelor, supunerea îi/le face să crească pe cei/cele care se supun.

Nu cu mult timp în urmă, Judith Butler afirma că esența oricărei relații sociale este expunerea la ceilalți, ceea ce implică sau înseamnă posibilitatea de a fi afectați, de a fi răniți de cineva, precum și eventualitatea pierderii acelei/acelui cineva pe care-o/l iubim. Așadar, vulnerabilitatea și pierderea pot fi considerate elemente constitutive ale experienței noastre ca ființe umane: nu ne putem considera invulnerabili, la fel cum nu ne considerăm nici nemuritori. În volumul ***Precarious life***[27], voința politică este cea de a gândi comunitatea pornind de la vulnerabilitate, pierdere și doliu, și de a înceta să considerăm că vulnerabilitatea este o privațiune.

Să ne oprim o clipă înainte de a reveni la relațiile de egalitate. Toate și toți avem o idee despre ce înseamnă să pierdem pe cineva, așa că pierderea, spune Butler, reușește să formeze un firav ***noi***. Iar dacă am pierdut pe cineva înseamnă că l-am avut, l-am dorit, l-am iubit, bineînțeles: „[…] în mare parte suntem constituiți politic în virtutea vulnerabilității sociale a corpurilor noastre; suntem alcătuiți din sferele dorinței și ale vulnerabilității fizice, suntem în același timp asertivi și vulnerabili […]."[28]

Nu suntem imuabili, ne dezvoltăm, ne construim, ba chiar obținem ceea ce numim „autonomie" numai în raport cu ceilalți. Pierderea și durerea sunt elementele care ne constituie. Desigur, putem încerca să le formulăm, după cum arată terapiile psihanalitice, nu să le negăm, atât în relațiile private, cât și în cele publice. „A ține bine doliu" nu înseamnă că acea persoană va fi uitată sau că altcineva îi va lua locul, pentru că atunci când „suntem în doliu" acceptăm că este posibil ca pierderea experimentată să ne schimbe pentru totdeauna. Poate că doliul are legătură cu acceptarea de a suferi o transformare, al cărei rezultat nu îl putem cunoaște pe deplin dinainte.

Această pierdere presupune, pe de o parte, pierderea concretă, dar există și un efect transformator care nu poate fi planificat. Atunci, poate că „a ține bine doliul" înseamnă să știu ce am pierdut, însă acest lucru nu înseamnă pur și simplu a fi conștientă că am pierdut pe cineva, pentru că, în doliu, și eu devin impenetrabilă pentru mine însămi, pentru că am pierdut legăturile care mă constituiau. Butler pune accentul pe faptul că situația de doliu scoate în prim plan legăturile relaționale care „au implicații pentru teoretizarea dependențelor fundamentale și a responsabilităților etice". De aici, dorința ei de a încerca să depășească concepția relațională a sinelui: avem nevoie de un alt limbaj, pentru că relațiile cu ceilalți ne constituie, dar asta nu e tot; uneori, suntem și deposedați de ele.

Relațiile ne constituie, ne fac și ne desfac. Nu suntem întotdeauna de neatins, dorința și doliul ne arată cât de mult există ceva neterminat și dependent în noi. În felul acesta, Butler dorește să scoată în evidență condiția noastră extatică (***ec-stasis***, a fi în afara sinelui), care se manifestă prin faptul că suntem transportați dincolo de noi înșine prin pasiune sau ca urmare a furiei și a doliului. Pasiunea, furia și doliul ne implică ireversibil în vieți care nu sunt ale noastre. „Corpul implică mortalitate, vulnerabilitate, agentivitate: pielea și carnea ne expun privirii celorlalți, dar și contactului și violenței, iar corpurile ne expun riscului de a deveni agenți și instrumente ale acestora. Putem lupta pentru drepturile corpurilor noastre, dar aceste corpuri pentru care luptăm nu sunt niciodată în întregime ale noastre. Corpul implică invariabil o dimensiune publică; constituit ca fenomen social în sfera publică, corpul meu este și nu este al meu."[29]

Prin urmare, am greși dacă am confunda limbajul pe care îl folosim pentru a spune ceea ce suntem în mod legal sau ceea ce pretindem – de exemplu, dreptul asupra propriului corp – cu termenii pe care ar trebui să-i folosim pentru a face descrieri potrivite despre noi înșine. Limbajul „revendicării drepturilor" și al „autonomiei corpurilor noastre" – pe care Butler nu consideră că ar trebui să-l abandonăm, desigur – nu ar trebui să ne facă să uităm această dimensiune întrețesută a corpurilor, deoarece individuația este un punct de reper, o realizare, nu o presupoziție sau o garanție.[30] De fapt, condiția noastră natală este de a fi lăsați goi de la început, complet dependenți și vulnerabili.

În acest context, putem face distincția între libertatea politică și egalitatea în drepturi. Nu ne naștem egali, ci devenim egali datorită determinării noastre, ghidate de principiul justiției, de a ne garanta reciproc drepturi egale. Dar asta nu înseamnă suprimarea pluralității și nici a diferenței, pentru că în politică egalitatea și omogenitatea nu sunt sinonime. De fapt, legile indică, marchează, ca să spunem așa, spațiul în care putem să apărem și să spunem cine suntem în singularitatea noastră ireductibilă. În acest fel, legile sunt precondițiile politicii, ele creează spațiul public, cadrul în care este posibilă acțiunea semnificativă și, prin urmare, libertatea și diversele calități de relaționare.

