

ESTELA SERRET

GÉNERO Y DEMOCRACIA

GÉNERO Y DEMOCRACIA

Estela Serret

Primera edición, octubre de 2004

© 2004, Instituto Federal Electoral
Viaducto Tlalpan 100, esquina Periférico Sur
Col. Arenal Tepepan, 14610, México, D.F.

ISBN:

Impreso en México/*Printed in Mexico*
Distribución gratuita. Prohibida su venta

Contenido

Presentación	7
I. Antecedentes	9
1. Inicios de la teoría democrática y la exclusión de las mujeres	9
2. Influencia de la teoría política moderna en los orígenes del feminismo	14
3. Influencia ilustrada en la redefinición de la democracia	19
II. Primeros esbozos del mundo político moderno.	
Sufragismo y democracia liberal en el siglo XIX	25
1. Visión liberal decimonónica de la democracia	25
2. El sufragismo	28
III. El surgimiento de la perspectiva de género y su impacto en la política	33
IV. Ciudadanía, representación y equidad de género	49
Bibliografía	57
Sobre la autora	63

Presentación

Ser ciudadano o ciudadana significa pertenecer a una comunidad política. Lo anterior implica, en primer lugar, un estatus legal, es decir, un conjunto de derechos y obligaciones entre el Estado y sus miembros. Pero la posesión de derechos y obligaciones no es suficiente para que los individuos se sientan parte de una comunidad política. La ciudadanía legal o formal no garantiza que todas las personas ejerzan realmente sus derechos y obligaciones y participen de manera efectiva en la vida democrática. Puede ser que, debido a desventajas sociales, económicas y culturales, algunos sectores de la población se encuentren en la práctica marginados de lo que podríamos llamar una ciudadanía íntegra. Desafortunadamente, esta es la situación de un gran número de mujeres en nuestro país. Y es evidente que la calidad de la democracia y la ciudadanía en México será insuficiente mientras no haya igualdad política plena entre hombres y mujeres, es decir, mientras más de la mitad de la población siga siendo objeto de discriminación sistemática.

Este es el tema, de vital importancia para la democracia, que Estela Serret desarrolla en el presente trabajo. Para la autora la desigualdad y la discriminación hacia las mujeres son resultado de un largo proceso de construcción social en el que el varón ha sido beneficiado a costa del sometimiento femenino, y si bien se ha logrado el reconocimiento formal de los derechos civiles y políticos de la mujer, la desigualdad política continuará si no se lleva a cabo una transformación cultural que permita eliminar estas prácticas antidemocráticas desde el seno familiar.

Debe destacarse que el marco histórico y la revisión teórica que se desarrollan en este texto son de gran utilidad para lectores que buscan un panorama general del tema y orientación para profundizar en aspectos específicos, como la importante discusión sobre la *ciudadanía diferenciada*.

Con esta publicación el Instituto continúa enriqueciendo la colección de Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática con temas fundamentales para el debate contemporáneo sobre la calidad de la democracia y la ciudadanía en nuestro país.

INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL

I. Antecedentes

1. INICIOS DE LA TEORÍA DEMOCRÁTICA Y LA EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES

Como muchos saben, el concepto moderno de democracia tiene sus antecedentes en la Grecia clásica. Uno de los primeros en caracterizarlo, el filósofo Aristóteles, habló de democracia como una de las posibles formas en las que podía organizarse el gobierno de la *polis*, que era el tipo de comunidad política propio del mundo helénico. En efecto, hacia el siglo V a. C. las diversas *polis* que integraban Grecia funcionaban con el modelo de ciudad-Estado, es decir, eran urbes autosuficientes, económica y políticamente, que compartían entre sí sobre todo el lenguaje y las raíces culturales.

Aunque sus orígenes históricos son polémicos, lo cierto es que ya para el siglo VIII a. C. las *polis* se distinguían por haber sustituido las estructuras monárquicas por otras, no absolutistas, en las que el poder político se repartía entre un grupo más o menos numeroso, que podía estar constituido por jefes militares, hombres ricos, nobles de casta u otro tipo de distintivo.

La ampliación en el ejercicio del poder político, junto con un rasgo totalmente singular de la cultura griega, la racionalización, fueron impactando progresivamente las concepciones políticas de los helenos hasta configurar un modelo de comunidad inédito en la historia.

El racionalismo helénico probablemente está vinculado a la peculiar teología griega, es decir, a la forma en que la religión fue estudiada e interpretada por los sabios y los filósofos. A diferencia de lo que ocurre con otras religiones y cultos, anteriores y contemporáneos, la lectura erudita de esta *mitología* hace derivar, de la noción de un principio creador único e indistinto, de un universo armónico sujeto a leyes inteligibles, la existencia del ser humano como capaz de descubrir por sí mismo, gracias a su razón, las premisas de esas leyes. El hombre (*sic*) se va perfilando entonces como intérprete de los mecanismos ocultos que rigen el mundo, y no ya como mero receptor de mandatos oscuros y arbitrarios. Este cosmos inteligible no sólo designa, como pudiera suponerse, al mundo físico o natural,

sino también al humano. Así, todo lo relativo a la política, al arte o incluso a la moral, se encuentra determinado por principios universales susceptibles de intelección racional.

No todo mundo puede, desde luego, acceder al conocimiento de los principios últimos: la razón debe ejercitarse según un método adecuado y, siguiendo esa guía, un hombre puede convertirse en filósofo, dueño del saber más acabado. Pero un número más amplio de personas sí posee un *saber* en términos políticos que le permite intervenir, mejor o peor, en los asuntos públicos. Estas personas son aptas por naturaleza para discernir y para tomar sus propias decisiones. A diferencia de ellas, que son, en realidad, una minoría, el resto debe conformarse con acatar las decisiones de otros, sobre temas políticos, pero también sobre cualquier otro aspecto de su vida.

Es por ello que, como nos hace saber Aristóteles con toda precisión, la comunidad política se encuentra dividida en dos *espacios*, es decir, que la vida del total de los habitantes de una *polis* griega transcurre según lógicas distintas dependiendo del tipo de acciones que se realicen y entre quiénes se lleven a cabo esas acciones. Por un lado, encontramos la interacción

que se produce entre los miembros de las familias, y entre ellos y las familias de esclavos. En este nivel las relaciones son jerárquicas y desiguales, porque unos cuantos hombres libres **gobiernan** al resto de los miembros de la casa: éste es el espacio doméstico, y a su interior se producen relaciones tanto políticas como económicas, según los conceptos modernos. En un segundo espacio, el público, la interacción se produce sólo entre individuos libres e iguales, por lo tanto, ninguno gobierna propiamente a otro, sino que todos están sometidos a la misma Ley racional.

Esta peculiar división va a generar alguna confusión conceptual, pues el espacio público se va a designar con el mismo título que la comunidad política en su conjunto, es decir, como *polis*. Lo anterior se explica porque, para el pensamiento occidental, ya desde sus orígenes, el espacio doméstico *sólo tiene sentido en cuanto fundamento de lo público*, y no por sí mismo. De la casa, en efecto, sale el varón racional convertido en hombre público; dentro de ella juega a la vez los papeles de varón/esposo, padre y amo. Bajo cada una de estas figuras ejerce un dominio singular. Todos sus poderes, sin embargo, se deben a una capacidad innata que le hace superior por naturaleza a los demás miembros de la casa.

Así, el varón/esposo manda sobre su esposa porque es un hombre, pero, aunque no se menciona explícitamente de esa manera, también sobre todas las demás mujeres, cualquiera que sea su relación de parentesco. La superioridad natural de los hombres sobre las mujeres se debe, a decir de Aristóteles, a la menor virtud (cualidad moral/capacidad de razonar) de estas últimas a causa de su “constitución defectuosa”. La cultura helénica no concibe la diferencia sexual, como lo haría Occidente a partir del siglo XIX, como una oposición sustancial, sino que entiende al sexo femenino como un sexo masculino deficiente, incompleto.

El dominio del padre sobre los hijos se basa, en cambio, en su poder generativo. En tanto que el padre ha *engendrado* a los hijos tendrá derecho sobre ellos a lo largo de toda la vida. La madre no comparte este poder porque ella no proporciona principio vital alguno: solamente la semilla del varón crea vida; el útero materno se considera un simple recipiente del semen que por sí mismo hará surgir un nuevo ser.

Como señor, el hombre libre es superior a los esclavos, raza prácticamente subhumana que carece de casi cualquier discernimiento. Aristóteles aclara que no

es la convención, sino el nacimiento, lo que divide a los hombres en libres y esclavos, aun cuando el azar pueda invertir el curso natural de las cosas. Un esclavo puede encontrarse en posición de gobernar sobre un hombre libre, pero esta relación sólo estará encarnando una perversión de la naturaleza. Lo mismo sucedería, desde luego, si una mujer mandara sobre hombres libres, o si pretendiera ocupar un sitio como ciudadana; Aristófanes ridiculiza esta utópica situación en su comedia *La asamblea de las mujeres*.

Las jerarquías naturales establecen dentro del espacio doméstico una estructura de dominio vertical propia de las monarquías absolutas, es decir, según el pensamiento evolucionista aristotélico, propia de una etapa histórica superada por la *polis*. El hombre libre, que ejerce un poder incuestionado en la casa, accede al mundo público gracias al estatus y las condiciones logrados en lo doméstico. En efecto, no sólo puede ser el hombre libre un ciudadano porque es un varón, sino porque es propietario, en alguna escala.

Ahora bien, en términos muy generales, la *polis*, ya se dijo, se encuentra regida por las leyes. De hecho, le da cuerpo una Ley fundamental, constitutiva de la propia comunidad política, que, por su

propia naturaleza, persigue orientar toda acción pública hacia el *bien común*. Debido a la ambigüedad que hoy entraña este término (y su importancia para nuestro tema), vale aclarar que esa idea de bien común no refiere al bienestar de todos o la mayoría de los miembros de la *polis*, sino a la salud de la propia comunidad política. Esto, por supuesto, es una abstracción derivada de una concepción filosófica que se afirma en la premisa: “el todo es anterior a la parte”. O, en otras palabras, lo que funda y da sentido a la existencia de los individuos es la comunidad, y no al revés.

Así pues, el hecho de que la propia *polis*, como comunidad política, se piense regida por leyes orientadas a la preservación del bien público, no significa que esté de

antemano especificado qué tipo de forma de gobierno le corresponde. De hecho, según la tipificación del propio Aristóteles, los gobiernos difieren entre sí por el número de sus gobernantes, pero esto no afecta sustancialmente sus virtudes. Es irrelevante si son pocos o muchos quienes toman las decisiones; lo importante es que los gobernantes actúen de acuerdo con la Ley que da cuerpo a la comunidad. Teniendo en cuenta estas consideraciones, Aristóteles brinda un modelo racional de análisis según el cual divide a los gobiernos por dos criterios: cualitativo y cuantitativo. Del cruce entre ambos deduce la existencia de gobiernos buenos y malos que pueden estar regidos por uno, pocos o muchos mandatarios. El resultado podría organizarse en el cuadro siguiente:

CRITERIO CUANTITATIVO	BUEN GOBIERNO—A TRAVÉS DE LEYES (GOBIERNOS RECTOS)	MAL GOBIERNO—A TRAVÉS DE DECRETOS (GOBIERNOS DESVIADOS)
Gobierno de uno	Monarquía	Tiranía
Gobierno de pocos	Aristocracia	Oligarquía
Gobierno de muchos	República	Democracia

Según comentamos antes, el gobierno de uno era característico de comunidades políticas distintas de la *polis*, pero ésta podía regirse bien por pocos, bien por muchos gobernantes.

Como vemos, de acuerdo con lo anterior, la democracia está concebida como una forma de gobierno desviado, es decir, aunque sus gobernantes son muchos, o los más, su espíritu no es el de la preservación del bien común, sino el de la obtención de beneficios particulares. Por ello, sus mandatos no se ciñen a la Ley, sino que están expresados en decretos, fruto de una coyuntura, y dictados para satisfacer los intereses de los miembros de la asamblea.

No obstante, si consideramos que el anterior esquema es presentado por el filósofo como un modelo ideal, racionalmente trazado, y vemos a continuación que en su texto ofrece un análisis más descriptivo atendiendo a las formas de gobierno realmente existentes en la Hélade de su tiempo, la imagen de la democracia debe ser sutilmente matizada. En términos prácticos, en efecto, la democracia y la oligarquía son las dos formas de gobierno que organizan las *polis* griegas que Aristóteles puede detectar con claridad. Para estudiarlas, acude a observar los regímenes de Atenas y Esparta, respectiva-

mente. No abundaremos en las múltiples precisiones que realiza el autor en este punto. Baste, para servir a nuestro tema, subrayar que, en sus orígenes, el término *democracia* no alude a un conjunto de valores políticos, sino a una forma de organización del gobierno que encarna, como otras, el espíritu de una comunidad. Lejos de dar cabida al poder de decisión del conjunto de los miembros del cuerpo político, brinda las garantías de expresión de unos cuantos, si bien numerosos en comparación con otros escenarios. Entre estos privilegiados no se encuentra ningún miembro del género femenino.