Spuneam mai sus, folosind cuvintele lui Arendt, că libertatea politică este spațiul care există ***între*** ființele umane. Numai prin posibilitatea ca acțiunile și cuvintele noastre să fie introduse într-un spațiu comun și să devină vizibile sau audibile, ajungem să ne deosebim unii de ceilalți. În acest punct, putem să înțelegem că libertatea nu se confundă cu egalitatea; ceea ce este același lucru cu a susține că posibilitatea unei vieți publice împărtășite în comun nu este identică cu o cetățenie omogenă.

Arendt considera că politica este un joc de acțiuni de rezistență, un ansamblu de relații plurale care, atunci când se desfășoară, definesc rolul și identitatea temporară a agenților și agentelor. În felul acesta, noțiunea de comunitate politică își poate găsi sensul în termeni de distanță, nu de apropiere sau de omogenitate: comunitatea este cea care ajută la relaționarea oamenilor sub forma diferenței.[31] De fapt, Arendt înțelege că pluralitatea nu trebuie să fie confundată cu simpla alteritate [***otherness***], ci cu „distincția", cu ceea ce se arată prin intermediul acțiunii și al discursului. Împărțim alteritatea și cu lucrurile, însă distincția este proprie acțiunii umane. Așadar, pluralitatea înseamnă distincție, astfel încât, în spațiul public, revelația individualității fiecărei persoane [***whoness***] să fie posibilă. Acest mod de a înțelege comunitatea politică deschide un spațiu important de reflecție pentru feminism, deoarece, în felul acesta, comunitatea nu este constituită pe baza unei identități anterioare stabile și împărtășite în comun – cea a femeilor. Cu alte cuvinte, spre deosebire de „politicile identității", accentul cade pe distincție și pluralitate, pe dorința de a avea inițiativă cu privire la ceea ce ne-a fost dat și nu doar de a apăra sau de a păstra acest lucru, după cum vom vedea în paginile următoare.

Din acest motiv, putem considera că avem nevoie să mergem mai departe de egalitate, deoarece politicile parității matematice nu reformează automat problemele importante care se nasc din relații. Cu câțiva ani în urmă, când era delegată interministerială pentru drepturile femeilor în Franța, Geneviève Fraisse afirma în fața filosofilor care considerau că paritatea se află dincolo de egalitate:

> *Pentru mine, principiul egalității este suficient exact așa cum există, nu sunt în favoarea parității matematice. Este un instrument pentru a obține egalitatea între sexe, una dintre formele sale. Este vorba de o pedagogie, de un instrument, nu de o finalitate. Obiectivul este ca exercitarea puterii, în special a celei politice, să dobândească un caracter mixt.[32]*

Cuvintele acestei istorice, filosoafe și politiciene ne amintesc că aceste politici pot fi folosite atât de grupurile care au fost reduse la o minoritate, cât și de grupurile care au pus pe altele în minoritate. De aceea, ar trebui să acordăm atenție diferențelor, relațiilor care nu pot fi reduse la cele de egalitate, adică la conflicte și asimetrii.

*

Atât filosofia, cât și politica occidentală au înclinat să creadă – cu unele excepții semnificative – că conflictele sunt accidente patologice. Poate că la asta se referea Jacques Rancière atunci când arăta că în întreaga comunitate politică există întotdeauna un ***plus*** care se găsește în afară. De aceea, ar trebui să evităm interpretarea întregii diferențe, a întregii asimetrii în termeni de inegalitate și de eroare a idealului democratic. În fața oricărei situații noi sau conflictuale, trebuie să rezistăm tentației de a considera că recurgerea la dreptate ar trebui să epuizeze complet problema; chiar și feminismul a uitat adeseori că mai există și altceva, care depășește întotdeauna justiția. Conștientizarea faptului că nu totul se reduce la o chestiune de egalitate sau de dreptate distributivă este o formă de a înțelege că nu toată durerea este rezultatul inegalității sau al nedreptății și că, așa cum am spus în primele pagini ale cărții, libertatea feminină nu ne este dată în mod automat atunci când obținem drepturi egale.

Excluderile și discriminarea continuă să existe, cu siguranță, însă nu toate lucrurile despre care vorbesc anumite feministe de astăzi și nici disconfortul pe care îl simt multe femei în prezentul politic al democrațiilor occidentale nu au neapărat legătură cu inegalitatea sau cu discriminarea. După cum susține gânditoarea italiană Luisa Muraro, ar trebui să înțelegem că, „în procesul de integrare a femeilor în viața publică, într-o lume a bărbaților, care, în multe aspecte, funcționează după principii masculine, libertatea femeilor riscă să fie considerată nesemnificativă sau o simplă imitație"[33]. Prin urmare, este nevoie să înfruntăm această situație, după cum am spus, prin conștientizarea faptului că unul dintre pericole este confundarea ***egalității*** cu ***omogenitatea***, din moment ce egalitatea în fața legii sau ***dreptul de a avea drepturi*** nu conduc neapărat la schimbarea discursurilor și a practicilor sociale dominante. Pentru a ilustra ceea ce vreau să spun, este de ajuns să ne amintim că a fi femeie este, iar și iar, o caracteristică incomodă: se pare că a fi femeie este o condiție pe care suntem nevoite s-o justificăm continuu, s-o uităm sau s-o facem uitată.[34] Se poate spune chiar că anumite manifestări actuale, legate de așa-numitul ***postfeminism***, au o anumită legătură cu această situație; despre importanța acordată astăzi ***indiferenței*** vom vorbi în următoarele pagini.