Como antes se indicó, las mujeres resultan excluidas de las decisiones públicas (incluso se les niega el propio derecho de hablar en asamblea) a causa de lo que se considera una incapacidad **natural** para hacerlo. Si los ciudadanos son libres entre sí gracias a su capacidad de discernimiento racional, las mujeres, deficientes en la valoración de lo bueno y lo cierto, proclives a tergiversar los juicios, verdaderas discapacitadas morales, no pueden sino asumirse carentes de derechos políticos. Ellas pertenecen al terreno de la domesticidad, pero no reinan en él. La *señora* ejerce, por delegación, algún poder sobre los esclavos, alguna autoridad sobre las hijas, pero sólo en tanto mediación del

poder del amo. Las mujeres griegas –como después las romanas, bajo la República– disfrutaban de ciertos *permisos*, pero no son sujetos de derecho.

La *polis* griega, democrática o no, está concebida como una comunidad política cuya integridad se garantiza mediante la constitución de dos espacios sociales con lógicas de interacción opuestas. El sometimiento de mujeres y esclavos al poder absoluto del hombre libre en el marco de la casa, se convierte en condición de posibilidad para la existencia de un espacio público que distribuye horizontalmente el poder entre sus miembros. Por esto, cualquier planteamiento historicista que alegue la imposibilidad de haber dado un trato distinto a esta parte mayoritaria de la población en virtud de resultar atrasadas las ideas de ese tiempo, yerra aquí radicalmente.

Si pudiésemos especular, por ejemplo, acerca de poner en acto la idea platónica de entrenar a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, no habría bastado con ampliar el público en la *polis* griega para dar cabida a las féminas, pues el propio espíritu de esa comunidad política quedaría herido de muerte. La especulación en este sentido resultaría críticamente compleja, pues, como veremos

en su momento, no encontramos ejemplos históricos que nos den pistas sobre cómo guiar en este caso nuestra imaginación. Curiosamente, las democracias contemporáneas siguen enfrentando dificultades sustanciales para redefinir la relación entre lo público y las mujeres, pero debemos dejar para más adelante la explicación de esta tensión moderna y contentarnos, por ahora, con dar paso a un segundo momento de la relación entre lo que hoy llamamos equidad de género y democracia.

2. INFLUENCIA DE LA TEORÍA POLÍTICA MODERNA EN LOS ORÍGENES DEL FEMINISMO

El pensamiento político moderno inicia a la vez una recuperación y un replanteamiento de las nociones clásicas de comunidad política e individuo que habrán de tener importantes consecuencias para las mujeres. A partir de la revolución teórica y social impulsada y expresada por el racionalismo desde el siglo XVII, se gesta la crítica ética y política que habrá de bautizarse como *feminismo* siglo y medio más tarde.

La doctrina del derecho natural o *Iusnaturalismo* moderno, cuyo padre fundador parece ser Thomas Hobbes,

retoma de la filosofía aristotélica algunas nociones básicas. Sin embargo, el supuesto teórico desde el que se emplea este lenguaje en la modernidad varía considerablemente respecto al griego clásico. Para empezar, el Iusnaturalismo aplica un criterio de universalización a las ideas de individuo, racionalidad y autonomía, de tal modo que la igualdad natural, deducida de la capacidad de discernimiento, se pretende propia de todos los seres humanos y no sólo de los hombres libres. Esta recuperación/reconstrucción del *individuo* se refuerza por un desplazamiento en el objeto de atención filosófica: el racionalismo moderno puede considerarse también heredero del antropocentrismo característico del pensamiento renacentista. En efecto, Hobbes y sus seguidores fijan su atención en el beneficio que pueden traer al individuo la vida civil y el sometimiento a una norma común en lugar de pensar en la contribución del individuo al bienestar del cuerpo político.

Es decir, las prioridades morales y políticas se invierten: si para Aristóteles el todo es anterior a la parte y por lo tanto es la comunidad política la que otorga su sentido al individuo, para el Iusnaturalismo, en cambio, el Estado civil encuentra su origen y su fundamento en el bienestar individual.

Esta diferencia conceptual implica una presentación bien diferente del espacio público político. Para impulsar su propuesta de legitimación racional del orden político, el Iusnaturalismo construye un modelo hipotético que opone lo civil a lo natural y no, como hiciera el filósofo griego, a lo doméstico. Así, la división griega de la comunidad política entre la casa y la *polis*, entre el mundo doméstico y el público, no se hace visible para el primer pensamiento moderno. Lo político se concibe como la negación de un Estado sin norma positiva pensado como una *sociedad natural*. Una vez constituido el orden civil, la congruencia lógica exige ignorar la existencia de un *enclave de naturaleza* al interior de ese espacio, donde no rigen las mismas leyes que en el público. Si no se hace explícita la existencia de la casa en el primer pensamiento político de la modernidad, es porque la dinámica interna de lo doméstico sigue respondiendo al mismo principio jerarquizador, vertical y autoritario que presenciamos en la sociedad griega. La justificación para el mandato masculino en los hogares, anulando la autonomía de las mujeres, acude al precepto de desigualdad natural que combate manifiestamente la doctrina hobbesiana.

Pese al ejercicio de universalización, eje del proyecto filosófico político de la

Ilustración, la pervivencia del espacio doméstico regido por una lógica radicalmente contraria a la que ordena el resto del mundo civil se evidencia como un punto ciego –y una flagrante incoherencia– de la propuesta iusnaturalista. De hecho, la tensión implicada entre estos dos razonamientos hace que la mención de las mujeres y su relación de subordinación respecto a los varones sea sólo marginal. Cuando el autor en cuestión se ve obligado a referirse a las relaciones familiares y/o al espacio doméstico, queda claro que, en su concepto, ellas no se incluyen en la noción de individuo. Los argumentos son paradójicos porque, si bien en un principio no se niega capacidad de discernimiento racional a las mujeres, en cuanto se abordan las relaciones parentales y conyugales, se afirma *natural* el dominio masculino.

Así, la doctrina que se crea en oposición a fundar el dominio en la fuerza o en cualquier otra condición natural, justifica la subordinación femenina precisamente en esos términos.

Estos autores ni siquiera se preguntan por la legitimidad que puede haber en la enajenación de derechos económicos, políticos y civiles de las mujeres; parece que la inexistencia de ellas como personas

morales y jurídicas, la condición de permanentes menores de edad y esclavas domésticas de las personas sentenciadas por esta marca de nacimiento, no provoca la menor inquietud en los puntales del universalismo individualista.

No todo el pensamiento contractualista, sin embargo, se encontraba en este caso. Desde los propios inicios del auge iusnaturalista se expresan voces que apuntan críticamente las consecuencias morales de esta inconsistencia. Al menos, es el caso del filósofo cartesiano François Poulain de la Barre, quien, ya desde 1673, argumenta en contra de la pretendida inferioridad natural de las mujeres y sus consecuencias sobre la subordinación femenina. Poulain, quien edita en ese año su libro *Sobre la igualdad de los sexos*, lleva al terreno de la ética una tesis de Descartes para afirmar contra la misoginia que “el entendimiento no tiene sexo”.¹ Este autor utiliza las mismas herramientas que otros teóricos del derecho natural para mostrar que la actuación tradicional de las mujeres no se debe a su naturaleza corporal; que no puede juzgarse su capacidad de razonar

¹ Geneviève Fraisse, *Musa de la razón*, Cátedra (Feminismos, 5), Madrid, 1991, p. 34. Cfr. Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad*, Cátedra (Feminismos, 41), Madrid, 1997, p. 115.

ni, por ende, la de hacer uso de derechos políticos, económicos y sociales. El comportamiento que tirios y troyanos atribuyen a las mujeres (del que deducen la justificación de su sometimiento social) se explica por el propio dominio que se ejerce sobre ellas. Las mujeres, dice Poulain, no reciben una educación adecuada y tienen vedadas todas las actividades que cultivarían su espíritu y su razón. Es imposible, entonces, que desarrollen y demuestren el carácter que se exige a un individuo para considerarlo merecedor de la autonomía. Por lo demás, Poulain critica la propia acción de subordinar a alguien en virtud de una característica física.

El feminismo ilustrado se desarrolla en esta misma vía, como pensamiento crítico, a lo largo del siglo XVIII, especialmente hacia su segunda mitad. Pensadores y, progresivamente, pensadoras de este corte, bullen con más intensidad a partir de la efervescencia social y política europea que culmina con la Revolución Francesa. En el curso de su ejercicio crítico, el feminismo se torna un punzante ariete que radicaliza y reinterpreta la propuesta ilustrada. La respuesta, tanto interna como externa al talante revolucionario, se vuelve cada vez más extrema.

Si en sus comienzos contractualistas el feminismo de Poulain mereció el ostracismo como forma de repudio, la fuerza progresiva de esta crítica va generando respuestas más agrias y contundentes. Ya en el proceso revolucionario podemos encontrar reacciones tan drásticas como las de Sylvain Maréchal, autor del *Manifiesto de los iguales*, quien propuso que la Revolución triunfante prohibiera leer a las mujeres. También se manifestó por vetarles prácticamente toda actividad que las vinculara al ámbito público.² Ante tal conducta, valdría la pena preguntarse ¿qué tendría tan molesto al señor Maréchal? Una posibilidad es que le desagradara profundamente, por razones ideológicas y políticas, el impacto que la propuesta feminista había mostrado tener en pocas décadas sobre la reformulación de la ideología igualitarista.

Desde que Rousseau escribiera su *Emilio. O de la educación*, el pensamiento igualitarista³ deja claro de una manera sistemática que el individuo poseedor

² Cfr. Geneviève Fraisse, *op. cit.*

³ Cuando menos el pensamiento igualitarista *oficial*. Ya vimos que el feminismo destaca justamente como una crítica hacia las inconsecuencias de un universalismo moral que termina por defender los derechos de unos cuantos.

de un derecho natural, traducido en su capacidad (hipotética) para fundar el ámbito público, es, por necesidad, un varón. En el libro quinto de esta obra, el filósofo ginebrino revela contundente su apego a la idea de la diferencia **esencial** entre los sexos. Su distinto carácter natural, lleva, según Rousseau, a hombres y mujeres a desempeñarse en ámbitos opuestos de la comunidad política. Para la existencia del ciudadano es imprescindible, considera el filósofo, que Sofía permanezca como esclava doméstica. La seguridad de construir un ámbito público basado en la igualdad y la *libertad civil*, depende de la estabilidad doméstica. Desde allí, las mujeres pueden contribuir a la solidez de la moral familiar, que se traduce en moral política. Como en la *polis* clásica, Emilio es señor en su casa y ciudadano-propietario-productor fuera de ella. La participación de las mujeres en la política, la obtención de derechos económicos, jurídicos o civiles, trastornaría el propio modelo de sociedad libertaria e igualitaria que anhelan los impulsores de la transformación revolucionaria en el siglo XVIII.

Las feministas, sin embargo, no estaban de acuerdo con esta idea. Consideraban que si bien las mujeres tenían un papel fundamental que cumplir en la preservación de los valores morales de la sociedad, también estaban capacitadas (o debía

promoverse su capacitación) en la definición de las normas públicas. Participar como ciudadanas, subir a la tribuna, publicar, ser electas para cargos públicos, tener derecho al divorcio, a la tutela de sus hijos, a obtener educación básica y universitaria, a ejercer como profesionistas. Así, el pensamiento feminista radicaliza el cuestionamiento a los principios de legitimación del *Antiguo Régimen* al mismo tiempo que irracionaliza la exclusión de las mujeres en las definiciones tradicionales de igualdad, libertad, ciudadanía e individuo. Los argumentos en este sentido fueron diversos y su elaboración a menudo confusa. El solo planteamiento de una ampliación del concepto de la acción pública que incluyera a las mujeres implicaba combatir nociones culturales compartidas y profundamente arraigadas que daban por hecho el beneficio general del sometimiento femenino a los varones.

Con excepción de Poulain, cuando un filósofo adopta la causa feminista suele hacerlo para sostener el derecho a la igualdad formal y a la libertad de las mujeres, aunque sin cuestionar la diferencia esencial entre los sexos.⁴ Este es el caso de algunos

⁴ Es imprescindible recordar que en la segunda mitad del siglo XVIII y en el XIX se reformula la noción de diferencia entre los sexos, constituyéndose

autores destacados, como Von Hippel o Condorcet, cuyo peculiar feminismo, pese a sus paréntesis esencialistas, contribuye a crear el clima de intranquilidad entre los *igualitaristas* tradicionales al que hemos aludido. Importa señalar a estos filósofos, o a enciclopedistas más avezados como D'Alembert, porque es contra ellos que se dirigen, con nombre y apellido, las críticas misóginas de su tiempo. Revolucionarios como Babeuf, Maréchal o Robespierre se pueden dignar a dialogar con ellos, pero a las mujeres ni siquiera las designan por su nombre. Como sucede todavía hoy, la práctica misógina impide individualizar a las mujeres y sólo se las considera un genérico.⁵ No obstante,

justamente en una diferencia esencial, integral, que parece atañer conjuntamente a cuerpo, mente y espíritu. Esta noción trastoca en lo fundamental no sólo la premisa de la separación entre cuerpo y alma, a la que aludía Poulain (Geneviève Fraisse, *op. cit.*), sino también la idea médica prevaleciente hasta el siglo xvii que no consideraba la diferencia sexual como oposición de dos cuerpos radicalmente diferentes, sino como expresión de distintos corolarios que la naturaleza daba a un mismo principio. Cfr. Laqueur, cit. en Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG/UAM-A/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.

⁵ Entre sus propuestas, Maréchal sugería que una mujer no firmase con su nombre ni siquiera en el contrato matrimonial: mientras que el marido debía estampar su signatura, bastaría con que ella asintiese verbalmente. Las mujeres, todas idénticas, son opuestas a los individuos, cada uno singular (Cfr. Geneviève Fraisse, *op. cit.*).

la voz de mujeres periodistas, escritoras y activistas resonaba incómodamente sin cesar desmembrando en los hechos el ideal de libertad e igualdad para unos cuantos.

3. INFLUENCIA ILUSTRADA EN LA REDEFINICIÓN DE LA DEMOCRACIA

La democracia es una forma de gobierno para la Grecia clásica, y sigue siendo considerada de ese modo por los primeros ilustrados. Para el contractualismo moderno el término democracia expresa un gobierno ejercido por muchos y, siguiendo la lógica de Aristóteles, por pobres.⁶ Esto no hace a tal gobierno, en principio, mejor ni peor que otro. Lo que torna a un régimen legítimo es el espíritu que guía la Ley que lo constituye, y no la forma práctica como se organice el seguimiento de esa Ley. De hecho, Rousseau (considerado un impulsor de la democracia) se manifiesta expresamente escéptico en cuanto a los beneficios que pueden derivarse del ejercicio de la *voluntad general* por un régimen democrático. Si tenemos en cuenta que ese término califica a un gobierno

⁶ En tanto que en cualquier país la mayoría es más pobre que rica, si es la mayoría la que ejerce el poder, necesariamente estará integrada por más pobres que ricos.

asambleísta, donde todos los ciudadanos operan la política, veremos por qué este autor califica a la democracia como un gobierno *que convendría a los dioses, más que a los hombres*. Por eso, como muchos otros autores, parece decantarse por un gobierno aristocrático para los países pequeños o medianos y uno monárquico para los que cuentan con un gran territorio. Lo importante aquí sería que cualquiera de ellos (meros operadores políticos) expresase la *voluntad general*.

Esto nos muestra que la diferencia entre comunidad política y gobierno se hacía mucho más evidente en el siglo XVIII que en nuestros días. Probablemente la relación entre una y otro se haya comenzado a remodelar en el sentido contemporáneo por influencia de la traducción política que sufren los principios ilustrados en el marco de la Revolución Francesa. El término “ciudadano”, importado de la tradición clásica, va perfilando el carácter político del individuo autónomo. De cara al supuesto racionalista del derecho natural, la ciudadanía se vuelve ariete ideológico contra el Antiguo Régimen, concentrando los principios de libertad e igualdad. De nuevo, la influencia rousseauiniana al respecto es decisiva. Los filósofos ilustrados que reconocen su autoridad (cuyos planteamientos son hegemónicos en el

contexto revolucionario) incorporan por ello la noción de soberanía, propia de la ideología latina republicana, junto con la autonomista proveniente de los planteamientos liberales. Como tal, la ciudadanía francesa en la Revolución refiere directamente al antecedente feudal que continúa respondiendo a la noción de participación en las decisiones de gobierno (por medio de representantes) sólo de aquellos varones que sean propietarios y jefes de familia. En este sentido,

[...] como recoge la instrucción dada por la *Enciclopedia*, durante el Antiguo Régimen, *ciudadano* “es aquel miembro de una sociedad libre de varias familias que comparte los derechos de esta sociedad y se beneficia de esas franquicias” y que “sólo se otorga este título a las mujeres, a los niños y a los sirvientes como miembros de la familia de un *ciudadano* propiamente dicho. Mujeres, niños y sirvientes no son verdaderos ciudadanos”.⁷

Los ciudadanos en este contexto son entonces quienes, disfrutando de la igualdad y libertad que les concede el derecho natural, encarnan en su conjunto la soberanía popular (imprescriptible e inalienable). La asociación contemporánea que hace a la obra de Rousseau partidaria de la democracia directa, alude justamente al supuesto

⁷ Alicia Puleo (edit.), *Condorcet, et al., La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo xviii*, Antrophos, Barcelona, 1993, p. 23.

de que, encarnando por sí mismo cada ciudadano al soberano y al súbdito, la *voluntad general* se expresa en la acción pública que desempeña colectivamente la ciudadanía. Se racionaliza, pues, el referente feudal, pero la discriminación (inconsecuente con el derecho natural) de la mayoría de la población se conserva y justifica con *argumentos* irracionales.

Recapitulando, aunque en los albores del siglo XIX francés, gestado y alumbrado por la Revolución, se habla menos de democracia que de república y ciudadanía, son muchos los vínculos históricos y sociales que enlazan estas tradiciones. La doctrina liberal se matiza y se confunde con la superposición de principios soberanistas que velan por el bienestar del cuerpo político, con apuestas individualistas (centradas en el ideal ético de la autonomía). Velado pero contundente, el enclave doméstico regido por una lógica tradicional, inequitativa, sustentada en principios de desigualdad natural, permanece como condición de posibilidad de un espacio público de iguales, regido por leyes racionales y principios de equidad.

El feminismo ilustrado lucha por ajustarse a los nuevos retos que plantea un consenso revolucionario bastante genera-

lizado y cada vez más beligerante en la misoginia. Sus partidarias (y partidarios) se vieron forzadas a ingresar en el debate siguiendo esta línea ideológica en proceso de consolidación, lo cual planteó no pocos problemas para generar una propuesta clara. El resultado, sin embargo (y a pesar del fuerte golpe que sufriera el feminismo al triunfo de la Revolución y la puntilla que recibiera con el régimen napoleónico), fue una contribución decisiva a la reformulación del rostro político de la sociedad moderna.

Se propone, en primer término, ampliar el derecho de ciudadanía a las mujeres propietarias.⁸ Los argumentos realizan la curiosa mezcla antes señalada entre referencias liberales (individualistas), soberanistas (republicanas) y estamentales. Esto último porque la propiedad en

⁸ Lo cual comprueba que la primera demanda de ampliación de la ciudadanía la realiza el feminismo y no el socialismo en favor de los desposeídos. Condorcet, quien se suma a esa propuesta, propone en *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, "extender el voto a todas las cabezas de familia propietarias y sustituir la representación por procuración por la capacidad de hacerse oír ellas mismas. Fundamenta tal proyecto en el derecho natural, cuya violación en el caso de las mujeres es tan generalizada y antigua que se ha hecho invisible por el hábito" (*Ibid.*, p. 24).

la Francia de finales del Siglo de las Luces se sigue vinculando básicamente con la posesión de tierras al estilo feudal.

Entre las tesis más sonadas (polémicas cuando provenían de filósofos varones) encontramos las que reclaman el derecho de las mujeres a participar en la promulgación de leyes. El propio Condorcet, D'Alembert y Montesquieu son ejemplos privilegiados a este respecto: “¿No han violado todos el principio de igualdad de los derechos al privar tranquilamente a la mitad del género humano del derecho de concurrir a la formación de las leyes, al excluir a las mujeres del derecho a la ciudadanía?”.⁹

Como vemos, el tema parece aquí no plantear otro problema que el obvio: se violenta el derecho natural al conculcar la calidad de individuos y ciudadanos a la mitad del género humano. Sin embargo, la reflexión feminista fuerza a estos autores y autoras a poner sobre la mesa de discusión un tema que no habrá de aparecer en la agenda de la democracia nuevamente sino mucho tiempo después (de nuevo atraído por el feminismo): el

de la representación diferenciada. Dice el propio Condorcet: “[...] los individuos no pueden ser representados por otros que no posean los mismos intereses. Así, [...] los varones no pueden representar a las mujeres ya que sus intereses son distintos, como lo prueban las leyes opresivas y discriminatorias votadas por los hombres contra las mujeres”.¹⁰

Todos estos elementos se hallan en juego en el discurso público (aunque vetado, ridiculizado y/o ignorado) de escritoras, *salonnières*, periodistas y miembros de clubes feministas. Si Olympe de Gouges proponía su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* como complemento indispensable de la declaración original que forjó el triunfo de la Revolución, Théroigne de Mericourt habla de la importancia que tuvo para la Revolución la participación de las mujeres soldado y confirma el derecho de las amazonas a enrolarse.

Madame Clément-Hémery, Madame Bernier, M. A. J. Gacon-Dufour, Madame Genlis, Sophie Germain, Suzanne Ñequear, Fanny Raoul y Constance Pipelet definden con su refinada pluma tanto el derecho

⁹ Condorcet, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, 3 de julio de 1790, incluido en Alicia Puleo, *ibíd.*, pp. 100-106.

¹⁰ Alicia Puleo, *ibíd.*, p. 24.

a la igualdad como la necesidad que la República tiene de la participación de las mujeres. Debaten contra la misoginia demostrando la capacidad femenina para expresarse en público, para elegir a sus representantes, promulgar leyes y ser electas para cargos públicos. Creen que el sexo femenino ejerce de hecho la jefatura de

muchas familias y deben reconocerse las prerrogativas derivadas de esa posición. Defienden la equidad en la educación de las mujeres y varias de ellas sostienen que nada puede salvar a la República si se excluye de su construcción **pública** la voluntad autónoma de la población femenina.

II. Primeros esbozos del mundo político moderno. Sufragismo y democracia liberal en el siglo XIX

1. VISIÓN LIBERAL DECIMONÓNICA DE LA DEMOCRACIA

Los principios que debían regir al Estado civil empiezan a delinearse con claridad justamente al finalizar la era de la Ilustración, dando lugar a posiciones encontradas. Por azares de la política, dos valores que estaban íntimamente fundidos en el planteamiento iusnaturalista van percibiéndose progresivamente antagónicos.

En efecto, en sus inicios el argumento filosófico político racionalista sentaba las bases de su propuesta en el supuesto de igualdad natural de las personas. La igualdad aquí no se refiere sino a la equivalencia entre los individuos, que se suponen dotados de los mismos derechos en virtud de su idéntica capacidad racional. Es, pues, la autonomía, la libertad, la que todo individuo tiene derecho a ejercer por igual.

No obstante, a partir de las polémicas y los acontecimientos políticos que se sucedieron a lo largo del siglo XVIII en Europa, la libertad y la igualdad se fueron enten-

diendo poco a poco como dos valores separados e incluso antagónicos.

Para el siglo XIX, los partidarios de la libertad se identificaban más con la propuesta política de Locke, que privilegiaba justamente este valor en la fundación de un Estado justo y legítimo. Un Estado tal debía proteger, sin enajenar, los intereses de los individuos. En cambio, el valor de la igualdad comenzó a tornarse difuso y polisémico, dando lugar al surgimiento de un *partido*, más identificado con la propuesta de Rousseau, que privilegiaba la equiparación de todos los miembros de la comunidad política en aras de frenar la injusticia social. El problema con este término es que no parece muy claro, dada la multiplicidad de opciones, cuál es el grado al que aspira o el tema al que apunta. Es decir, mientras la libertad puede verse claramente como un valor en sí mismo, la igualdad sólo se concreta cuando toma cuerpo como vínculo de otros elementos. Como nos hace ver Norberto Bobbio, al referirnos a ella debemos preguntarnos: a) ¿Igualdad entre quiénes?, y b) ¿Igualdad en qué?

Rousseau parece proponernos un concepto bastante radical: la igualdad se demanda entre todos los miembros del Estado civil y en los aspectos económico, social y político. Para fundar el Estado, los contratantes rousseauianos *ceden todos todo* al cuerpo común, *de modo que es como si nadie cediera nada*. La cesión íntegra de derechos y bienes beneficia la igualdad, y si bien, nos dice el autor, se pierde la libertad natural, se gana *algo mucho mejor*, que es la libertad civil. Tal libertad, en términos llanos, no es la del individuo sino la del cuerpo político.

La bifurcación entre liberalismo e igualitarismo agrega varios elementos de confusión al ambiente y los idearios políticos del siglo XIX que inciden en el posterior desarrollo de la democracia. Tanto en un ideario como en otro se conserva el uso de los términos igualdad y libertad, pero su sentido difiere en cada caso. El **liberalismo** entiende por libertad autonomía del individuo y por igualdad equivalencia; idéntico derecho de todo individuo a su libertad. El **igualitarismo**, en cambio, comprende la libertad como expresión soberana de la voluntad del cuerpo político, condición posibilitada por la igualdad social entre sus miembros.

A medida que la comunidad moderna se complejiza y aumenta la importancia social de los trabajadores urbanos, la *democracia*, como forma de gobierno, se interpreta con creciente frecuencia como el canal idóneo de participación política del *pueblo*. Sin embargo, como la modalidad asambleísta de la democracia clásica se revela inoperable, lo que va primando en la opinión pública es la asociación entre este régimen y el gobierno de las mayorías, de los pobres. Asimismo, el factor de igualdad social que supone el declive de élites en la construcción de los primeros gobiernos republicanos modernos, contribuye a una primera redefinición de la democracia que permite vincularla con la organización política de grandes países. En particular, la confederación de Estados que se produce en Norteamérica da lugar a la primera comunidad política moderna que se autodenomina democrática. La compleja construcción de esta nación propicia la modificación del sentido clásico que sufre, por ejemplo, el ideal de ciudadanía. La complicada relación, que ya delineábamos más arriba, entre ideales soberanistas y representación política, entre libertad e igualdad, marca tanto a los ciudadanos como a la expresión de la forma de gobierno propia de la nueva sociedad.

Los teóricos de la política, en su doble intento de proponer los fundamentos del Estado legítimo y organizar un diagnóstico que profile la realidad política existente, se topan, además del anterior, con otro obstáculo que entorpece su análisis: la conformación de las nuevas sociedades se desarrolla de manera distinta (y con perspectivas inciertas) en las tres principales naciones que las forjan.