Subiectivitatea feminină. Identitate și diferență?

Libertatea are legătură cu acțiunile și pasiunile noastre, cu controlul asupra corpului nostru, cu mișcările noastre, reale sau simbolice, și cu a nu ne lăsa găsite acolo unde suntem așteptate[35], adică, are legătură cu posibilitatea de a ne diferenția, de a ne singulariza și de a exista, într-un spațiu comun, sub diverse forme de feminitate.

Posibilitatea de singularizare este legată de intenția de ***a pune în joc*** caracteristicile pe care le-am primit și care ne grupează alături de altele, cu care împărțim caracteristici similare, dar care, în același timp, ne diferențiază de altele care au trăsături diferite de ale noastre. Pentru a exemplifica acest lucru, folosesc o metaforă pe care Hannah Arendt o utilizează pentru a vorbi despre politică: să ne imaginăm câteva persoane care stau în jurul unei mese…, „masa – spune ea – îi leagă și îi separă”[36]. Evident, putem scoate la iveală ceea ce ne leagă sau ceea ce ne separă, dar fără masă, fără un spațiu în care să ne singularizăm, n-am fi decât unele împotriva altora, într-un singur model de feminitate.

De fapt, știm de ceva vreme că subiectul uman este produs de o ordine socială care, într-un anumit moment al istoriei, își organizează experiențele prin reguli, norme și practici. A fi subiect și a fi subordonat unui sistem impersonal de obstacole și discursuri sunt, prin urmare, același lucru. Consider că feminitatea este o condiție dată numai în acest sens.

Atunci când vorbesc despre feminitate ca fiind o condiție dată, un dat, mă refer la tot ceea ce, de exemplu, nu a fost ales de mine, nu a apărut la inițiativa mea. În acest punct, întrebarea dacă această condiție este naturală sau construită nu mi se pare deloc importantă, pentru că nimeni nu alege să se nască bărbat sau femeie; în schimb, fiecare persoană primește la naștere ceva de o formă contingentă, nu aleasă. Prin asta vreau să spun că atunci când susțin că feminitatea este un dat nu o fac pentru a indica o anumită specie de ființe umane, ci un ***prezent politic*** (mă joc cu dubla semnificație a „prezentului”: o înzestrare și un timp actual), o anumită configurație a lumii, care nu are nicio legătură cu determinarea naturală sau biologică.[37] Viața începe într-un moment bine definit, într-un loc anume, în contextul unei anumite comunități și are anumite caracteristici fizice și psihologice. Acest început nu este voluntar, nu alegem să ne naștem într-o anumită epocă sau într-un corp ale cărui caracteristici ar putea fi evaluate pozitiv ori negativ, sau chiar considerate monstruoase. A te naște înseamnă a deveni parte dintr-o lume de relații, discursuri și norme pe care nu le-am ales, dar care, într-o anumită măsură, ne constituie. Ceea ce ne este dat nu este o realitate nediferențiată, ci se prezintă ca un desfășurător de particularități – femeie, magrebiană etc. – care se intersectează în fiecare dintre noi. Pe de altă parte, acest dat impus fiecăreia dintre noi nu ne conferă, de la sine, niciun tip de singularitate.

Ceea ce vreau să spun poate fi exemplificat, din nou, cu câteva cuvinte dintr-un interviu acordat de Hannah Arendt în 1964: „«Când ești atacat ca evreu, trebuie să te aperi ca evreu.» Nu ca german, sau ca cetățean al lumii, ori din perspectiva drepturilor omului sau mai știu eu cum.”[38] Prin aceste cuvinte, ea nu încearcă să ofere o rețetă care să stabilească apărarea ei ca evreică – sau ca femeie, adaug eu – ci vrea să arate că, odată cu un astfel de atac, persoana atacată este redusă la ceea ce i s-a dat, adică i se refuză libertatea de acțiune specific umană: din acel moment, toate acțiunile ei par să fie explicate ca fiind consecințele „necesare” ale anumitor calități „evreiești” sau feminine; din acel moment, persoana nu mai este o ființă umană, ci devine un simplu exemplar al speciei umane, în același mod în care animalele aparțin unei anumite specii de animale. Și-a pierdut locul din lume care face ca ei sale să fie semnificative, iar acțiunile, eficiente. A devenit irelevantă, superfluă – adică, este substituibilă cu o altă femeie sau cu un alt evreu – și, în același timp, s-a transformat în inocentă, deoarece acțiunile ei sunt considerate un rezultat necesar al condițiilor naturale, psihologice care i-au fost date și pe care nu le-a ales, dar care, în plus, sunt considerate nedemne. Așadar, în vremurile noastre, prețul inocenței absolute este să nu ai un loc în lume, este imposibilitatea de a te singulariza, de a fi liberă.[39]