En efecto, los nuevos regímenes que gobiernan Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos de Norteamérica conforman un prisma de la política moderna difícil de interpretar. La tradición parlamentaria de Inglaterra hace primar el ideal de representación política en el ejercicio de la ciudadanía; la violenta Revolución que da el triunfo en Francia al primer gobierno republicano enfrenta este proyecto con la aristocracia antes reinante. En consecuencia, la figura del ciudadano encarna aquí el ideal de igualdad social. A diferencia de lo que ocurre con estas dos expresiones, la realidad americana presenta características inéditas.

Alexis de Tocqueville elige por este motivo analizar de cerca el régimen de Estados Unidos. Su impresión es que el *experimento* norteamericano es ilustrativo por haber sido construido a partir de un

punto cero. Sus habitantes, en efecto, forjaron una nueva nación sobre bases racionales desde un principio, y no a partir del combate u oposición a regímenes tradicionales. Un efecto decisivo de esta peculiaridad es la percepción cultural de ciudadanos que mantuvieron siempre su estatus de igualdad. Esta realidad inédita hace a Tocqueville expresar un diagnóstico especial de la democracia: para él, este término califica en Estados Unidos un *estado social*, que se caracteriza justamente por la *igualdad de las condiciones* entre los ciudadanos:

El estado social de los americanos es eminentemente democrático. Este carácter lo ha tenido desde el nacimiento de las colonias y hoy lo tiene más que nunca. [...] Las consecuencias políticas de semejante estado social son fáciles de deducir. [...] Ahora bien, yo no conozco más que dos medios para hacer reinar la igualdad en el mundo político: dar derechos iguales a todos los ciudadanos o no dárselos a ninguno. Para los pueblos que han llegado al estado social de los angloamericanos es muy difícil percibir un término medio entre la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo.¹¹

Este aristócrata francés claramente identifica el término democracia con un espíritu de igualdad y no con una forma de

¹¹ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, T. I, primera parte, cap. III, Alianza, Barcelona, 1989, pp. 47 y 53.

gobierno. De hecho, como vemos en la cita, entiende que ese espíritu democrático (identificado aquí con un *estado social*) puede traducirse en regímenes antagónicos. Los que menciona pueden ser fácilmente reconocidos en las propuestas de Rousseau y de Hobbes, respectivamente. Esto significa que su interpretación deriva de una sociedad más compleja, cuyos rasgos nos impiden oponer con sencillez, como hacía el pensamiento clásico y luego el ilustrado, las nociones de comunidad política y gobierno. En esos casos, el Estado se entendía como la expresión general de un cuerpo que podía estar fundado en principios legítimos o ilegítimos. Cualquiera de estas opciones se estructuraba a partir de un determinado régimen que no se juzgaba bueno o malo en sí mismo, sino a partir del espíritu político que expresara.

El giro decisivo que registra Tocqueville demuestra que la **comunidad política** moderna se caracteriza por la percepción compartida de ciertos valores que por lo pronto se asocian con la igualdad social.¹² A esto, y no a la forma de gobierno que

¹² Aquí social no tiene el sentido económico que después se le ha dado, sino de pertenencia a un estrato definido por nacimiento, como ocurre en la sociedad de castas y en la estamental.

rige tal comunidad, se identifica en ese contexto como democracia.

La valoración de este fenómeno que hace el autor, relativa a si de ese estado social pueden derivarse buenas o malas consecuencias, es materia de otro análisis. Lo que importa destacar aquí es qué papel desempeña el feminismo (si desempeña alguno) en esta redefinición y/o cómo se ve afectado por ella.

2. EL SUFRAGISMO

El feminismo decimonónico sufre las consecuencias del golpe asestado por los gobiernos posrevolucionarios. Tanto el pensamiento como el movimiento social en pro de los derechos de la mujer fueron duramente afectados en Francia y, como ya se dijo, se transformaron paulatinamente en ese país en demandas más *culturalistas* y económicas y menos políticas. La lucha resurgió en el sentido anterior en otros países, justamente donde la conformación moderna del régimen no partía del abrupto rompimiento con el orden anterior. Su reaparición adopta, en el terreno del movimiento social, el nombre de *sufragismo*, y su impacto político juega un papel importante en la formulación moderna de los contenidos democráticos.

Lo que se considera generalmente un movimiento por el voto femenino integrado por mujeres *burguesas* o de la clase media fue, en realidad, una expresión más compleja de las demandas feministas fraguadas con posterioridad a la experiencia de la Revolución Francesa. En este último marco, quedó claro para las mujeres, preocupadas por reivindicar sus derechos, que el acceso de los liberales y los igualitaristas al poder les presentaba nuevos y distintos obstáculos por superar. Como antes vimos, la misoginia moderna en proceso de radicalización ve peligrar la igualdad de los individuos varones, su participación plena como ciudadanos, ante la demanda de reconocer derechos *públicos*¹³ a las mujeres.

Hacia la década de 1830 un nutrido grupo de mujeres estadounidenses se vincula con las reivindicaciones abolicionistas en su país, comprendiendo que la lucha por ampliar los derechos de

¹³ Derechos públicos, es decir, aquellos que se consideran propios del ámbito extradoméstico, ya sea en el terreno social, económico, jurídico o político. Las implicaciones de una referencia a los *derechos* en la casa son distintas: no atienden a la Ley pública (racional y consensuada), sino a dictados tradicionales. No en balde Hegel identifica esta otra regla con la que dictan los *dioses del hogar*.

ciudadanía a los antiguos esclavos toca el corazón de la inconsecuencia universalista que entorpece a la joven democracia. Al utilizar un foro que gana cada vez más aceptación, las feministas hacen valer, de hecho, su facultad para el ejercicio político. Cuando se ven obligadas a separarse de este grupo,¹⁴ sale a la luz, en sus nuevos reclamos, la diversidad de problemas *para la democracia* que derivan de la reclusión femenina en el espacio doméstico.

Así pues, si bien el término *sufragismo* alude exclusivamente a la petición del voto, realmente este movimiento tuvo un sentido mucho más amplio, cuestionando el significado mismo que la sociedad moderna daba a la participación femenina en la sociedad.

Las feministas reclaman, ante todo, su autonomía, y la plena realización de esta cualidad abarca la facultad de participar equitativamente en la vida laboral, civil y política. De hecho, la forma inmediata de su demanda es económica, y no pretende interpelar a las amas de casa sino a las obreras asalariadas. La equidad se les ofrece como igual salario para trabajo igual. Casi paralelamente, las antiguas

¹⁴ El primer *congreso* feminista se realiza en *Seneca Falls*, en 1848.

abolicionistas buscan que se reconozca el derecho de las mujeres de clase media a manejar su dinero, administrar sus bienes, tener títulos de propiedad, recibir herencia y desempeñar profesiones liberales. Esto último acompaña al reclamo de recibir el mismo tipo de educación escolarizada que los varones y poder asistir a la escuela en todos los niveles, incluyendo el universitario. Una cosa lleva a la otra: el feminismo exige a la democracia el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derecho. Piden las *sufragistas* ejercer la tutela de sus hijos, hablar y escribir en y para el público, circular libremente por la vía pública y no tener que *prestar obediencia* a un varón. El corolario de esta cadena se expresa en el voto, en los derechos políticos. El sufragismo pide, también, que las mujeres puedan elegir y ser electas para ocupar cargos públicos.

El movimiento llega a Gran Bretaña y a gran parte de Europa. Los países nórdicos, con estructuras políticas mucho más tradicionales que Inglaterra, viven en la época un curioso proceso de acelerada modernización política; la incorporación de demandas feministas/sufragistas en su agenda parece parte imprescindible de la transformación de su sistema. Lo peculiar del caso es que, una vez más, presenciamos

aquí la conjunción de dos elementos paradójicos: los países más aventajados en la racionalización de su sistema político muestran, a la vez, una fuerte presencia social del feminismo y un poderoso rechazo misógino. Suecia, Noruega y Finlandia, por un lado, y Australia y Nueva Zelanda por otro, contaban con un círculo feminista más reducido y con mucha menor influencia social que Francia, Estados Unidos o Gran Bretaña; sin embargo, esos países dan cabida mucho más pronto y más ampliamente a la demanda feminista. No sólo son los primeros en reconocer el sufragio femenino, también incorporan muchas de las demandas económicas y civiles que planteaba el movimiento.

Lo que puede explicar esta aparente paradoja es que para finales del siglo XIX las feministas y sufragistas habían calado lo suficiente en la conciencia social como para que la noción compartida de *democracia* no pudiese prescindir a esas alturas del factor de ciudadanía ampliada que había significado, en primer término, la admisión de los derechos políticos de las mujeres. El *paquete completo* parece aceptarse más pronto en los países que comienzan a abrir sus estructuras políticas porque la tradición que vincula a la ciudadanía masculina con la reclusión femenina en el ámbito doméstico no ha

sido ejercida. Los nuevos ciudadanos parecen menos reacios a conceder derechos políticos limitados a un grupo limitado de mujeres porque no ven en ello un peligro *de facto* para su nuevo rostro político. En cambio, la alianza con grupos liberales feministas o pro sufragistas ofrece altos réditos en la confrontación con los poderes tradicionales.

No pasó lo mismo con las sociedades donde se gestó la tradición liberal (y la feminista). Allí, como ya adelantamos, mientras más influyente era el feminismo, más radical era la respuesta en su contra. En Francia el código napoleónico arrebató a las mujeres incluso los escasos derechos que disfrutaban bajo el Antiguo Régimen. Los clubes, periódicos y organizaciones feministas fueron prohibidos y sus simpatizantes con frecuencia fueron enviados a prisión (sobre todo si eran varones). Las restricciones legales se volvieron tan constrictivas que el feminismo liberal fue cediendo su fuerza al socialista. La demanda de la ampliación de derechos se inscribió así en una discusión más amplia sobre la necesidad de transformar las propias estructuras culturales. No en balde, la apuesta del feminismo francés, que tocaba entre otros puntos la necesidad de combatir el matrimonio y la monogamia, que proclamaba la liberación sexual y el

derecho femenino al placer, causó sus propios escándalos y fue a menudo condenado por el sufragismo. Este último, a diferencia de aquél, adoptó en algunas ocasiones la bandera de la moralización de la sociedad. El voto femenino se consideraba en los círculos *moderados* como un arma contra la prostitución y el alcoholismo. Algunos de estos grupos pretendían *vender* su proyecto convenciendo a la sociedad de lo útil que podían resultar las cualidades *femeninas* (esto es, domésticas) para el espacio público. Suponían que la presencia de mujeres decentes en puestos políticos y su participación como electorado se haría como madres y esposas. Las mujeres aportarían a la sociedad la solidaridad, concernimiento por los desvalidos y espíritu amante de la paz que tanta falta hacía.

Si a primera vista este sector del sufragismo nos puede parecer menos amenazante para los intereses *igualitaristas* del corte de Babeuf y Maréchal, al proponer trasladar al espacio público a las mujeres *en tanto mujeres* (y no en tanto individuos), parece que los demócratas misóginos comprendían el efecto de la actuación pública de las mujeres mejor que las propias proponentes. En efecto, la sola participación cívica convierte, por actuación preformativa, a cualquier mujer en

ciudadana, más allá de cuáles sean las intenciones que manifieste. Por esto, la respuesta misógina fue igual de severa con esta corriente que con el sufragismo *radical*. En Gran Bretaña las sufragistas padecieron desde la descalificación pública y el ridículo hasta la cárcel y la tortura. En Estados Unidos se les persiguió también, con la ley en la mano, prohibiendo y disolviendo sus reuniones, exigiendo a sus maridos, padres o hermanos que, como responsables legales, controlaran sus actos. A pesar de todo, y aunque el voto propiamente dicho no se consiguió a escala nacional en esos países sino hasta bien entrado el siglo XX, la pertinaz militancia sufragista fue obteniendo conquistas, menos sonadas pero igual de decisivas para realizar la autonomía de las mujeres.

El derecho femenino a la educación fue una de las más importantes. Parcialmente, en algunos de los estados con mayor tradición liberal en Estados Unidos se fue permitiendo incluso la formación universitaria de las mujeres. En ciertos centros europeos, hacia finales del siglo XIX, las mujeres podían asistir a clases en asientos reservados y sin que sus estudios tuvieran un reconocimiento oficial, pero, al menos, para esas fechas había opciones de educación básica y media que no se hubieran imaginado cincuenta años antes.

Después de la Segunda Guerra Mundial la democracia no sólo se asociaba con igualdad y gobierno de las mayorías, sino con gobiernos institucionales, división de poderes y representación parlamentaria.

III. El surgimiento de la perspectiva de género y su impacto en la política

En el siglo XX el ingreso del feminismo a la academia universitaria y a los institutos de investigación se deja sentir con fuerza decisiva hacia principios de la década de los setenta, aunque su presencia puede percibirse desde, al menos, dos décadas anteriores. Simone de Beauvoir sistematizó, en un texto de crítica filosófica publicado en 1949, muchas de las inquietudes de carácter feminista que se manifestaron en el pensamiento y la política occidentales desde la primera posguerra. El declive de la lucha sufragista a partir de la Segunda Guerra Mundial a menudo es interpretado como el resultado de la propia obtención del voto femenino en la mayoría de los países democráticos que se va encadenando desde 1945.

El caso es que De Beauvoir presenta un ambicioso trabajo, enmarcado en la tradición existencialista sartreana, donde quiere explicar qué origina la subordinación social que sufren las mujeres. En principio, fiel a sus tesis filosóficas, la autora de *El segundo sexo* afirma que, como cualquier sujeto, la mujer no es un dato, una esencia, sino el resultado de

un proceso en que cada una vive su historia. La trayectoria femenina, sin embargo, está cargada de supuestos culturales que influyen en la experiencia que las mujeres tienen de sí mismas como *las otras*, seres alternativos que representan la negación de los verdaderos sujetos.

Así, aunque una mirada cercana nos hace descubrir algunas incongruencias en la tesis existencialista de De Beauvoir, su libro tiene un gran impacto intelectual al sostener que si las mujeres son subordinadas, esto no sucede a causa de su biología, sino de la influencia de cánones sociales. Son ciertos patrones culturales los que reproducen las relaciones de hombres y mujeres tal y como los conocemos. En consecuencia, los vínculos sociales entre sexos están marcados por el poder, tanto como los que existen entre otros grupos.

Esta importante idea va a ser recuperada y desarrollada, desde diversas disciplinas, por estudiosas que se interesan por explicar y describir las causas y

los efectos sociales de la discriminación femenina. El resultado de esas investigaciones queda plasmado en la construcción del concepto *género* como puerta de entrada a la reflexión científica y el reposicionamiento político del feminismo en las décadas finales del siglo XX.

Si bien actualmente parece haber serias discrepancias en torno a lo que la categoría de género puede y debe en última instancia designar,¹⁵ cuando menos subsiste el consenso acerca de que se trata de un término crítico que floreció –y funciona todavía– como herramienta para el cuestionamiento conceptual y político. En este sentido, el término se ha empleado desde sus orígenes para cuestionar el supuesto de que la subordinación social de las mujeres tenga sus bases en la biología diferenciada entre hembras y machos. Este supuesto, al que se ha llamado *biologicista*, asocia el carácter y los roles diferenciados –y, aunque no siempre se admita así, jerárquicamente desiguales– que asumen los hombres y las mujeres en todas las sociedades conocidas. El concepto de género, utilizado en un sentido feminista a

partir de los años setenta del siglo XX,¹⁶ se elabora con el propósito de cuestionar ese axioma en el terreno teórico y con ello también sustentar una postura política feminista. En su sentido más general –que luego precisaremos–, al hablar de género se pretende mostrar cómo las definiciones de lo que significa ser hombres o mujeres no dependen de las características sexuales de las personas sino de interpretaciones culturales sobre esas mismas –u otras– características. Durante cierto tiempo, para cerrar esta primera aproximación a nuestra idea, se habló del género como de “la construcción cultural de la diferencia sexual”. Además de la enorme revolución teórica que esto implicaba, las consecuencias políticas que se derivan de tal premisa son obvias: si los hombres y las mujeres no definen sus mentalidades, comportamientos y roles diferenciados de acuerdo con su “naturaleza”, sino a partir de construcciones culturales, entonces la subordinación social de las mujeres no es un destino sino un fenómeno históricamente acotable y susceptible de ser modificado.

¹⁵ Para una exposición de diversos sentidos en los que ha sido tratado este concepto, véase Marta Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría *género*”, en M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

¹⁶ La propia Lamas nos hace saber que el antecedente de la distinción entre sexo y género se remonta a los años cincuenta. Cfr. Stoller, cit. en Marta Lamas, “La antropología feminista y la categoría *género*”, en *El género: la construcción...*, *op. cit.*

Efectivamente, en la antropología feminista anglosajona de esta época (que recupera desde luego trabajos antropológicos anteriores como los de M. Mead, y reflexiones feministas como las de De Beauvoir) se desarrolla un trabajo sistemático de cuestionamiento de las posiciones biologicistas a partir de evidencia antropológica que demostraba la enorme diferencia existente entre distintas sociedades respecto a la definición de características que se consideran típicamente masculinas o femeninas y, en consecuencia, de los roles asignados a hombres y mujeres. Si bien es cierto que en todas las sociedades observadas la relación entre hombres y mujeres seguía un mismo patrón de discriminación (a favor de los varones), los significados de encarnar a uno u otro grupo se mostraron enormemente variables. De este modo, el feminismo teórico enfrentó dos problemas: primero, mostrar que el ser hombre o mujer y cómo serlo se define culturalmente y, segundo, explicar por qué, pese a las variaciones, las mujeres resultan universalmente discriminadas.

Respecto al primer punto, se acudió al procedimiento de emplear una categoría que permite distinguir lo femenino y lo masculino, como significados, de los sexos

que los portan,¹⁷ y esta categoría es, justamente, la de género.

Quizá la primera sistematización precisa de esta idea la encontramos en el clásico artículo de Gayle Rubin *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*. En él la autora habla del sistema sexo/género para aludir justamente a la necesidad de diferenciar entre dos fórmulas distintas, aunque complementarias, de integrar y reproducir los códigos e instituciones de dominación de las mujeres. Este artículo forma parte de una serie de trabajos que se desarrollan en el marco de la antropología anglosajona. Rubin utiliza abundante información etnológica y una interpretación propia de la antropología estructural para ofrecernos la tesis de que mientras la biología diferencia los cuerpos humanos *sexualmente* entre machos y hembras, el *género* refiere al entramado de concepciones culturales montadas sobre esos cuerpos, que los convierte en hombres o mujeres.

¹⁷ El segundo punto (por qué la subordinación femenina parece universal) es mucho más complejo y sería largo exponerlo aquí. Para un tratamiento detallado, cfr. Estela Serret, *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, UAM-A, México, 2001.

Tanto la reflexión de De Beauvoir como la de Rubin ejemplifican cómo el pensamiento académico que se plantea la pregunta por las causas y efectos de la subordinación de las mujeres irá develando problemas que tendrán un claro impacto político. En efecto, la influencia de investigaciones filosóficas y científicas sobre la manifestación social del feminismo (y la retroalimentación al pensamiento que se produce desde allí) se revelará decisiva, no sólo para las mujeres, sino incluso para la redefinición misma de la política y la agenda de la democracia a partir de la segunda mitad del siglo XX.

La pregunta aludida abre por sí misma un vasto campo de intervención que reubicará el telón de fondo de las preocupaciones feministas. El título de un texto contemporáneo al de Rubin, en este caso de Sherry Ortner, nos dice bastante sobre la manera en que estas autoras entendían el problema. El nombre del artículo se plantea como una pregunta: *¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?* Al desarrollar su argumento, Ortner nos hace ver cómo aun lo que aparece más *natural* ante nuestros ojos tiene un origen cultural: es nombrado, delimitado y definido por el discurso, por lo tanto, ha sido construido por un conjunto de significados. El propio concepto de

naturaleza está culturalmente construido y, aunque su significado último varía de sociedad en sociedad, se le utiliza universalmente para servir de límite antagónico al concepto de cultura. Algo similar ocurre con las ideas de mujer, mujeres, femenino o feminidad: en todo tiempo y lugar parecen tener una connotación negativa, asociada con carencia de prestigio y/o con poderes ignotos y atracción peligrosa, aunque la manera como se manifiestan estos significados sea profundamente variable. Lo que Ortner deduce es que, finalmente, la asociación de las mujeres con la naturaleza es la causa de que hayan sido objeto de dominación,¹⁸ sin importar las circunstancias.

De este modo, el concepto de género intenta explicar cómo se leen cultural y socialmente las diferencias biológicas sexuales, pero también muestra que esta lectura no es inocua en términos políticos, pues implica siempre un marco de dominación que asigna lugares sociales, identidades y cánones de comportamiento a partir de la asunción de una etiqueta en la distribución de los géneros. La relación entre hombres y mujeres no sólo se asume como una relación entre personas

¹⁸ Respecto de esta hipótesis, sus alcances y limitaciones, así como una respuesta alternativa, cfr. *ibíd.*

que responden a códigos referenciales diferenciados (por género), sino que implica necesariamente (o ha implicado hasta ahora) el ejercicio de un poder. Tal poder, además, se encuentra socialmente sancionado y es definitorio de las percepciones sociales y de las autopercepciones de los sujetos. Por ello es un poder difícil de contestar e incluso de percibir. En el caso de aquellas personas definidas como mujeres, la subordinación al poder masculino forma parte de su identidad, de su ubicación en el mundo, de su certeza subjetiva, lo cual determina en gran medida su necesidad de admitir y reproducir las fórmulas de pervivencia de los referentes de género.

Ahora bien, en tanto que el concepto género se había entendido como la traducción cultural de la diferencia sexual y los sexos son, aparentemente, dos,¹⁹ empezó a tomar cuerpo la idea de que

adoptar una perspectiva de género tenía que implicar necesariamente fijar la atención sobre la interacción entre los hombres y las mujeres. De ahí se pasó a pensar que las relaciones de poder que constituyen las identidades de género afectan también, aunque de manera distinta, a los varones.

Lo cierto es que la perspectiva de género (según se ha bautizado al esfuerzo por incluir la mirada feminista en los diversos campos del saber, la acción social, las políticas públicas, etcétera) implica atender al hecho de que en todas las relaciones sociales pervive una relación de poder y desigualdad entre hombres y mujeres legitimada por cánones culturales. Esta perspectiva debe obligar a quienes la aplican a detectar y procurar remediar aquellas situaciones que, pareciéndonos *naturales*, son efecto de prácticas misóginas, a menudo inconscientes, las más de las veces sutiles, pero no por ello menos eficaces (antes al revés) en la preservación de prácticas de discriminación contra las mujeres. Los impresionantes aportes académicos (en los campos filosófico, epistemológico y científico) del feminismo a raíz de la *perspectiva de género*, no han dejado de tener consecuencias en la redefinición de su matriz política.

¹⁹ Debemos en este punto al menos mencionar que la misma idea de la existencia de dos sexos biológicos ha sido profundamente cuestionada en tiempos recientes. Diversos estudios señalan que la misma idea de dualidad sexual ha sido culturalmente construida por encima de evidencias biológicas abundantes. Confróntese particularmente el trabajo de Anne Fausto-Sterling "The Five Sexes. Why Male and Female are not Enough", en *The Sciences*, The New York Academy of Sciences, Nueva York, julio-agosto de 2000.

Como movimiento social, el feminismo resurge con fuerza en los mismos países que lo vieron florecer bajo su faceta sufragista casi cien años antes. A la par que otros brotes sociales, expresiones de lo que Herbert Marcuse caracterizó como el *Gran Rechazo*, esta segunda ola del movimiento se piensa al inicio como una protesta cultural más que política. El Movimiento por la Liberación de la Mujer (MLM) tuvo, ciertamente, una gran influencia en las sociedades estadounidense y británica, desde donde se fue extendiendo a otras partes del mundo. Se presentaba como una protesta en contra de los valores tradicionales que fijaban roles opresivos a las mujeres y, con un cariz semejante al del feminismo socialista del siglo XIX, cuestionaba las ideas aceptadas de sexualidad femenina. Así, la más famosa manifestación del feminismo, que involucró a miles de mujeres en todo Occidente, se mostraba desconfiada frente a la defensa de los derechos que caracterizó al sufragismo, enarbolando, en cambio, atronadores desafíos como banderas de cambio cultural.

Pese a las apariencias, esto no debe conducirnos a pensar que el MLM careció de impacto en el ámbito propiamente político. De hecho, uno de sus lemas principales contribuyó a redimensionarlo,

tanto en la práctica social como en los parámetros teóricos. *Lo personal es político*, repitieron grupos de mujeres, una idea cuyas consecuencias se pueden observar en tres niveles:

- a) El primero, y quizá el más obvio, consistió en pretender disolver la relación entre lo público y lo privado.
- b) El segundo nos habla del análisis feminista sobre la influencia mutua de lo público y lo doméstico en la modernidad.
- c) Finalmente, el eslogan nos lleva a considerar que las relaciones de poder están presentes también en la casa, de un modo que deben ser atendidas por el Estado, pero también entendidas en su propia dimensión.

Veamos cada tema detenidamente.

a) *La fusión de lo público y lo privado*

El *Women's Lib*, título original en inglés del MLM, se organizó a partir de pequeños grupos de mujeres, básicamente de clase media, que decidieron compartir sus experiencias. La dinámica

generada al interior de tales grupos puso en evidencia que problemas considerados *privados*, personales, que ocurrían en suma a una mujer u otra, eran en realidad el resultado de relaciones sociales de poder encarnadas en lo más íntimo: la pareja y las relaciones parentales. El tránsito del *pequeño grupo* a la manifestación social incluyó entonces demandas que tocaban una nueva forma de enfocar la autonomía: el control de las mujeres sobre sus propios cuerpos. Por ello, el feminismo de la época se identificó básicamente con las luchas por combatir la violencia sexual contra las mujeres y por promocionar la despenalización del aborto.

Ahora bien, ¿qué relación guarda tal feminismo con la democracia? Sin duda esta nueva forma tiene una relación más estrecha con las propuestas de la democracia socialista o participativa que con la democracia liberal. Sin embargo, no se puede asimilar sin más a ninguna de las anteriores, como tampoco es posible desligarla del todo de esta última. En realidad, como en otros momentos, el reclamo feminista actúa como un elemento crítico que modifica las fronteras usuales en el ámbito político. Desde luego, el impacto más evidente se deja sentir sobre la tradicional división occidental entre lo público y lo privado; sobre la idea de lo doméstico como

el espacio no (muy) visible que permite a lo público en la modernidad concebirse como un espacio de iguales.