Vorbim despre identitate și diferență tocmai prin raportare la ceea ce ne este dat. Acest dat, de exemplu, ne aseamănă cu celelalte femei cu care împărțim identitatea feminină, făcându-ne totodată diferite de bărbați. Desigur, există diferite atitudini referitoare la ceea ce ne-a fost dat și la ceea ce nu am făcut. Una este negarea, deoarece, în vremea noastră, datul ***femeie*** are conotații care îl subevaluează, fapt care le-a determinat pe unele femei să ia decizia de a prefera să se perceapă într-un mod foarte asemănător cu ființele imateriale sau să asimileze caracterizările făcute de discursul dominant și să le considere proprii. O altă atitudine este să fii recunoscătoare pentru înzestrarea primită, pentru prezența feminității sau pentru orice altă diferență și s-o faci să fie a ta, să ai inițiativă: s-o reprezinți, s-o pui în joc, prin cuvânt și acțiune, într-un context în care se află și ceilalți, și celelalte, și unde putem să descoperim cine suntem, distingându-ne.

Dintre aceste două atitudini, negarea înzestrării, a prezenței are un preț ridicat, cel puțin pentru femei, pentru că deja trăim într-o lume în care diferența sexuală nu este considerată relevantă din punct de vedere politic. Știm bine că nu este posibil să te încorporezi parțial într-un discurs: nu putem asimila valorile masculine dominante fără să acceptăm, în același timp, că toată misoginia și subevaluarea femininului prezente acolo sunt și ale noastre. Cealaltă atitudine permite, în schimb, descoperirea apariției unei subiectivități singulare, prin asumarea inițiativei în legătură cu ceea ce ne-a fost dat, astfel încât fiecare persoană singulară să fie o modulare – și nu o abolire – mereu unică prin diferențele pe care le are în comun cu altele. (Cu alte cuvinte, fiecare acțiune și fiecare cuvânt își au greutatea lor de carne, punând în joc o parte din ceea ce ne este dat.) Și, astfel, întrebarea n-ar trebui să fie care este efectul faptului de a te fi născut femeie, ci cum își trăiesc viața anumite femei, cum s-au descurcat pe scena lumii.

Din acest punct de vedere, în loc să credem că biografia individuală este determinată de epocă sau de ceea ce ne este dat, ar trebui s-o interpretăm într-un mod care să ne poată ilumina: de foarte multe ori cunoaștem datul, ceea ce ne este comun, prin intermediul formelor cu care îi răspundem. Din acest motiv spunem că nu există femeie, ci femei… pentru că subiectivitatea este întotdeauna un mod de a fi și, în același timp, de a nu fi, subiectivitatea este întotdeauna o poveste și niciodată revelația unei esențe.

În ultimele decenii femeile s-au dedicat muncii de recuperare a memoriei, de recuperare a femeilor din trecut. Nu a fost vorba de o simplă cercetare făcută cu scopul de a reduce o nedreptate istorică – uitarea și netransmiterea operei femeilor, excluderea lor din cronologie –, ci și, în mod fundamental, de a înțelege care este patrimoniul nostru, moștenirea noastră, pentru a o putea reprezenta, pentru a o pune în joc, așa cum am spus. Și în felul acesta să descoperim eterogenitatea ei radicală. În orice moștenire există ceva ireductibil; moștenim întotdeauna un secret pe care trebuie să-l interpretăm.[40] Poate că acest secret este ceea ce unele feministe au numit „diferență”.

Iar punerea în joc a diferenței aduce cu sine posibilitatea singularității, posibilitatea ca într-un spațiu comun să existe diverse forme de feminitate.

Despre anumite transformări și utilizări ale termenului *diferență* în ultimul timp

În scrierile recente despre necesitatea regândirii politicului în contextul societăților contemporane complexe, există un anumit acord, așa cum am mai spus, în jurul opiniei că vechiul concept de „Om”, cu majusculă, nu era altceva decât un pseudouniversal și că avem nevoie de o „nouă universalitate” care să acorde atenție formelor contemporane de subiectivitate. În acest context, se pare că universalitatea autentică ar trebui să includă toate diferențele, fără excludere bazată pe rasă, clasă, gen, orientare sexuală, etnie sau orice altceva mai putem adăuga la „enervantul și simptomaticul ***et caetera***” care însoțește gestul de recunoaștere a diversității umane.[41] Totuși, în ciuda consensului care poate fi observat, de exemplu, în dezbaterile din jurul valorii a ceea ce s-a numit multiculturalism, încă mai este drum lung de parcurs pentru a ajunge la această nouă universalitate. Printre altele, pentru că, așa cum observa Ernesto Laclau cu ceva timp în urmă, cuvântul ***multiculturalism*** desemnează un amalgam de probleme eterogene, adunate în grabă sub această denumire.[42] Acest lucru este valabil atât pentru cei care apără multiculturalismul, cât și pentru detractorii săi, universaliști sau liberali care încearcă să-l discrediteze. De altfel, adeseori este dificil să ne dăm seama despre ce vorbim în această ceață de controverse.

Fără îndoială, încercarea de a reflecta asupra lumii contemporane și a diferitelor forme de apartenență ne obligă să acceptăm pe deplin istoricitatea și complexitatea sferei umane. Prin urmare, reapariția uneia dintre întrebările care irumpe sistematic în dezbaterea despre politic nu este surprinzătoare: diferența este ceva dat sau apare doar atunci când spațiul comun publico-politic intră în joc? La fel, nu trebuie să ne mire nici faptul că alții și altele și-au pus întrebarea: „Este diferența universalizabilă?”[43]

Aceste două întrebări au legătură cu ceea ce Michel Foucault numea „ontologia actualității”. Gânditorul francez vorbea despre „ontologia actualității” atunci când spunea despre Kant că este primul filosof care a făcut un obiect de reflecție din propriul timp. Kant nu și-a caracterizat epoca – ***Aufklärung*** – prin contrast cu o altă perioadă istorică (Antichitatea, de exemplu), însă a operat o schimbare de perspectivă: întrebarea nu mai era dacă cineva care filosofa aparținea unei doctrine, unei tradiții sau unei comunități umane în general, ci dacă aparținea unui „noi” anume. Din acest punct de vedere, Iluminismul sau modernitatea a încetat să fie conceput/ă ca o etapă istorică, pentru a ajunge să fie înțeles/easă ca o atitudine, un ***ethos*** filosofic în care critica a ceea ce suntem este atât o analiză istorică a limitelor care ne sunt impuse, cât și o dovadă a posibilei lor transgresiuni. Foucault scria despre această chestiune într-unul dintre cursurile sale: „Nu știu dacă astăzi mai este cazul să spunem că travaliul critic presupune credința în Lumini; el necesită însă, cred, în continuare, o lucrare asupra propriilor noastre limite, adică o muncă răbdătoare care să dea formă nerăbdării libertății.”[44]

În acest sens, faptul de a considera că cele două întrebări care au apărut în jurul diferenței au legătură cu „ontologia actualității”, cu înțelegerea filosofică a timpul nostru, implică poate decizia de a interpreta figura ***diferenței*** fără a o reduce la un nume (femeia, quechua), care trimite întotdeauna la ***identității***, ca în cazul așa-numitelor conflicte binare (de exemplu, cel care ar avea loc între Occident și Orient), și fără a o folosi la plural, ca atunci când – în polemica dintre multiculturaliști, universaliști și liberali – se vorbește de ***diferențe***, la plural, fiindcă în felul acesta diferența nu ar fi altceva decât un fel de fragmentare a logicii identității. De altfel, multiculturalismul, înțeles ca o încercare de a submina omogenizarea culturală, este de obicei asociat cu „politicile identitare” sau, pentru a folosi cuvintele lui Charles Taylor, cu cele ale „recunoașterii”. Dacă rămânem pe această linie de gândire ne limităm la înțelegerea diferențelor ca forme diverse de identitate.

Nu trebuie să uităm că, deși accentul pus pe recunoașterea diferențelor a condus la necesitatea de a lua în discuție omogenizarea culturală dominantă, caracterul subversiv al diversității nu se poate baza pe o simplă multiplicare numerică, pentru că, în acest caz, intriga și urzeala care ne-au fost date nu vor fi subminate, ci, dimpotrivă, vor fi confirmate, pentru că singurele care pot deveni vizibile sunt diferențele care pot arăta o legătură, până acum nerecunoscută, cu o origine din trecut.

Ceea ce tocmai am spus poate fi înțeles și mai bine dacă observăm că, în cazul acestor diferențe, pe tot traseul politic de întoarcere pentru a ajunge la origine, se întinde un trecut care, paradoxal, nu le trage înapoi, ci „le împinge înainte și, contrar a ceea ce ne-am aștepta, viitorul este cel care le reîntoarce în trecut”. Dacă această legătură cu originea este singura lor sursă de identitate, atunci ea trebuie să rămână invariabilă.[45] De fapt, odată cu simpla multiplicare numerică ne aflăm în mijlocul unei perspective asupra diversității culturale care nu pare să permită decât menținerea a două tipuri de relații cu „identitățile” culturale: conservarea lor – în sensul protejării de tot ceea ar putea perturba continuitatea necesară cu originea – sau, cu acel cuvânt atât de utilizat, dar care, în contextul nostru, este valabil pentru a spune totul și nimic: „metisajul”.