El MLM saca a la luz que la casa, lugar de reclusión imaginaria de las mujeres, está preñada de violencia, física y simbólica, discursiva y sexual. Llama la atención sobre el hecho de que no es sólo en el espacio público (económico, jurídico, político...) donde las mujeres han sido privadas de derechos. Lo doméstico, lo *privado*, lo íntimo, son lugares definidos por el poder masculino socialmente sancionado. Si el poder responde a códigos compartidos (entrelazados en lo que se piensa como un sistema), entonces la separación de espacios no pasa de ser un mito funcional a la reproducción de las mismas relaciones jerárquicas.

b) La división de espacios en el pensamiento político feminista

Con posterioridad al auge de los diversos movimientos de liberación, el feminismo lograría incorporar estos problemas en las agendas políticas nacionales e internacionales, de modo que por primera vez comenzaron a verse como temas públicos la violencia al interior del hogar, el derecho de las mujeres a decidir sobre su sexualidad

y su salud, la distribución tradicional de los roles de género, etcétera. Más aún: la experiencia de las mujeres como tales, en los distintos ámbitos de su intervención, comenzó a visibilizarse por primera vez en la historia. El tema de la desigualdad de condiciones se hizo evidente tanto en la familia como en el trabajo y en el propio ejercicio de la recientemente alcanzada ciudadanía. Estas progresivas transformaciones se tradujeron en una reflexión innovadora que, desde la filosofía y la teoría política, manifestó la crítica feminista a la designación sexista de espacios sociales que margina la intervención de las mujeres al cuidado de la casa.

La crítica produjo estudios que evidenciaron tanto la desigual relación de los miembros del espacio doméstico, precondition de la equidad masculina en el trabajo y la política, como la ambigüedad de la propia designación *público/privado*. En efecto, según nos muestra el análisis político feminista, lo privado oculta a lo doméstico; o, en otra perspectiva, la relación dicotómica entre esos espacios, simplemente lo ignora.

Como ya se señaló, la nueva complejidad social lleva a los filósofos del siglo XIX a replantear la uniformidad del mundo civil o político, distinguiendo en él dos

principios distintos de interacción: los que regulan el mundo del trabajo y la actividad ciudadana, y los que presiden los asuntos públicos. Pese a que la tradición hegeliana fue bastante explícita respecto al papel que jugaba el mundo doméstico en el sustento de lo privado y lo público, lo que prevaleció en la conciencia moderna fue una invisibilización de este tercer espacio que podía estar presente o ausente, siempre de manera implícita, en las consideraciones sobre lo privado. Este acto de ilusionismo teórico se debe a que lo *privado* tiene acepciones distintas según lo atribuyamos a hombres o a mujeres. Para un varón, particularmente desde las preocupaciones liberales, implica el espacio propio, de desarrollo individual, que debe protegerse contra la intervención del Estado. Hace alusión, entonces, a su privacidad y a sus decisiones personales, en el ámbito de su hogar, de sus relaciones íntimas, de sus decisiones ciudadanas, de su vida laboral. Para una mujer, en cambio, excluida por definición de la participación cívica o laboral, restringida socialmente a cumplir un papel como cuidadora de otros, privado implica *privación* (de libertad, derechos, autonomía, vida propia, individualidad). Mientras que la casa es para el varón parte de su espacio privado, para la mujer (en términos de imaginario social) es todo su espacio, el legí-

timo, el adecuado, su lugar de pertenencia. Es un sitio, sin embargo, en el que no decide con autonomía, sino, en el mejor de los casos, decide cuál es la mejor forma de darse a otros.

Paulatinamente, la reflexión política se vio influida por esta crítica feminista sobre la limitación de la dicotomía público/privado para expresar todos los matices de la interacción social y, sobre todo, los distintos ejercicios de poder en la sociedad moderna. Uno de los autores más reconocidos que se muestra sensible a este problema es Jürgen Habermas. Él propone un esquema de análisis que procura recoger la diversificación de espacios y poderes sustituyendo la dicotomía público/privado por una clasificación más compleja que, entre otras cosas, permite visibilizar el espacio doméstico. No obstante, autoras como Nancy Fraser demuestran que la propuesta habermasiana sigue padeciendo *ceguera al género*, es decir, no ubica con claridad que las dinámicas de poder en lo doméstico se sancionan en lo público y pueden entenderse por ello como de carácter político.

En lugar de hablar simplemente de la diferencia entre lo público y lo privado,

empleando una división extremadamente vaga y confusa que permite cambiar convenientemente de sitio el límite según las necesidades, casi siempre ideológicas, del momento, utilizando la propuesta de Habermas podemos cruzar estos términos con los de *mundo sistémico* y *mundo de la vida*, para obtener así una geografía social mucho más precisa.

Por este método se revela con claridad, por ejemplo, que no todo lo extradoméstico es público y, atendiendo a la otra cara de la moneda, que el mundo privado, lejos de ser homogéneo, se rige por más de una lógica y atiende a diversos tipos de interacción social. En efecto, en el cruce del mundo público con el sistémico ubicaremos a las grandes estructuras del Estado, mientras que en la conjunción entre ese mismo público y el mundo de la vida, tendremos a los espacios cívicos de participación social. Por contraste, donde se intersectan el mundo sistémico y lo privado encontramos las grandes estructuras económicas, y en la reunión del mundo de la vida con el ámbito privado podemos distinguir tanto al trabajo como labor individual como al espacio doméstico.

DINÁMICA \ ESFERA	PÚBLICA	PRIVADA
Sistema	Estados Organismos internacionales	Grandes empresas Capital financiero
Mundo de la vida	Ciudadanía Asociaciones/Movimientos ONG'S	Espacio doméstico Trabajo

Aunque en principio Fraser reconoce la utilidad de la clasificación habermasiana, indica con toda precisión sus fallas, la mayoría de las cuales descansa en la ceguera del autor respecto a las relaciones de poder entre los géneros y cómo afectan a la definición de los diversos espacios a partir de acciones y supuestos que reproducen la desigualdad.

Ahora bien, para el tema que aquí nos ocupa, lo principal es tomar en cuenta que la definición del espacio público, complicada por el cruce con los mundos de la vida y sistémico, no se opone a la definición del espacio privado de manera simple, sino que, en todo caso, se le enfrenta de modos variables y diversos.

En primer lugar, debemos señalar que entre todos los espacios que delimita Habermas, el que resulta del cruce entre

el mundo de la vida y el espacio privado es el más conflictivo. Esto en la medida en que en ese cuadro se plasma la convivencia de dos esferas de acción que están lejos de funcionar, de hecho, a partir de la misma lógica: nos referimos al trabajo y al mundo doméstico. Estas dos esferas son distintas en muchos sentidos aunque, probablemente, la manera en que se distinguen sea la peor captada por el propio Habermas. Nancy Fraser menciona, por ejemplo, la incapacidad del filósofo alemán para comprender que el trabajo realizado por las mujeres en la esfera doméstica, de crianza de los hijos, está lejos de tener un carácter exclusivamente simbólico. Socializar a los niños y niñas y reproducir las condiciones de funcionamiento de la domesticidad, implica también, si no es que de manera privilegiada, un trabajo material con repercusiones económicas de primer orden.

Por otra parte, Fraser nos muestra cómo Habermas equivoca totalmente su análisis al despojar artificialmente a la esfera doméstica de la incidencia del poder público: la dominación de género que se da al interior de este espacio no sólo marca a la casa y a la familia como sitios donde se ejerce un poder vertical y autoritario, sino que, según nos muestra una observación más cuidadosa, las condiciones de ejercicio de ese poder están dadas justamente por las fórmulas de organización de la comunidad política en su conjunto.

c) Poder y democracia en el espacio doméstico

Las reflexiones anteriores tienen un impacto decisivo en las consideraciones feministas sobre la democracia. Recordemos que la demanda sufragista vinculaba el reconocimiento de los derechos de las mujeres con los valores de igualdad y libertad enlazados con la democracia desde el siglo XIX. La conquista de algunos derechos políticos a lo largo del siglo XX dejaba en muchas mujeres la sensación de que ese reconocimiento formal no tenía las consecuencias que se hubiera esperado. Aunque la ley reconociera a las mujeres más derechos

que antes, el ejercicio de los mismos estaba lejos de ser pleno. La resistencia social a ubicar a las mujeres como sujetos autónomos, individuos con proyectos propios, se manifestaba en una intrincada red de valores culturales compartidos.

Para 1970, muchas mujeres participaban en elecciones, asistían a las universidades, ejercían una profesión o un oficio. Un creciente número era registrado como parte de la población económicamente activa. A pesar de ello, las feministas se daban cuenta de que la mayor parte de ellas, se desempeñaran o no como ciudadanas o trabajadoras, seguían viviendo como personas de segunda. Es decir, la percepción social de lo que implica ser una mujer había cambiado poco en relación con el siglo XVIII. Las mujeres seguían siendo educadas para hacer de la casa su lugar privilegiado de existencia. El matrimonio, los hijos y/o la atención de ancianos y enfermos eran aún las labores privilegiadas de una mujer como tal. Permanecer soltera por elección, atender los propios proyectos antes que los de otros, manifestar ambición económica, profesional o política, no tener hijos, relacionarse con varias parejas sexuales, etcétera, eran características contradictorias con la *feminidad* socialmente aceptada, condenadas en las mujeres y aprobadas en los varones.

De este modo, el feminismo cuestiona qué tanto puede hablarse de un ejercicio ciudadano por parte de las mujeres y, en esa medida, del seguimiento de las reglas democráticas. Peor aún, se hace evidente que el ejercicio de poder doméstico sigue siendo legitimado por principios tradicionales, que acuden a la condición *natural* de las personas como criterio para establecer las jerarquías. El poder del varón, en tanto varón, sigue siendo indiscutible en la casa. Tanto así que se habla de *jefe de familia* para designar el rol del hombre proveedor que fija su ley y ejerce su autoridad en el hogar.²⁰

La propia estructura de la casa es, pues, antidemocrática. Pero, además, como ya

²⁰ “[...] algunas autoras afirman que el trabajo femenino como respuesta a la(s) crisis no ha hecho sino acentuar la desigualdad por género. Incluso factores como la violencia doméstica, se asegura, resienten el impacto de la salida de las mujeres al mundo laboral, pues los maridos se sienten *desatendidos y desafiados en su autoridad* por una mujer que trabaja, incrementando en consecuencia los niveles tradicionales de violencia intrafamiliar” (Estela Serret, “Mujeres en un mundo globalizado. Entre la tradición y el feminismo”, en Hamui-Halabe, L., comp., *Efectos sociales de la globalización*, Limusa, México, 2000, p. 49). Cfr. Alicia Eguiluz de Antuñano y Ma. Luisa González M., “Efectos del neoliberalismo en la familia y el hogar”, en Ma. Luisa González Marín (comp.), *Mitos y realidades del mundo laboral y familiar de las mujeres mexicanas*, UNAM, IIE/Siglo XXI, México, 1997, p. 187.

se ha mencionado, la visibilización de este tema saca a la luz la dura realidad de violencia y opresión que viven las mujeres al interior del que se considera su espacio por excelencia (que, entre otras cosas, implicaría su garantía de seguridad).²¹ El reclamo público del MLM y de los feminismos que le suceden, obliga a la sociedad moderna a reconocer que la propia existencia de sus códigos culturales genera un clima de violencia que viven las mujeres **en tanto mujeres**. Al interior de la casa una educación sexista restringe sus opciones reales de elección de proyectos de vida y de participación pública. Con frecuencia, esta misma formación familiar se concreta favoreciendo la educación formal de los hijos a costa de la oportunidad de las hijas. En infinidad de casos las ventajas masculinas en la infancia y la adolescencia incluyen el acceso a una mejor alimentación y cuidado de la salud. Las mujeres generalmente crecen pensando en ser esposas y madres, de modo que cualquier otra ambición tendrá que compatibilizarse, mediante esfuerzos redoblados y cuestionamientos personales, con esa misión.

²¹ Si en México 65% de las mujeres han sufrido violencia doméstica, en el mundo el lugar más inseguro en tiempos de paz para una mujer es su casa. Cfr. Estela Serret, “Mujeres en un mundo globalizado...”, *op. cit.*, y Marta Torres Facón, *La violencia en casa*, Paidós, México, 2001.

La mayoría llega a asumir el papel de ama de casa (incluso si **además** es alguna otra cosa). La violencia física, sexual y/o simbólica forma parte de la cotidianidad femenina.

Estas convenciones culturales hacen que las mujeres sigan siendo consideradas (incluso por ellas mismas) como extensión de los bienes masculinos. La marca de propiedad se hace patente mediante la posesión sexual. La violación y el hostigamiento sexual son prácticas cotidianas mediante las cuales muchos varones refrendan su derecho de exclusividad sobre el espacio público. En efecto, una mujer que sale a la calle, que trabaja fuera de su casa, que asiste a un bar o come sin compañía masculina en un restaurante, se *expone*, es decir, se coloca en un aparador y se arriesga por ello. La aparición pública de las mujeres, lejos de estar normalizada, sigue considerándose entonces transgresora.

Si la modificación (parcial) de algunas leyes no era suficiente para cambiar la realidad de subordinación femenina, si pese a su derecho al voto las mujeres no eran ciudadanas, ¿qué seguía?

Justamente, el feminismo se ve en la necesidad de reconocer que el problema de la discriminación tiene raíces culturales

que deben atenderse por sí mismas. Ya no bastaba con pedir el derecho a la educación: debía procurarse que los contenidos de la educación cambiaran. El acceso formal a la propiedad y al trabajo resultaba insuficiente si los códigos informales lo invalidaban. Las mujeres debían tener la posibilidad real de tener una vida para sí mismas, la cual incluía que el control sobre su cuerpo, su salud y su sexualidad dejara de serles expropiado.