Este adevărat că voința occidentală de a ispăși îndelungatele perioade de colonizare cântărește cel mai mult, în aproape toate discursurile despre diferențele culturale, însă ceea ce mă interesează să arăt aici este că, în acțiunea de recunoaștere a dreptului de a se exprima și de a trăi într-oaltă formă, sunt puține ocaziile în care este subliniată omogenitatea obligatorie care vine odată cu reducerea culturii la obiceiurile și normele comunității (familia, cartierul, grupul etnic sau națiunea). Am putea avea impresia că, odată cu recunoașterea contemporană a faptului că oamenii sunt localizați întotdeauna într-o comunitate și sunt constituiți prin relații sociale, s-a urmărit o enervantă complacere a membrilor acestor comunități în fața autorității morale, afirmată sau presupusă, a comunității. De fapt, multiculturalismul

> *are în comun cu rasismul o viziune esențialistă care pune accent mai mult pe diferențele dintre grupurile minoritare și cel dominant decât pe diversitățile lor interne. Din punct de vedere politic, această viziune legitimează dreptul unor „reprezentanți” de a exercita un control deplin în domeniul „chestiunilor interne” ale comunităților.[46]*

În aceste discursuri despre diferențele culturale pare să fie de la sine înțeles că nu există niciun loc din care să ne putem da seama ce anume am moștenit sau ce anume este un dat, de parcă totul s-ar reduce la reciclarea noastră, pentru a nu mai fi excentrice și excentrici în raport cu schimbarea perpetuă determinată de accelerarea contemporană a timpului, de parcă nu ar exista posibilitatea de a ne opri, de a amâna timpul și de a gândi. Probabil că discreditarea actuală a politicii are legătură cu această micșorare a intervalelor experienței noastre, care pare să reducă orice schimbare și orice moștenire la un fenomen ineluctabil de o forță cvasinaturală.

Accentul actual pus pe diferențe nu reprezintă antiteza universalismului omogenizator, ci este pur și simplu cealaltă față a aceleiași monede: fiecare diferență este considerată, în propria sferă, o identitate ireductibilă.[47] Drept dovadă, în zilele noastre, după cum spuneam, culturile sunt înțelese ca un lucru care ne-a fost dat și care trebuie protejat, pur și simplu, la fel cum se spune că trebuie să avem grijă de speciile pe cale de dispariție, de parcă, în conservarea și reproducerea lor, miza nu ar fi decât un ***habitat*** mai distractiv și mai colorat, populat la fel de bine ca marile centre comerciale. De fapt, întrebarea pe care o pun poate fi formulată în termenii unui dialog care a avut loc în 2003 între Jacques Derrida și Élisabeth Roudinesco: „Cum să gândim diferența ca universal, fără a ceda nici comunitarismului, nici cultului narcisiac al micilor diferențe?”[48]

Dacă punem această întrebare în cadrele unei ontologii a actualității, poate că diferența ar trebui înțeleasă ca ceea ce deranjează și generează conflictul împotriva vocației ordinii și împotriva obsesiei identitare a limbajului modern. Din punct de vedere filosofic, apropierea de prezent înseamnă să abordăm figura ***diferenței*** cu dorința de a urma cunoscutul ***dictum*** scris de Luce Irigaray în 1983: „diferența [sexuală] reprezintă chestiunea pe care epoca noastră trebuie s-o gândească.”[49]

Este posibil ca ***diferența la singular*** să fie o modalitate de a ne opune atât grabei actuale de a rezolva orice problemă sau modificare în peisajul relațiilor politice ori economice, cât și proclamațiilor legate de descentralizare, diseminare, nomadism. Nu vom găsi această cale de urmat în tradiția metafizică occidentală, care, deși a gândit diferența, a făcut-o într-un cadru atent la identitate, astfel încât aceasta apare ca un accident care trebuie depășit printr-o anumită identitate. Repere care să ne ajute pe acest drum pot fi găsite în gândirea italiană asupra diferenței sexuale, la filosofi precum Marramao, care au caracterizat în mod provocator diferența ca ***un cifru al neidentificabilității ființei***; sau la Françoise Collin, care a înțeles diferența ca praxis și a arătat că diferențele nu identifică niciodată ființa, ci o diferențiază și o produc; la fel cum produc relații, proximitate, distanțe, conflicte.[50] Această filosoafă a tot repetat că feminismul se ocupă de gândirea unei egalități care nu este de ordinul egalizării și a unei diferențe care constă în dislocare, nu în alocare.

Suntem obișnuiți să credem că ființele umane relaționează prin intermediul a ceea ce au în comun, dar de fapt este invers: relațiile politice se produc datorită singularității fiecăreia dintre noi. În această formă, emancipată de particularisme, dar legată de contingență, diferența nu este o distincție, o esență sau o opoziție, ci o diferențiere, o mișcare de spațiere…, o referire la alteritate, la o eterogenitate care, din start, nu este legată de nicio opoziție, diferența nu este opoziție, nici măcar opoziție dialectică. După cum am mai spus, teritoriul diferenței nu se termină cu contrapunerea egalitate – diferență.

Dacă vorbim despre tema ireductibilității diferenței dincolo de formele de neutralizare a acesteia – cea dialectică și cea relativistă –, nu vom mai gândi comunitatea doar ca pe loc al acordului, întrucât vom înțelege că diferența este un ***semnificant*** care, prin prezența lui, orientează și generează situații și sensuri neprevăzute. Deci, ea nu poate avea loc decât în dimensiunea relațională și de dependență a spațiului public.