Como se ve, esta variopinta gama de temas, que señala sólo algunos entre los más relevantes traídos a la luz por el feminismo a partir del MLM, modifica sustancialmente la idea de que la democracia sólo tiene que ver con elecciones formales o, en todo caso, con temas de gobierno. Si la precondition de la democracia es el ejercicio igualitario de las libertades, una sociedad democrática debe favorecer la abolición de dinámicas que siguen dependiendo de la desigualdad *natural* entre las personas.

Desde luego, como en otros tiempos, la reacción general frente al neofeminismo fue de reticencia y rechazo. Los métodos de acción desarrollados por el MLM merecieron amplia difusión (a lo que se debe en gran medida su influencia social) y una estigmatización conservadora a la

vez. Las feministas, de ahí en adelante, fueron identificadas por parte de la opinión pública con mujeres radicales, ridículas, peligrosas, lesbianas, agresivas, promotoras del aborto, castradoras de hombres, enemigas de la familia y la religión, hembristas. Casi cualquier imagen peyorativa puede agregarse a esta lista, y las consecuencias de ser asociadas con este estigma no escaparon a la comprensión de muchas mujeres, defensoras de principios feministas, que procuraban legitimidad para sus propuestas.

La oportunidad de continuar con el impulso feminista y ganar, al mismo tiempo, legitimidad social, se fue presentando gradualmente con la conquista lograda en el espacio académico con la categoría de *género*. Efectivamente, en el campo de la investigación y la docencia se iba fortaleciendo el uso de aquel concepto del modo en que había sido entendido por la antropología feminista en los primeros años de 1970. El término, como indicador de la construcción cultural de las identidades y de las relaciones de poder que les subyacen, se utilizó con creciente frecuencia para revelar temas novedosos en las diversas disciplinas. La política no fue la excepción, y así lo que comenzó a entenderse desde principios de los años noventa como una *perspectiva de género*,

contribuyó a tratar y difundir los problemas de discriminación social contra las mujeres.

El uso cada vez más común de este término permitió que fueran calando en el imaginario colectivo temas feministas sin que tuvieran que identificarse con ese nombre. Curiosamente, en el mediano plazo también coadyuvó a neutralizar políticamente los temas de la relación social entre hombres y mujeres.

En efecto, mientras que las posiciones feministas (declaradas o no) introducían en el debate público la centralidad democrática de la *equidad de género* aludiendo al cuestionamiento de la discriminación hacia las mujeres en todos los espacios sociales, diversos gobiernos, partidos, asociaciones políticas, civiles y religiosas, y en algunos casos organismos internacionales, reinterpretaban el sentido de esta demanda. El resultado fue a menudo el *blanqueamiento* político o incluso el tratamiento francamente conservador de los temas abordados desde el género.

Un buen ejemplo de lo anterior es la *sublimación* de la tradicional condición femenina emprendida por algunas iglesias y organizaciones conservadoras. En este marco, si bien se reconoce que muchas

mujeres suelen ser víctimas de violencia y discriminación, no se vincula tal realidad con la propia condición de feminidad socialmente aprendida. Por el contrario, se hace hincapié en la complementariedad entre los sexos, naturalmente prescrita por Dios, y en la consecuente necesidad de valorar el papel privilegiado de las mujeres como madres, dadoras de vida, cuidadoras de los otros, solidarias, promotoras de la paz y la conservación de la naturaleza. Estas posiciones se dicen promotoras de la participación femenina en el ámbito público, justamente porque podrán aportar allí los valores morales que ellas encarnan y que han sido tradicionalmente el sustento de la familia.²²

Algunas políticas públicas que entienden muy a su modo la propuesta de equidad de género, cuando atienden, por ejemplo, problemas de desarrollo marcados por la discriminación hacia las mujeres, promueven su capacitación e incorporación en labores productivas típicamente *femeninas*, lo cual quiere decir relacionadas con la atención de los demás, la limpieza, elaboración de textiles, alimentos, o el desempeño de trabajos que merecen la más baja remuneración económica. Este peculiar enfoque de la *perspectiva de género*, al asignar a la mujer un trabajo básicamente asistencial, reproduce la vinculación de los hombres y las mujeres a sus sitios tradicionales, y con ello los códigos culturales que mantienen estas relaciones humanas en un marco de verticalidad e injusticia.

²² Esta reacción tardía pero eficaz de algunas iglesias y otros grupos conservadores, utiliza argumentos similares a los empleados por algún sufragismo en el siglo XIX, cuando trataban de vender a sus oponentes la idea de que el voto femenino no haría peligrar los intereses de los varones, sino que aportaría al ámbito político el mismo elemento moral que protegía la casa.

IV. Ciudadanía, representación y equidad de género

En el capítulo anterior señalamos que el feminismo amplía los temas pertinentes de la democracia al considerar que debe democratizarse también el espacio doméstico; es allí donde se aprende la autonomía. La experiencia cotidiana en la casa, en la calle y en el trabajo no enseña a las mujeres a ejercer poder, tomar decisiones o desenvolverse con libertad. Por el contrario, en la casa, en el lugar de trabajo, en la escuela y en la calle ellas experimentan su vulnerabilidad al tiempo que constatan el poder de los varones. Esta desigualdad de condiciones, entre muchas otras cosas, lleva al cuestionamiento feminista sobre la supuesta neutralidad de la ciudadanía.

Es decir, las mujeres lucharon porque se les reconociera como ciudadanas, entendiendo en principio que sus derechos civiles y políticos se harían valer con independencia de su condición de sexo (género), de las características que una sociedad asociara con el hecho de ser hombres o mujeres. Sin embargo, como vimos, esta premisa pronto reveló sus deficiencias. No sólo se hacía evidente que, a pesar de los adjetivos *universal* y

neutral que califican al ciudadano, éste tiene un perfil bastante acotado que lo revela, para empezar, como un varón.²³ El derecho a votar y ser votadas apenas modifica, en un inicio, la situación subordinada de las mujeres. El feminismo se enfrenta al reto de redefinir su posición frente a la ciudadanía. Al mismo tiempo, el siglo XX refrenda a la sociedad democrática como el espacio que hace posible el combate a las injusticias y desigualdades de diversa índole. En ese sentido, sigue apareciendo (o aparece cada vez más) como una meta valiosa para el feminismo.

Si, por otro lado, una sociedad democrática depende del cabal ejercicio de la ciudadanía, ¿cómo puede resolverse este conflicto?

Una posición influyente se decantó por la *acción afirmativa* como un remedio de

²³ Recordemos que el ejercicio de ciudadanía, vinculado a la democracia moderna, exige la encarnación del súbdito y el soberano en cada individuo, y por lo tanto una dedicación a lo público que requiere delegar los asuntos domésticos. Las mujeres domésticas no son pensadas, por ello, como ciudadanas.

largo plazo para resolver este problema. La también llamada *discriminación positiva* pretende garantizar mediante la ley la incorporación de cierto porcentaje mínimo de personas, pertenecientes a grupos tradicionalmente excluidos de posiciones de poder y prestigio a los sitios adecuados. Estos porcentajes o *cuotas* asegurarían que la experiencia de ejercer el poder y ocupar posiciones de prestigio, transforme tanto a quienes la viven (y a quienes pueden verse reflejadas/os en su caso) como la propia percepción social acerca de las personas que ocupan y desempeñan puestos de poder.

Dentro de la teoría política feminista algunas posiciones consideran que los resultados de la acción afirmativa no son contundentes. Entienden a la ciudadanía como el ejercicio pleno de la acción soberana individual, lo cual significa que no basta con ver más mujeres en las cámaras, los partidos o el gabinete: es fundamental promover que las mujeres de a pie participen del poder público. En tanto que ellas, como los miembros de otros grupos, tienen necesidades especiales derivadas de una experiencia cotidiana de la marginación, deberían también tener representantes que abogaran por sus intereses como género subordinado. Es decir, esta posición, que se ha llegado a conocer como la impulsora de

la *ciudadanía diferenciada*, sostendría que sólo el reconocimiento de la desigualdad social y política, y no su abstracción, puede construir un orden más justo y equitativo. El asunto aquí es que un simple sistema de cuotas no puede garantizar la representación de los diversos intereses, pues no todas las mujeres que se incorporan al gobierno defienden una agenda feminista (de equidad de género, para estar a tono con los tiempos), ni todos los hombres la ignoran. Lo que se requeriría es un sistema de elección que permita a los diversos grupos considerados con necesidades especiales, llevar al gobierno y al parlamento un porcentaje de representantes que obedezcan de forma expresa el mandato de sus electores; en este caso, los intereses de las mujeres.

Como puede verse a simple vista, esta propuesta implica serios problemas. Para empezar, ¿cuál sería el procedimiento para impulsar tal sistema de representación diferenciada? Pero, sobre todo, ¿quién decide cómo se conforma el grupo y qué tipo de agenda impulsa eficazmente su mandato?

Respecto a la primera pregunta, las autoras más destacadas en el tratamiento de este tema acuden a la tradición de la democracia participativa para dar salida al ejercicio de la ciudadanía diferenciada.

Consideran que los grupos de la sociedad civil organizados reclamando la defensa de ciertos intereses en nombre de una identidad, deben ser atendidos por las instituciones públicas y sus representantes llevados al gobierno y a las cámaras.

Uno de los casos más influyentes es el de Iris Marion Young, quien en su libro *Justice and the Politics of Difference*²⁴ expone los argumentos para el impulso de una ciudadanía diferenciada. Aquí, su reflexión se inscribe de lleno en el marco de la política democrática entendida como la coexistencia de colectivos, muy al estilo de lo que ha caracterizado al espacio público estadounidense en las últimas décadas. Para quienes así lo entienden, los individuos parecen haber dejado de ser políticamente relevantes: sus demandas, preferencias y reivindicaciones sólo tienen sentido como parte de una identidad avalada por la pertenencia a colectivos con una historia, un lenguaje, una cultura y un código de percepciones propios. Estos grupos, en particular si se consideran en desventaja frente a la normalidad dominante, son quienes demandan que la abstracción de la ciudadanía universal desaparezca para dar paso

a una ciudadanía diferenciada, esto es, a reglas y canales institucionales que les permitan representar en el espacio público sus intereses específicos. La percepción común de los intereses comunes supuesta por la noción de ciudadanía, nos dice Young, es un mito. Las personas “necesaria y correctamente” consideran los asuntos públicos influidos por su experiencia y percepción de las relaciones sociales. Por ello, es imprescindible dar cabida a estas perspectivas en la toma de decisiones que competen al ámbito público. De este modo, aquellas personas a quienes se ha discriminado históricamente a partir de su pertenencia a un grupo sojuzgado, tendrán la oportunidad de hacer oír una voz y plantear un punto de vista que de otra manera permanecerían silenciados y subordinados a la perspectiva de los grupos dominantes. Las mujeres se contarían sin duda entre tales grupos en desventaja. Pero, ¿cómo define Young la pertenencia a este colectivo?

La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla como parece. Para empezar, nuestra autora deja en claro que discrepa de cualquier definición esencialista de la identidad de grupo. Nos dice, por el contrario, que para ella un grupo social implica una afinidad con otras personas a través de la cual se identifican mutuamente y los

²⁴ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

otros las identifican a ellas. Muchas definiciones de grupo provienen del exterior; en tales ocasiones los miembros de esos grupos encuentran afinidad en su opresión. Un grupo social, afirma, no debería concebirse como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes. Por el contrario, la identidad de grupo debe concebirse en términos relacionales.

¿Cómo definir entonces a las mujeres como grupo? En un primer nivel, Young recuerda que la definición burguesa de las mujeres como irracionalidad y pasión constituye el argumento básico para excluirlas del ámbito público: el mundo moderno instituyó una división moral del trabajo entre razón y sentimiento. La familia es el lugar, opuesto al ámbito público racional, al que deben relegarse las emociones, los sentimientos y las necesidades corporales, todos ellos caracterizados como femeninos. Las mujeres, pues, constituyen un grupo socialmente subordinado conformado por “heterodesignación”, es decir, son los varones, al constituirse en colectivo por oposición al colectivo de las mujeres, quienes instituyen las reglas y el discurso que dan cuerpo e identidad a estas últimas. En esta medida, como grupo subordinado, las mujeres sólo pueden acceder a la representación de sus intere-

ses efectivos en el espacio público por medio de la ciudadanía diferenciada, un proceso de institucionalización de la diferencia que les permita reclamar su peculiaridad y desde allí, mostrar sus perspectivas, necesidades y problemas específicos.

Propuestas como las de esta autora, que contribuyen a redefinir el ámbito de la polémica sobre la representación ciudadana, han sido confrontadas dentro del propio feminismo anglosajón por voces como las de Susan Moller Okin o Alison Jaggar. Entre otras cosas, la reflexión de estas autoras se dirige a cuestionar la productividad teórica y política de entender a las mujeres como miembros de colectivos más que como individuos. Al respecto se puede opinar que si bien la representación de las mujeres *como mujeres* en el espacio público permite incluir sus perspectivas y preocupaciones –consecuencia de su estatus de subordinación–, también contribuye a reproducir la identidad del colectivo en los propios términos en que ha sido designado por la representación patriarcal.