Prin urmare, politicile diferenței nu speculează cu privire la un viitor ideal și nici nu se angajează în proiecte care să indice un „mâine corect”, ci apelează la practici lingvistice și sociale care să se confrunte cu contingența prezentului. Căutăm libertatea, nu necesitatea pe care ar oferi-o regresul la origini. Deci, atunci când am identificat diferența cu libertatea și cu subiectivitatea nu urmăream un ideal, ci, mai degrabă, încercam să spun că libertatea politică are legătură cu acea experiență pusă în joc în mod continuu și că „diferența și dualitatea nu sunt sinonime”[51].

Note

[1] O versiune a acestui text mi-a folosit ca suport pentru conferința organizată de Institut Català de les Dones, cu ocazia Zilei Internaționale a Femeii din 2004.

[2] Olympe de Gouges, ***Le bonheur primitif de l'homme***, Paris, 1788, p. 23: „Si j'allois plus avant sur cette matiere, je pourrois m'etendre trop loin, et m'attirer l'inimitie des hommes parvenus, qui, sans reflechir sur mes bonnes vues, ni approfondir mes bonnes intentions, me condamneroient impitoyablement comme une femme qui n'a que des paradoxes a offrir, et non des problemes faciles a resoudre."

[3] Joan W. Scott, ***Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man***, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 11-13.

[4] Geneviève Fraisse, „Entre égalité et liberté", în ***La Controverse des sexes***, Paris, PUF, 2001.

[5] De exemplu, ne putem gândi la folosirea de acum câțiva ani a situației femeilor afgane pentru a justifica în parte o intervenție militară.

[6] Pe parcursul acestei prime părți voi încerca să arăt strânsa legătură dintre libertatea politică și diferență.

[7] Hannah Arendt, ***Originile totalitarismului***, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București, Humanitas, p. 373.

[8] O dovadă că încă este cale lungă pentru a putea vorbi despre libertatea femeilor în sfera publică a apărut sau apare în acele nesfârșite dezbateri parlamentare cu privire la aspecte precum contracepția sau în diferitele proiecte de lege „de reglementare" a dreptului la avort. Dezbateri din care nu a lipsit și nu lipsește niciodată o aluzie la lunga listă de „consilieri" de tot felul – specialiști în sănătatea fizică, psihică sau socială, care ar trebui să intervină pentru a „garanta" decizia „liberă" a femeii.

[9] Maria-Mercè Marçal, ***Sota el signe del drac***, ediție de Mercè Ibarz, Barcelona, Proa, 2004.

[10] Jacques Rancière, ***Neînțelegerea. Politică și filosofi***e, traducere de Andreea Raţiu, Cluj, Idea, 2018.

[11] Maria-Mercè Marçal, ***op. cit***.

[12] Ida Dominjanni. „El sentido de la libertad femenina", în ***Fempress: Feminismos de fin de siglo***, Santiago de Chile, 1999.

[13] Michèle Cohen-Halimi și Anne Bossière, „Mais qu'est-ce qu'elles veulent encore?" (prezentarea dosarului „L'avenir politique du feminisme. Le cas français"), în ***Cités***, nr. 9, Paris, 2002.

[14] Jacques Rancière, ***op. cit.***, p. 22.

[15] ***Ibidem***, p. 35.

[16] ***Ibidem***, p. 36.

[17] Hannah Arendt, ***Originile totalitarismului***, ed. cit., p. 377.

[18] Jeffrey Stout, ***Ethics after Babel***, Boston, Beacon Press, 1988, p. 159.

[19] Marilyn Frye, ***Politics of Reality: Essays in Feminist Theory***, Tumansburg, New York, The Crossing Press, 1983, p. 154.

[20] Richard Rorty, ***Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3***, traducere de Mihaela Căbulea, București, Univers, 2003, p. 243.

[21] Montserrat Roig, „Ens havíem barallat tant! (4-X-91)", în ***Un pensament de sal, un pessic de pebre. Dietari obert 1990-1991***, Barcelona, Edicions. 62, 1993, p. 422.

[22] Libreria delle donne di Milano, ***Non credere di avere dei diritti***, Turin, Rosenberg & Sellier, 1987. Linda Zerilli, ***Feminism and the abyss of freedom***, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2005.

[23] Trebuie spus că aceste cuvinte nu încearcă să dea vina pe colectivul masculin; știm foarte bine, și de multă vreme, că acolo unde toată lumea este vinovată, nimeni nu este. Vina, responsabilitatea morală sau legală, este personală: indivizii concreți sunt adevărații vinovați ai violenței împotriva femeilor. Dar trebuie avut în vedere – așa cum amintea Hannah Arendt – că vinovăția și responsabilitatea politică nu sunt sinonime; prima este legată de acțiune și de „eu", în timp ce în cazul celei de-a doua accentul este pus pe lume, deoarece fiecare individ este membru al unei comunități sau al unor grupuri care nu pot fi dizolvate prin acțiunea unui simplu membru. Cu toții și toate trăim și supraviețuim printr-un fel de consimțământ tacit care cu greu poate fi considerat voluntar. Așadar, responsabilitatea politică este colectivă, nu are de-a face atât de mult cu ***cine a făcut o acțiune***, ci cu ***ceea ce avem în grijă***, cu ceea ce vrem să dureze, cu ceea ce vrem să inovăm și să păstrăm. Prin urmare, suntem responsabili politic pentru contradicțiile prezentului și pentru locuibilitatea actuală a lumii. În felul acesta, dacă atitudinea noastră față de lume nu este indiferența, putem admite că avem o anumită responsabilitate politică colectivă pentru menținerea structurilor și a obiceiurilor sau a valorilor care permit ca, în multe domenii, libertatea feminină să nu fie posibilă.

[24] Geneviève Fraisse, ***op. cit.***

[25] Relația de autoritate, dacă o definim în termeni logici, este nereflexivă (nicio persoană nu este o autoritate pentru sine) și este aproape întotdeauna asimetrică. Pentru prezentarea relației de autoritate din punct de vedere logic, vezi Józef María Bochenski, ***Was ist autorität? Einführung in die Logik der Autorität***, Fribourg, Herder, 1974. Vezi și Myriam Revault D'Allonnes, ***Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité***, Paris, Seuil, 2006.

[26] Alessandra Bocchetti, ***Dell'ammirazione***, Roma, Millelire Stampa Alternativa, 1996, p. 23.

[27] Judith Butler, ***Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence***, London, Verso, 2004.

[28] ***Ibidem***,p. 20. Pentru un interesant comentariu critic al felului în care tratează Butler vulnerabilitatea și relația ei cu politicul, vezi Àngela Lorena Fuster, „More than Vulnerable: Rethinking Community, în Joana Sabadell-Nieto, și Marta Segarra, ***Differences in common. Gender, vulnerability and community***, Amsterdam și New York, Rodopi, 2014.

[29] ***Ibidem***, p. 26.

[30] ***Ibidem***, p. 27.

[31] Vezi Simona Forti, ***I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere***, Milano, Feltinelli, 2012, p. 139 și Roberto Esposito, ***Communitas. Origen destino de la comunidad***, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 137 și urm.

[32] Interviu cu Label France, 1996, www.unsa.edu.ar/histocat/entrevistafraisse.pdf.

[33] Luisa Muraro, „La scommessa del feminismo", în ***La Revue Nouvelle***, Bruxelles, 2005.

[34] Ana Maria Piussi, „Pedagogía de la diferencia sexual", în ***Géneros Prófugos***, México, Paidós-UNAM, 1999.

[35] Parafrazez un titlu și un comentariu al Luisei Muraro, „Partire da sé e non farsi trovare…", în Diotima, ***La sapienza di partire da sé***, Napoli, Liguori, 1996, p. 8.

[36] Hannah Arendt, ***Condiția umană***, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj, Idea, 2007, p. 70.

[37] Urmez aici câteva reflecții ale lui Martine Leibovici, ***Hannah Arendt, une Juive***, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 72 și urm.

[38] Hannah Arendt, „Ce a rămas? A rămas limba. Convorbire cu Günther Gaus", în Hannah Arendt, ***Ultimul interviu și alte convorbiri***, traducere din germană de Cristina Cioabă și din engleză de Liliana Donose Samuelsson, București, Humanitas, 2018, p. 23.

[39] Despre această problemă, vezi subcapitolul:„Între inocență și acțiune. Responsabilitate politică feminină?"

[40] Cum spune Jacques Derrida în ***Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliului doliului și Noua Internațională***, traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Iași, Editura Polirom, p. 69.

[41] Henry L. Gates Jr., citat de Judith Butler, în ***Excitable Speech. A Politics of the Performative***, New York, Routledge, 1997, p. 127.

[42] Ernesto Laclau, ***Emancipation(s)***, London, Verso, 1996.

[43] Giacomo Marramao, ***Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione***, Roma, Nuova Cultura, 2009.

[44] Michel Foucault, „Ce sunt Luminile", în ***Ce este un autor. Studii și conferințe***, traducere de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali, cuvânt-înainte de Bogdan

Ghiu, postfață de Corneliu Bâlbă, Cluj, Idea, 2004, p. 78.

[45] Hannah, Arendt, ***Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică***, traducere de Louis Rinaldo Ulrich, București, Antet, 1997, p. 31. Acest tip de politică este caracteristic pentru anumite forme de naționalism sau de revendicare a diversității culturale. Merită să ținem cont de faptul că feminismul este o mișcare care pornește de la o diferență, diferența dintre sexe, și care luptă pentru libertatea și egalitatea feminine, dar care nu își are cheia de boltă într-o origine nerecunoscută din trecut.

[46] Elena Laurenzi, „Il multiculturalismo in questione. Donne in rete contro i fondamentalismi", în Mila Busoni și Elena Laurenzi, ***Il corpo dei simboli***, Firenze, Seid, 2005, p. 19.

[47] Giacomo Marramao, ***Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización***, ed. cit., p. 198.

[48] Jacques Derrida și Élisabeth Roudinesco, ***De quoi demain: Dialogue***, Paris, Fayard Galiléé, 2001, p. 28.

[49] Luce Irigaray, ***Ethique de la différence sexuelle***, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 32.

[50] Diane Lamoureux, ***Pensées rebelles***, Montréal, éditions du remue-menage, 2010, p. 151.

[51] Françoise Collin, „Différence/indifférence des sexes", în ***Actuel Marx Confrontation***, Paris, PUF, 2010, p. 152.

Trebuie să fii autentificat pentru a publica un comentariu.