Un segundo problema radica en que la lógica de priorizar la representación grupal sobre la individual como vía de redefinición del espacio público democrático ha derivado actualmente en una

dificultad cada vez mayor para definir las prioridades de pertenencia identitaria, particularmente para el caso de las mujeres. En efecto, al hablar en nombre del respeto a la diferencia –no de personas sino de colectivos– muchas mujeres de grupos marginados en Estados Unidos han rechazado la propia definición –curiosamente no la patriarcal sino la feminista– de *mujer* como tramposamente homogeneizante. En estos casos ha resultado evidente que se privilegia la pertenencia a un grupo –de negros o de chicanos, por ejemplo– sobre la identidad de género.

Así, la identidad colectiva marginal, generada básicamente a partir de códigos externos que definen a ciertos grupos como la otredad social, no se cuestiona sino se sublima. La autoafirmación orgullosa de la diferencia, nos dice Young, confronta una normalización tramposa y homogeneizante. Pero lo que Young **no** dice es que esta diferencia afirmada con orgullo ha sido forjada sobre la desigualdad: al vanagloriarse estos grupos de encarnar una identidad subordinada, los códigos de opresión se han reproducido y consolidado. Desde todos los puntos de vista, por lo que toca a las mujeres, insistir en la necesidad del reconocimiento y la representación social de la *diferencia*, definida por estigmas patriarcales, se ha traducido en

un triste *hacer de la necesidad virtud*. El reclamo de diferencia suele traducirse en su contrario: la consideración de todas las mujeres (o los *indígenas*, los *judíos*, etcétera) como idénticas (que no iguales): *una mujer es la que no es un hombre*. Pero, ¿quién decide lo que significa *ser mujer*? Desde luego no las mujeres, cada mujer, como individuo, como persona específica, sino un discurso externo. Un discurso que ayuda a perpetuar los significados de la discriminación y la victimización.

Para el problema político que esto implica no se vislumbran salidas fáciles. Por un lado, es ciertamente indispensable reconocer el estatus subordinado de las mujeres en las sociedades democráticas y establecer los mecanismos adecuados para atender los efectos de esa subordinación. Sin embargo, esto no debiera conducir a la conclusión de que, para el mediano y el largo plazos, en términos culturales basta con modificar la apreciación social de lo que han significado para el pensamiento occidental las mujeres y sus espacios. Esto es, no se trata sólo de ver con buenos ojos una imagen social que ha sido hasta ahora menospreciada y discriminada, porque son los términos mismos de esa definición los que implican la marginalidad y la subordinación. Si

alguna virtud han tenido los principios de ciudadanía universal y de sujeto moral autónomo ha sido la de permitir desadjetivar los referentes de identidad: no en balde la sociedad fundada sobre esos principios ha presenciado una redefinición y una pluralización sin precedentes de las identidades sociales. Sin ignorar los sesgos y limitaciones que el feminismo, entre otras voces críticas, ha destacado en las distintas categorías signadas por la universalización, es imprescindible recordar que han sido precisamente estas categorías las impulsoras de un proceso racionalizador que sigue ofreciendo a las personas, cualquiera que sea hoy o pueda ser en el futuro su definición de género, la posibilidad de reivindicar su peculiaridad como individuos en el marco de un ámbito moldeado por los intereses comunes.

Entre los cuestionamientos feministas a la ciudadanía diferenciada sería interesante recuperar el de Chantal Mouffe, quien propone que el término *democracia radical* se utilice como puntal de la crítica a esta última posición y al liberalismo tradicional, al mismo tiempo. Quizá la siguiente cita sintetiza lo sustantivo de su proyecto:

La política feminista debe ser entendida **no** como una forma política, diseñada para la persecución

de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas. Estas metas y aspiraciones podrían consistir en la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría “mujer” está construida de manera que implica subordinación.²⁵

El feminismo contemporáneo ha ampliado de nuevo la idea de democracia. Si en los siglos XVIII y XIX lo hizo por la vía de pedir la universalización consecuente de la ciudadanía para dar cabida en ella a las mujeres, en los finales del siglo XX y lo que va del XXI ha logrado que la democracia se considere también un criterio pertinente para evaluar las relaciones familiares. El proceso para llegar hasta ahí ha atravesado por la contribución decisiva del feminismo a la ampliación de las propias ideas de política y poder. A diferencia de ejercicios que apuntan en esa misma dirección como el foucaultiano, los cuestionamientos feministas han logrado mostrar la ubicuidad del poder sin transformar este concepto en una generalidad improductiva. “El poder está en todas partes, aunque no todo es poder”, decía Gramsci. Los estu-

²⁵ Chantal Mouffe, “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, vol. 7, México, marzo de 1993.

dios políticos feministas muestran que, al menos, el poder político se manifiesta en la casa, porque la desigualdad entre géneros y la discriminación hacia las mujeres se sanciona desde lo público, se legitima a través de los diversos canales institucionales y se reproduce en las dinámicas colectivas de socialización.

Por eso, desde esta óptica, la lucha por la equidad de género atraviesa por medidas (transitorias) de acción afirmativa, por el progreso en la igualdad de derechos para las mujeres, por la potenciación de las mujeres como sujetos políticos femeninos; pero no puede prescindir de la transformación cultural que permita combatir la discriminación desde la familia.

Lo que hoy entendemos por democratización está ligado a la racionalización progresiva de las estructuras políticas. En este marco, toda fórmula social excluyente y discriminatoria funcionará como un obstáculo para los valores y el espíritu democrático. Justamente por eso, la forma correcta en que debemos pensar a las mujeres **en** la democracia es difícil de definir. Si pensamos que sus necesidades

especiales requieren de una representación específica, contribuimos parcialmente a reproducir los elementos de identidad subordinada que generan esas mismas necesidades. Si, por el contrario, ignoramos del todo tal desigualdad de condiciones entre varones y mujeres, para efectos de la representación política, cometemos el error de tratar igual a los desiguales y reproducir, con ello, las condiciones objetivas de la desigualdad.

La equidad de género requiere atender las necesidades de los distintos grupos de mujeres, entendiendo que son el resultado de relaciones de poder y desigualdad forjadas por la propia cultura. Incluir en la agenda política temas de salud reproductiva, violencia sexual o pago desigual por sexo, es necesario pero no suficiente. Lo que requiere una sociedad para impulsar sus procesos democráticos (y no sólo las mujeres de una sociedad) es atacar el problema cultural que hace a las propias relaciones entre las personas estar marcadas por el ejercicio de un poder ilegítimo y cuyas consecuencias éticas, políticas, económicas y sociales son inconmensurables.

Bibliografía

- Almarcha, Amparo, “Mujeres al borde del siglo XXI: un nuevo papel para las mujeres”, en Nuño Gómez, Laura (coord.), *Mujeres: de lo privado a lo público*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Amorós, Celia, “Igualdad e identidad”, en Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, 1994.
- , “La política, las mujeres y lo iniciático”, en *Debate Feminista*, vol. 17, México, abril de 1998.
- , “Mujer y participación política”, en Astelarra, Judith (comp.), *Participación política de las mujeres*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1990.
- , *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad*, Cátedra (Feminismos, 41), Madrid, 1997.
- Aristóteles, *Política*, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 116), Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, 1988.
- Astelarra, Judith, “Las mujeres y la política”, en Astelarra, Judith (comp.), *Participación política de las mujeres*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1990.
- Barquet, Mercedes, “Condiciones de género sobre la pobreza de las mujeres”, en GIMTRAP, *Las mujeres en la pobreza*, GIMTRAP/El Colegio de México, México, 1994.
- Benhabib, Seyla, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

- Bifani, Patricia, “Impacto de la globalización sobre la mujer en América Latina y África Subsahariana”, en Maqueira, V. y M.J. Vara (comps.), *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*, Instituto Universitario de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997.
- Bobbio, Norberto, *Libertad e igualdad*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona (Pensamiento Contemporáneo, 24), Barcelona, 1993.
- Camou, Antonio, “Mujeres y política: ¿ciudadanas de una democracia radical?”, en *Debate Feminista*, vol. 8, México, septiembre de 1993.
- Cohen, Joshua, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Cornell, Drucilla L., “Gender, Sex and Equivalent Rights”, en Butler, Judith y Joan W. Scott (edits.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Londres, 1992.
- Dietz, Mary G., “Ciudadanía con cara feminista”, en *Debate Feminista*, vol. 10, México, septiembre de 1994.
- Eguiluz de Antuñano, Alicia y Ma. Luisa González M., “Efectos del neoliberalismo en la familia y el hogar”, en González Marín, Ma. Luisa (comp.), *Mitos y realidades del mundo laboral y familiar de las mujeres mexicanas*, UNAM, IIE/Siglo XXI, México, 1997.
- Eisenstein, Zillah, “Lo público de las mujeres y la búsqueda de nuevas democracias”, en *Debate Feminista*, vol. 15, México, abril de 1997.
- Fausto-Sterling, Anne, “The Five Sexes. Why Male and Female are not Enough”, en *The Sciences*, The New York Academy of Sciences, Nueva York, julio-agosto de 2000.
- Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón*, Cátedra (Feminismos, 5), Madrid, 1991.

-
-
- Fraser, Nancy, “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, en Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell (edits.), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- , “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista*, vol. 7, México, marzo de 1993.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda, “El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia”, en *Debate Feminista*, vol. 23, México, abril de 2001.
- Gutmann, Amy, “Democracy, Philosophy, and Justification”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Habermas, Jürgen, “Three Normative Models of Democracy”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O de la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Fondo de Cultura Económica (Edición original, 1651), Buenos Aires, 1992.
- Jaggar, Alison M., “Ética feminista: algunos temas para los años noventa”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós (Estado y sociedad, 43), Barcelona, 1996.
- Lamas, Marta, “La Antropología feminista y la categoría género”, en Lamas, M. (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.
- , “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”, en Lamas, M. (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, México (Edición original, 1690), 1983.
- Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1990.
- McClure, Kirstie, “The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice”, en Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Londres, 1992.
- Mill, John Stuart, *The Subjection of Women*, Hackett Publishing Company (Edición original, 1869), Indianapolis, 1988.
- Miyares, Alicia, “Sufragismo”, en Amorós, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense/Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid, Madrid, 1994.
- Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos (Pensamiento crítico/ Pensamiento utópico, 82), Barcelona, 1994.
- Mouffe, Chantal, “Democracy, Power, and the *Political*”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- , “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, vol. 7, México, marzo de 1993.
- Nash, Mary y Susanna Tavera, *Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas. Siglo XIX*, Síntesis (Historia universal contemporánea, 5), Madrid, 1994.
- Nordstrom, Bitte, “Política y sistema social de género”, en Astelarra, Judith (comp.), *Participación política de las mujeres*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1990.

-
-
- Okin, Susan Moller, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós (Estado y sociedad, 43), Barcelona, 1996.
- , “Liberalismo político, justicia y género”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós (Estado y sociedad, 43), Barcelona, 1996.
- Ortner, Sherry, “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Harris, Olivia y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Anagrama (Edición original, 1974), Barcelona, 1979.
- Pateman, Carole, “Feminismo y democracia”, en *Debate Feminista*, vol. 1, México, marzo de 1990.
- Phillips, Anne, *Género y teoría democrática*, UNAM, PUEG, IIS, México, 1996.
- Puleo, Alicia (edit.), *Condorcet, et al., La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Lamas, Marta (comp.), *El género: construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, UNAM (Edición original, 1975), México, 1996.
- Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social o principios de derecho político*, UNAM (Edición original, 1762), México, 1984.
- , *Emilio. O de la educación*, Porrúa, Sepan Cuantos 159 (Edición original, 1762), México, 1993.
- Serret, Estela, *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, UAM-A, México, 2001.

- , *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG/UAM-A/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- , “Mujeres en un mundo globalizado. Entre la tradición y el feminismo”, en Hamui-Halabe, L. (comp.), *Efectos sociales de la globalización*, Limusa, México, 2000.
- Taylor Mill, Harriet, “Enfranchisement of Women”, en Mill, J. S. y H. Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, University of Chicago Press (Edición original, 1851), Chicago, 1985.
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, Tomos I y II, Alianza, Barcelona, 1989.
- Torres Facón, Marta, *La violencia en casa*, Paidós, México, 2001.
- Ubaldi, Garcete, “Mujeres y política”, en *Debate Feminista*, vol. 10, México, septiembre de 1994.
- Valcárcel, Amelia, “Feminismo y poder político”, en *Debate Feminista*, vol. 17, México, abril de 1998.
- Young, Iris Marion, “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, en Benhabib, Seyla (edit.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- , *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- , “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós (Estado y sociedad, 43), Barcelona, 1996.
- Wollstonecraft, Mary, “Vindication of the Rights of Woman”, en *Political Writings*, University of Toronto Press (Edición original, 1792), Toronto, 1993.

Sobre la autora

Estela Serret es profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Azcapotzalco, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Socióloga por la UAM, unidad Azcapotzalco, maestra en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y doctora en Filosofía Política por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, España, es especialista en temas de identidad de género y ética feminista. Entre sus publicaciones recientes al respecto se cuentan: *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, UAM, 2001; *Identidad femenina y proyecto ético*, PUEG/UAM/M.A. Porrúa, 2002; “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades”, en Ileana García (comp.), *Mujer y Sociedad*, ITAM/M.A. Porrúa, 2004.

Género y Democracia
se terminó de imprimir
en la Ciudad de México en el mes de octubre de 2004.
La edición consta de 25,000 ejemplares
y estuvo al cuidado de la



Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica
del
INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL