

DEMOCRACIA PARITARIA Y SUJETO POLÍTICO FEMINISTA

Rosa COBO

Universidad de A Coruña (España).

RESUMEN

El punto de partida de este trabajo es que las distintas definiciones de democracia, tanto las de raíz liberal como las más radicalmente opuestas al liberalismo, no han analizado críticamente la dimensión patriarcal de la democracia moderna. En la primera parte del artículo se estudian los orígenes epistemológicos y políticos de la democracia y se subraya el carácter patriarcal de la democracia moderna como un rasgo estructural presente en las teorías del contrato social. En la segunda parte se analiza la fundamentación epistemológica de la democracia paritaria hoy desde el paradigma político de la igualdad y desde el de la diferencia. En la tercera parte, se sostiene que no es posible ampliar la democracia y la ciudadanía para las mujeres si éstas no se construyen como un actor social con capacidad de intervención social y de negociación política.

SUMMARY

Various definitions of democracy, both those with liberal roots and those most radically opposed to liberalism, have not analyzed the patriarchal nature of modern democracy critically. First, the epistemological and political origins of democracy are studied, and the patriarchal character of modern democracy, a structural trait that is present in the theories on social contract, is underlined. Second, the epistemological foundations of equal democracy today are analyzed, starting from political paradigms of equality and difference. Last, it is argued that it is not possible to widen democracy and citizenship for women unless they construct themselves as a social actor who can undertake social intervention and political negotiation.

Uno de los debates más recurrentes en los últimos años en teoría política y teoría social es el de la crisis de la política y de la democracia representativa. Los análisis efectuados desde posiciones postmodernas, comunitaristas y multiculturales han criticado la incapacidad de los sistemas políticos democráticos para gestionar adecuadamente los intereses y las necesidades de distintas minorías y grupos sociales. De otro lado, desde posiciones universalistas radicales también se ha subrayado las dificultades de las democracias liberales para neutralizar desigualdades económicas y culturales. Unos y otros han concluido que la “base conceptual de la política contemporánea está en crisis”¹. Reformular la democracia y extenderla a

1. SCOTT, Joan, “La *querelle* de las mujeres a finales del siglo XX”, en *New Left Review*, n.º 3, 2000, p. 105.

más individuos y a más grupos sociales es una exigencia frecuente en distintos medios intelectuales y en numerosos foros internacionales. Una de esas desigualdades estructurales difícil de desactivar y que pone en cuestión la legitimidad de la democracia es la baja presencia de mujeres en los espacios de representación política.

Tal y como señala Joan Scott, el aspecto más interesante de este debate sobre la crisis de la política contemporánea radica en que por primera vez se ha centrado en la relación entre sexo y poder². Y también por primera vez el sector más numeroso del feminismo ha considerado que la conquista del poder político puede traducirse en alteraciones reales en la jerarquía de género. El feminismo cuestiona la legitimidad de una democracia en la que la mayoría de sus instituciones representativas excluye a las mujeres, no legalmente pero sí de hecho. El feminismo que se inscribe en la tradición igualitaria sostiene que no hay democracia política legítima que excluya a la mitad de la población. Y por ello plantea la paridad como un proceso estratégico de lucha contra el monopolio masculino del poder. Lo cierto es que uno de los debates cruciales del feminismo de finales del siglo XX, y todo indica que también del siglo XXI, es el de la paridad. En todos los países del mundo en los que existe un movimiento feminista se está proponiendo un nuevo reparto de poder entre varones y mujeres.

El movimiento por la paridad surge en Francia a principios de la década de los noventa al mismo tiempo que se extiende por la Europa comunitaria³. La declaración de Atenas del año 1992 ha sido la prueba de que la propuesta de democracia paritaria no es una lucha exclusiva del feminismo francés sino que está arraigada en el feminismo europeo. El manifiesto de Atenas contiene una vindicación política de participación paritaria de las mujeres en el poder político y una exigencia de renegociación del contrato social. Las feministas europeas parten del supuesto de que el contrato social, pese a su formulación ética y política universal, se ha desarrollado a lo largo de la modernidad en la dirección de satisfacer las aspiraciones de ciudadanía de los varones. El feminismo europeo sostiene que la exclusión de las mujeres del contrato social exige la redefinición del mismo a fin de transformar las actuales democracias patriarcales en democracias más representativas y más legítimas.

El ejemplo más obvio de este contrato social patriarcal es Francia. Las feministas francesas subrayan la incoherencia de una democracia antigua y consolidada que tiene en su haber varias revoluciones contra diversas desigualdades sociales a lo largo de los dos últimos siglos, incluida la primera articulación política feminista durante la Revolución Francesa, con el paradójico resultado de la ausencia de mujeres del poder político y de la mayoría de los espacios de decisión. La repre-

2. SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 105.

3. GASPARD, Françoise, LE GALL, Anne, SERVAN-SCHREIBER, Claude, *Au pouvoir citoyennes! Liberté, égalité, parité*, Le Seuil, Paris, 1992. Ver también COLLIN, Françoise, "La parité: une autre démocratie pour la France?", en *Les Cahiers du Grif*, n.º 47, juin, 1993.

sentación de las mujeres en el parlamento francés no ha pasado, desde el año 1945 en que las mujeres conquistaron el voto, del 6%. Sólo tras surgir e intensificarse el debate sobre la paridad, a partir de las elecciones legislativas de 1997, se ha incrementado la representación de las mujeres en el poder legislativo, ejecutivo y municipal. Lo cierto es que los “críticos contra la paridad se están enfrentando a un movimiento político que está creciendo en Francia, liderado por una alianza inusual entre mujeres cuyas carreras se han desarrollado en el seno de partidos políticos, cargos electos y la administración pública”⁴.

El debate sobre la paridad está ganando cada vez más legitimación en las sociedades europeas, aun en medio de resistencias masculinas, a veces explícitas y a veces disfrazadas o enmascaradas detrás de otros debates que aparentemente nada tienen que ver con esta vindicación. La paridad es una propuesta política discutida porque ataca el núcleo básico de la democracia patriarcal al proponer una nueva distribución de poder entre varones y mujeres.

El concepto de paridad, y de democracia paritaria, se inscribe en lo que Celia Amorós denomina el género ‘vindicación’⁵ y su objetivo es irracionalizar el monopolio masculino del poder y, por ello mismo, repartir paritariamente el poder político. La vindicación política de democracia paritaria se inscribe en la historia de las vindicaciones feministas a favor de la igualdad y desde ese punto de vista es la prolongación de la lucha por el voto del movimiento sufragista. La paridad plantea que la participación en lo público y lo político, y las tareas que se derivan de esa participación, debe recaer igualmente en varones y mujeres. La noción de democracia paritaria nace de la contradicción entre el aumento de mujeres en muchos de los ámbitos de la vida social y su ausencia de los espacios donde se votan las leyes y se toman decisiones que afectan al conjunto de la sociedad y muy particularmente a las vidas de las mujeres.

1. EL ORIGEN DE LA DEMOCRACIA MODERNA

La vindicación feminista de paridad no puede entenderse como un fenómeno desvinculado del origen de la democracia moderna. Para entender la vindicación política de paridad hay que remitirse al siglo XVIII, donde se construye una epistemología basada en una razón universal accesible a todos los individuos y una ética basada en principios y derechos universales. El sistema cognitivo que se construye en occidente en el siglo XVIII se fundamenta en una razón que no sólo no jerarquiza a los grupos humanos sino que se muestra crítica con las jerarquías no fundadas en el mérito. Su característica principal es la universalidad, la Ilustración formula el concepto de razón como una facultad humana ciega a las culturas,

4. SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 100.

5. AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1997, p. 56.

a las razas o al sexo. La ética que acompaña a esta epistemología tiene la misma característica que la razón: es universal. Todos los individuos por el solo hecho de ser humanos tienen los mismos derechos, por lo que la ética ilustrada tampoco propone jerarquizar a los grupos humanos. Estas construcciones culminan en la noción de democracia como el mejor sistema de organización política. La democracia, tal y como es conceptualizada en la Ilustración, sea en la tradición liberal —Locke— o en la de la democracia radical —Rousseau— también encuentra su fundamento en la universalidad.

La idea de universalidad es el pilar sobre el que reposan las nociones de democracia y de ciudadanía. La democracia se definirá como el modo de organización social y política que defiende los mismos derechos formales para todos los individuos, que se basa en la igualdad de todos los sujetos ante la ley y en la imparcialidad de la misma con todos y cada uno de los ciudadanos. Esta concepción de la igualdad excluye la arbitrariedad del estado respecto a quienes están definidos como iguales. Precisamente por eso la universalidad es la noción central de la modernidad. Es una imagen regulativa fundamentada en la idea de que todos los individuos poseemos una razón que nos empuja irremisiblemente a la libertad, que nos libera de la pesada tarea de aceptar pasivamente un destino no elegido y nos conduce por los sinuosos caminos de la emancipación individual y colectiva. La universalidad abre el camino a la igualdad al señalar que de una razón común a todos los individuos se derivan los mismos derechos para todos los sujetos. El universalismo moderno se fundamenta en una ideología individualista que defiende la autonomía y la libertad del individuo, emancipado de las creencias religiosas y de las dependencias colectivas. En definitiva, la ideología racionalista ilustrada se fundamenta en la idea de una única humanidad en la que todos los individuos tienen el mismo valor y los mismos derechos.

Libertad, igualdad y fraternidad son las señas ideológicas de la Revolución Francesa y de una nueva manera de entender las relaciones sociales y políticas. Sin embargo, esos derechos que son definidos en términos de universalidad, muy pronto, cuando han de ser concretados políticamente, se van a restringir para las mujeres. Paradójicamente, todos los grandes autores contractualistas que postulan la libertad y la igualdad como derechos naturales para todos los individuos van a legitimar el recorte político de esos derechos para las mujeres, a veces en nombre de una ontología femenina inferior o ‘diferente’ a la masculina y otras veces en nombre de la tradición o de la oportunidad política⁶.

Luisa Posada, refiriéndose a Kant, señala su “despiadada voluntad de ‘descollar’ a todo el género femenino del proceso de ilustración, excluyéndolo del ámbito de la cultura y del conocimiento”⁷. Esta actitud intelectual y política no es exclu-

6. COBO, ROSA, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1995. También Ana RUBIO, *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997.

7. POSADA KUBISSA, LUISA, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, horas y Horas, Madrid, 1998, p. 15.

siva de Kant; por el contrario, es extensible a los grandes autores contractualistas, aunque será Rousseau quien elaborará una teoría de la inferioridad ontológica de las mujeres más acabada, pues no sólo las excluye de lo público y político sino que también postula una normatividad femenina basada en el férreo control sexual, la domesticidad, la exaltación de la maternidad y la sumisión al esposo, todo ello en el contexto de la familia patriarcal. La operación de Rousseau, no por más conocida es menos grosera intelectualmente. El teórico de la democracia radical tan crítico con el *pactum subjectionis* para los varones, lo postulará en todas sus variantes para las mujeres.

Y es que la exclusión de cualquier colectivo social de lo público-político requiere de argumentaciones convincentes acerca de esa exclusión. Hobbes, Locke y Rousseau, como defensores de la idea moderna de que todos nacemos libres e iguales, no podían excluir a las mujeres de esos principios políticos sin argumentarlo adecuadamente. La legitimación, como siempre en estos casos, hubieron de buscarla en la ontología. Es decir, decidieron que la constitución de la naturaleza femenina colocaba a las mujeres en una posición de subordinación en todas las relaciones sociales en que participaban⁸. Estos filósofos, con sus teorías sobre el contrato social, estaban poniendo las bases políticas de la democracia moderna. Y en los procesos de cambio social y político se suelen redefinir los papeles de varones y mujeres y se suelen asignar espacios a cada sexo. Como señala Geneviève Fraisse, “todo periodo de conmoción política vuelve a cuestionar la relación entre los sexos a través de la reformulación del lazo social en su conjunto. Esta redefinición es al mismo tiempo un análisis de la naturaleza de cada sexo y una reinterpretación de la diferencia y, por lo tanto, de la relación”⁹.

Carole Pateman analiza minuciosamente las teorías contractualistas y pone de manifiesto la contradicción principal de estas teorías fuertemente universalistas en sus planteamientos originales y decididamente excluyentes en su concreción política¹⁰. La escena fundacional que relatan los contractualistas sancionando la igualdad natural y, por ello, política de todos y cada uno de los individuos no se entiende a la luz de la posterior exclusión de lo público y lo político de la mitad de la humanidad. No se entiende cómo los relatos de los estados de naturaleza en los que se decreta y consagra la igualdad y la libertad de los seres humanos, cuyo referente legitimador han sido precisamente esos estados de naturaleza, excluyan a las mujeres de la libertad civil y de la ciudadanía política. Y no se entiende porque la mitad de la historia está sin contar. Dicho de otro modo, faltan categorías que den cuenta de esa quiebra analítica y de esa exclusión política. Por eso, el concepto

8. COBO, Rosa, “La democracia moderna y la exclusión de las mujeres” en *Mientras Tanto*, n.º 62, 1995, pp. 107-108.

9. FRAISSE, Geneviève, *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 90.

10. PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, traducción de María Luisa Femenías, revisada por María-Xosé Agra, Anthropos, Madrid, 1995.

de contrato sexual de Pateman tiene una gran capacidad explicativa, pues visibiliza esa mitad del relato que intencionadamente no se había querido narrar¹¹.

El contrato sexual explica que las mujeres fueron pactadas fraternalmente por los varones y que dicho pacto las apartaba de los derechos civiles y políticos y las confinaba al territorio de lo doméstico. Al mismo tiempo, el contrato sexual reaparece en el estado social en forma de contrato de matrimonio y del nuevo ideal de feminidad. La quiebra de la universalidad ética, política y epistemológica no ha sido sólo una incoherencia de la Ilustración sino uno de los elementos más potentes de deslegitimación política de las democracias modernas, pues ha excluido de la lógica democrática y del principio del mérito a las mujeres y les ha aplicado la lógica estamental: democracia para los varones y estatus adscriptivo para las mujeres¹². Semejante operación requería construir una ontología femenina inferior, diferente o complementaria en terminología patriarcal, a la masculina que pusiese las bases de su exclusión política. Ni sujeto de razón ni sujeto político. O dicho de otra forma, como no era conveniente que las mujeres fuesen sujetos políticos era requisito necesario negarles la definición de sujetos de razón.

Sin embargo, hay que decir que en el siglo XVIII, los contractualistas no sólo tuvieron la oportunidad de observar posiciones intelectuales coherentes con los ideales ilustrados de igualdad sino también de polemizar con aquellos autores y autoras que exigían el cumplimiento de la universalidad para todos/as los/as ciudadanos/as¹³. Es decir, esta Ilustración patriarcal fue interpelada por otra Ilustración más universalista que asume que la igualdad y la libertad pertenecen a la humanidad en su conjunto y no sólo a los varones. En el contexto de la Ilustración feminista y en el corazón mismo del principio de igualdad se crea lo que Celia Amorós define como el 'género vindicación'. Esta filósofa entiende la 'vindicación' como una crítica política a la usurpación que han realizado los varones de lo que ellos mismos han definido como lo genéricamente humano y por ello reclama la igualdad a partir de una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles¹⁴.

Y es que el feminismo es un fenómeno social surgido en el siglo XVIII, tematizado con el instrumental conceptual de la Ilustración y, al mismo tiempo, una de las manifestaciones más significativas de la reflexividad de la modernidad. François Poullain de la Barre, Mary Wollstonecraft, Diderot, Condorcet, Von Hippel, entre otros, exigieron coherencia epistemológica y política a esa Ilustración patriarcal que se había llenado la boca de proclamas igualitarias. Estos autores y autoras definieron la subordinación social de las mujeres como el resultado de prejuicios que se remontaban a la noche de los tiempos.

11. AGRA, María-Xosé, "Introducción" en PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, op. cit.

12. AMORÓS, Celia, "Interpretaciones a la democracia paritaria" en VV. AA., *Democracia paritaria*, Tertulia Feminista Les Comadres, Gijón, 1999.

13. CONCORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición de Alicia H. PULEO, Anthropos, Madrid, 1993.

14. AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo*, op. cit., p. 56.

Por ello no es de extrañar que las reflexiones sobre la paridad vayan acompañadas de una argumentación acerca del universalismo. “¿Proviene las prácticas de exclusión del pasado de deficiencias internas al concepto de individuo universal o de una realización deficiente de sus principios?”¹⁵.

2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA PARIDAD

La paridad puede ser explicada o bien desde visiones esencialistas de los sexos o bien desde posiciones racionalistas ilustradas, entendidas estas mismas como la realización de una universalidad prometida, pero incumplida. En otros términos, la paridad puede ser argumentada desde un paradigma político de la igualdad y desde uno de la diferencia. Sin embargo, es necesario señalar que el paradigma político de la igualdad asume la indiscutible realidad de la diferencia de género, pero parte del supuesto de que esa diferencia es una construcción socio-histórica y no una realidad ontológica. De todo ello, los diversos feminismos de la igualdad infieren la necesidad de superar esa diferencia cultural jerárquica entre las dos mitades de la humanidad. Como explica Lidia Cirillo, una cosa es que hagamos de la diferencia una hipótesis de trabajo y otra bien distinta es que hagamos de ella un paradigma político¹⁶.

El problema de fondo es si vinculamos la diferencia a la experiencia, es decir, si entendemos la diferencia de género como una construcción histórico-social o si conceptualizamos el sexo como una categoría fija e inmutable, ajena al tiempo histórico. En este último caso, la diferencia se convierte en paradigma político. Los paradigmas políticos, explica Cirillo, no se originan en la teoría: “su existencia está unida a un contexto determinado, a los estereotipos cristalizados en el ambiente, a la fuerza de quién los propone y a su capacidad para evocar su necesidad de explicar, para constituir un mensaje sencillo”¹⁷. Se podría decir que los paradigmas políticos se asientan sobre una metapolítica que es anterior a la teoría, en el sentido preciso en que lo explica Hanna F. Pitkin¹⁸. Esta autora define la metapolítica como cosmovisiones generales acerca de los individuos, del poder o, como sostendría el feminismo, de los sexos, que pueden ser compartidos por individuos social y culturalmente bien distintos. La metapolítica no es el resultado de argumentaciones teóricas sino de principios normativos anteriores a la teoría y que dotan a esta última de sentido.

15. SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 104.

16. CIRILLO, Lidia, *Mejor huérfanas*, Anthropos, Madrid, 2002; p. 50.

17. *Op. cit.*, p. 63.

18. PITKIN, Hanna F., *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, pp. 157-159.

2.1. El paradigma político de la diferencia

Desde el paradigma de la diferencia, la paridad puede ser fundamentada en supuestos ontológicos y en visiones esencialistas de los sexos, es decir, en la idea de que la naturaleza masculina y la femenina son diferentes. El ejemplo más claro de esta posición es Luce Irigaray, quien afirma que la diferencia sexual es universal, por lo que la naturaleza humana es doble. Las teóricas de la diferencia sexual sostienen que la vía de liberación que deben de seguir las mujeres es asumir que la naturaleza humana es doble y que doble deben ser la cultura y el orden simbólico en que se inscriben los géneros¹⁹. La operación de Irigaray, y de las autoras de la diferencia sexual, es antigua, pues naturaliza aquellos rasgos femeninos producto de la jerarquía patriarcal y concretados en todo un entramado institucional orientado al mantenimiento de una normatividad femenina que prescribe la subordinación a los varones. Estas autoras sobrecargan ontológicamente los géneros que ya el primer feminismo ilustrado había descubierto que eran construcciones normativas muy coactivas para las mujeres. Y Cirillo se pregunta, no sin razón, cómo es posible que un decrépito tópico masculino, la idea de diferencia, se haya podido convertir en una disputa feminista²⁰.

Para sustentar esa tesis, Irigaray subraya que las mujeres piensan, sienten, hablan y actúan de otra manera que los varones. Este argumento lo comparte casi todo el feminismo. Una de las grandes autoras del feminismo contemporáneo, Kate Millett, señala que la socialización patriarcal produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La socialización generizada implica que cada género tiene que haber interiorizado las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de género²¹. La diferencia entre Kate Millett, así como el feminismo que se inscribe en la tradición ilustrada, y las pensadoras de la diferencia sexual es que la primera vincula las diferencias entre los sexos al gran poder ideológico y coactivo del sistema de dominación patriarcal, mientras que las segundas dotan a la diferencia entre los géneros de rasgos ontológicos y esencialistas²².

Sylviane Agacinski refuerza la tesis de Irigaray cuando señala que “ser mujer constituye *una de las dos maneras de ser un ser humano*” (la cursiva es de Agacinski) y, por ello, “se debe admitir que un pueblo existe igualmente de doble manera”²³. Para esta filósofa “la división por sexos es humana y debe ser reconocida en la ciudad”²⁴. Agacinski desarrolla el hilo argumentativo de Irigaray con el objeto de

19. POSADA KUBISSA, Luisa, *Sexo y esencia*, op. cit., p. 98. Véase, asimismo, LUCE IRIGARAY, *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1992, p. 10.

20. CIRILLO, Lidia, op. cit., p. 50.

21. MILLETT, Kate, *La política sexual*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 1997, p. 80.

22. POSADA KUBISSA, Luisa, “De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia” en Celia AMORÓS (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000.

23. AGACINSKI, Sylviane, *Política de sexos*, Taurus, Madrid, 1998, p. 159.

24. Op. cit., p. 166.

proporcionar bases epistemológicas a la paridad. Por eso, para esta autora la paridad no es una estrategia política sino un principio que “consiste en hacer entrar a las mujeres *en tanto que mujeres* (la cursiva es de Agacinski) en las instancias de decisión”²⁵.

En esta conceptualización la diferencia de género adquiere características irreductibles, pues varones y mujeres están inscritos en naturalezas inconmensurables que juntas componen la humanidad²⁶. Las autoras de la diferencia sexual de la Librería de Milán lo subrayan con claridad: “La diferencia sexual es... irreductible, porque es una diferencia del cuerpo en su insuperable opacidad”²⁷. De ahí que la paridad no sea una estrategia orientada a restablecer la universalidad e igualdad formuladas por la Ilustración sino un principio político basado en supuestos esencialistas²⁸.

Uno de los problemas adicionales de este tipo de planteamiento es que cuestiona el principio de representación en el que se basan las democracias, pues éstas se fundan en la negación del reconocimiento político de grupos sociales que se autodefinen en términos adscriptivos, es decir, marcados por el nacimiento. La democracia no sólo reconoce a individuos, también reconoce a grupos, pero sólo a condición de que éstos no se autorrepresenten y aspiren a la representación política en términos biológicos —ejemplo, la ‘raza’— o de nacimiento —por ejemplo, la aristocracia estamental—. La biología y el nacimiento son desplazados en la modernidad por la idea de mérito y esfuerzo personal en el contexto de la idea cívica de igualdad de todos los individuos. Los grupos marcados por las relaciones de dominación-subordinación existen, como puso de manifiesto Marx, y se necesitan transformaciones sociales profundas para eliminar las jerarquías sociales, pero los grupos sólo pueden ser mercedores de políticas compensatorias o correctivas si están en una posición de subordinación social y ningún grupo tiene derecho a exigir políticas específicas en nombre de rasgos adscriptivos.

Celia Amorós señala que el pensamiento de la diferencia sexual quiere transformar lo adscriptivo —adscribir un ‘lugar’ social a los individuos a partir de la biología o del nacimiento— en ‘natural’²⁹. El problema de fondo de las tesis de la diferencia es que no analizan a las mujeres inscritas en un sistema de discriminación patriarcal, sino como el resultado de una forma natural de ser humanas. Este análisis desactiva la categorización de las mujeres como un colectivo oprimido y la dialéctica dominación-subordinación es sustituida por la de dos formas diferentes de humanidad. Y de este análisis epistemológico se deriva una práctica política

25. *Op. cit.*, p. 164.

26. IRIGARAY, Luce, *Yo, tú, nosotras*, *op. cit.*, p. 11.

27. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, “Fin del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad” en *El Viejo Topo*, n.º 96, 1996, p. 51.

28. PULEO, Alicia H., *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 145-156.

29. AMORÓS, Celia, “Feminismo y perversión” en POSADA KUBISSA, Luisa, *Sexo y esencia*, *op. cit.*, p. 139.

orientada a la inacción político-práctica y a la sobreactividad simbólica. Y es por eso por lo que el pensamiento de la diferencia sexual adolece de plausibilidad en su epistemología y en su acción política, pues su propuesta de empoderar simbólicamente a las mujeres no se ve correspondido por un empoderamiento político de éstas como género.

2.2. El paradigma político de la igualdad

Desde este paradigma, la paridad puede ser fundamentada como el establecimiento de la auténtica universalidad hurtada por el patriarcado. Desde este punto de vista, la paridad sería una estrategia orientada a restablecer la igualdad y la libertad que prometieron a la humanidad los teóricos de la democracia moderna. La paridad podría ser considerada como una medida política orientada a realizar la ‘universalidad ideal’, en palabras de Balibar³⁰ o la ‘universalidad interactiva’, en palabras de Seyla Benhabib: “El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano... sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias... En este sentido, la ‘universalidad’ es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que pueden conducir a un punto de vista aceptable para todos”³¹. La paridad, como una de las formas que pueden allanar el camino a la realización de la igualdad, no sería un principio —el principio, como horizonte regulativo, sería la universalidad— sino una estrategia orientada a ampliar la libertad, igualdad y autonomía de las mujeres en sociedades patriarcalmente estratificadas. La paridad, pues, se inscribiría en el ámbito de las políticas de igualdad.

No parece demasiado complicado identificar la vinculación entre el feminismo que históricamente se ha inscrito en la igualdad y en la equidad —desde las versiones más moderadas hasta las más radicales— con las políticas de acción afirmativa y discriminación positiva, ni tampoco parece complejo percibir el hilo que subyace entre el feminismo de raigambre ilustrada e igualitaria con las políticas de cuotas y la paridad. Si asumimos que el objetivo del feminismo es el establecimiento de la universalidad no realizada y la extensión de la igualdad para la mitad de la humanidad, entonces las políticas correctivas y compensatorias no son otra cosa que estrategias políticas de carácter provisional orientadas a establecer la equidad entre los géneros. Todas las políticas de discriminación positiva, tanto si están dirigidas a las mujeres o a otros grupos oprimidos, pueden tener efectos perversos en la

30. Para Balibar, la ‘universalidad ideal’ significa que la igualdad y la libertad son interdependientes y que una no puede existir sin la otra. Citado en SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 108.

31. BENHABIB, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla, *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Alfons El Magnànim, Valencia, 1990, p. 127.

medida en que pueden discriminar positivamente a quien no tiene suficientes méritos y negativamente a quien los tiene. Sin embargo, la ausencia de políticas de cuotas produce más efectos negativos que positivos, pues propicia la reproducción de los esquemas de dominación-subordinación.

El éxito de la implementación de políticas públicas de igualdad ha tenido efectos redistributivos primero para la clase obrera y después para las mujeres en el contexto de los estados de bienestar europeos y adicionalmente para otras minorías, sobre todo en EE.UU. Hasta la fecha no se han encontrado otras políticas que debiliten la explotación económica y la subordinación social y al tiempo amplíen la ciudadanía política y social, como lo han hecho las medidas de discriminación positiva. Estas medidas, cuando se conciben como derechos, empoderan a los individuos receptores de esas políticas y se fortalece su capacidad de actuación como sujetos³².

3. IDENTIDAD POLÍTICA Y SUJETO FEMINISTA

En el pensamiento de la diferencia sexual subyace la idea de que las mujeres no son tanto un colectivo oprimido como 'otro' colectivo diferente al que forman los varones como género. Por el contrario, el pensamiento de la igualdad arranca de la idea de que las mujeres forman un colectivo discriminado e inscrito en un sistema de dominación que refuerza y reproduce la hegemonía de los varones y la inferioridad de las mujeres. La médula del planteamiento de la igualdad es la vindicación, es decir, la exigencia de que se apliquen a las mujeres los derechos civiles, sociales y políticos que se aplican a los varones. Y que se resumen en el uso paritariamente compartido de todo tipo de recursos, desde los económicos y políticos hasta los de autoridad y culturales. Sólo la vindicación política puede detener ese insidioso mecanismo social que coloca a las mujeres en una posición de subordinación. La perspectiva de la equidad reivindica la radicalización de la ciudadanía y de la democracia para las mujeres: tanta ciudadanía y tanta democracia como sean necesarias para que las mujeres se constituyan en sujetos. Sin embargo, el núcleo del planteamiento de la diferencia sexual es el rechazo de la vindicación, pues, como afirma Irigaray, hay que poner de manifiesto la singularidad sexual de las mujeres y su necesidad de articular un 'singular propio'³³.

Las consecuencias políticas de estos planteamientos de la igualdad y de la diferencia sexual difieren notablemente, sobre todo en la propuesta de las mujeres como un genérico emancipador y como un actor político con capacidad de inter-

32. Para las cuotas electorales, véase RUIZ MIGUEL, Alfonso, "La representación democrática de las mujeres" en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 35, 2001, pp. 239-264.

33. IRIGARAY, Luce, *J'aime a toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Grasset et Frasquelle, Paris, 1992, pp. 84-85.

vención social y de negociación política en el contexto de sociedades jerarquizadas patriarcalmente.

Hay un debate abierto en el seno del feminismo y de las ciencias sociales en general acerca de si las mujeres constituyen una categoría social como lo constituyen, por ejemplo, la etnia, la raza o la clase. La pregunta recurrente es si las mujeres forman una comunidad³⁴. Para ir despejando dudas, hay que comenzar por señalar que las mujeres no son una minoría en un sentido numérico —sí en un sentido sociológico: grupo de individuos, independientemente de su número, que posee menos poder y menos recursos que la sociedad en general y que se hallan en una situación de subordinación social—, ni tampoco constituyen una cultura en sentido estricto. Las mujeres son la mitad de cada categoría social, de cada movimiento social o de cada sociedad. Y no sólo eso, “la posición de las mujeres es un elemento estructural que determina el carácter de toda cultura”³⁵. Por todo ello, puede decirse que las mujeres forman un colectivo cualitativa y cuantitativamente distinto a los ya nombrados. Su singularidad está relacionada con su presencia en todos los grupos sociales. Ahora bien, el hecho de que las mujeres no formen una categoría social como la clase o la etnia no significa que no puedan constituirse como un grupo social con vínculos de solidaridad.

Desde este debate, se pregunta Joan Scott si “existe un ‘interés de las mujeres’ que atraviese las barreras de clase, etnicidad y raza y, si así fuera, en qué consiste”³⁶. Susan Moller Okin responde a esta cuestión explicando que el sexismo es una forma identificable de opresión, muchos de cuyos efectos son percibidos por las mujeres con independencia de la raza, clase o cultura a la que pertenezcan. Utilizando investigaciones empíricas sobre el trabajo de las mujeres en los países pobres, concluye que las condiciones de las mujeres del Tercer Mundo son “similares, pero más agudas y acentuadas” que las de los países ricos³⁷.

Las mujeres constituyen un colectivo marginado y subordinado en todas y cada una de las sociedades existentes. Su pertenencia, sea voluntaria o asignada, a grupos que ostentan una posición dominante en la sociedad no las exime de la subordinación a los varones en el seno del grupo. Este hecho, la discriminación de género, constituye el fundamento de su identidad como colectivo. Ahora bien, si en los colectivos étnicos o raciales la multiplicidad de sus diferencias internas —económicas, culturales, de género, de preferencia sexual o de estatus, entre otras— no son un obstáculo para que se les conceptualice como una minoría, ¿por qué esas mismas diferencias no son suficientes para que las mujeres sean consideradas un grupo social? La desigualdad que experimentan las mujeres no es casual ni aleatoria. Por el contrario, se atiende a datos constantes que singularizan a las mujeres frente a

34. OSBORNE, Raquel, “¿Son las mujeres una minoría?” en *Isegoría*, n.º 14, 1996.

35. BALIBAR, Etienne, “Ambiguous Universality” en *Différences*, vol. 7, n.º 1, 1995, pp. 67-68. Citado en SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 108.

36. SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 104

37. OKIN, Susan Moller, “Desigualdad de género y diferencias culturales” en CASTELLS, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 190-194.

otros colectivos. Largos siglos sometidas a una socialización generizada que se ha concretado socialmente en el ejercicio de roles —esposa, madre, cuidadora, guardiana de las esencias culturales, entre otros—, cuyo contenido las apartaba de lo público y de lo político y las confinaba al territorio de los cuidados y de los afectos, ha sido suficiente para que las sociedades patriarcales se hayan ido configurando lentamente como sociedades estratificadas desde del punto de vista del género. ¿Estar sometida a una socialización patriarcal, desempeñar unos roles sociales subordinados que se traducen en trabajo gratuito y estar adscritas a un sistema estratificado no constituyen por sí solos datos inequívocos de especificidad social? ¿Estos datos no avalan suficientemente la hipótesis de que las mujeres constituyen un grupo social específico?

Ahora bien, la precariedad es un rasgo inherente a los grupos sociales, como lo es a cualquier otra construcción social. Por ello, para neutralizar esta precariedad y garantizar su permanencia y reproducción social es necesario la construcción de una identidad política que sea el resultado de una estructura organizativa y normativa, aunque ambas sean de mínimos. Los grupos sociales que se autocomprenden a sí mismos como colectivos discriminados se dotan de una identidad política, pues no hay grupo social sin identidad. Todo colectivo que aspira a convertirse en un actor social debe construirse una identidad política. Joan Scott, explica muy bien que “la cuestión es que las mujeres son políticamente eficaces únicamente cuando se movilizan como categoría social”³⁸.

El feminismo de tradición igualitaria considera la construcción de una identidad feminista como la condición de posibilidad para que las mujeres se constituyan en sujetos y para articular colectivamente la lucha política. Esta identidad, lejos de basarse en esencias u ontologías, como señala Amorós, debe ser crítico-reflexiva respecto a la identidad femenina³⁹. El feminismo de la igualdad ha señalado en numerosas ocasiones que no hay una identidad esencial femenina ni tampoco una unidad original y previa que recuperar. El fundamento en la construcción de una identidad feminista es que todas las mujeres comparten inicialmente una situación de discriminación. La identidad debe ser entendida instrumentalmente como el fundamento de la lucha contra la opresión, pero nunca como el enquistamiento en la diferencia o la exaltación de una esencia. Sin identidad colectiva no hay movimiento social, ni posibilidades de combatir la infrarrepresentación política ni económica, ni un discurso ideológico con posibilidades de ganar hegemonía política. La identidad es sobre todo el resultado de una elección política. La elección se convierte en identidad “cuando ha conferido sentido a toda una vida, lleva en sí la memoria de las persecuciones y los muertos y ha construido la mayor parte de los vínculos que unen a una persona con los demás”⁴⁰

38. SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 110.

39. Esta idea ha sido señalada por Celia AMORÓS en las sesiones de trabajo del proyecto “Feminismo, Ilustración y Posmodernidad” de la Universidad Complutense de Madrid que dirigió entre 1997-2000.

40. CIRILLO, Lidia, *op. cit.*, p. 33.

Puede parecer paradójico, pero un movimiento emancipador y vindicativo tiene que construirse una identidad contingente, afirmarla hasta que se conquisten los derechos de los individuos de ese colectivo y, al mismo tiempo, tiene que negar ontológicamente esa identidad si aspira a la realización de la universalidad⁴¹. Y es que un sujeto político colectivo es una noción política y no un dato biológico o étnico⁴². Por ello mismo, el rasgo de esta identidad es su carácter provisional y contingente. La afirmación de la identidad colectiva es un paso necesario en la constitución de las mujeres como sujetos individuales. Amelia Valcárcel explica que la construcción de la individualidad requiere de la formación de un ‘nosotras’: “Cualquier movimiento que se plantee cambiar determinados rasgos de la realidad política y social ha de educir un nosotros al que dotar de rasgos de legitimidad y excelencia. Paradójicamente construir la individualidad no es una tarea individual, sino colectiva”⁴³. Este proceso es complicado y tiene por lo menos dos fases —que no transcurren cronológicamente—; primero hay que dotarse de una identidad política emancipadora orientada al desmantelamiento de la identidad asignada por el patriarcado a las mujeres —esposas, madres, cuidadoras...—, y después, al tiempo que se desactiva la identidad impuesta patriarcalmente hay que negar aquella otra identidad política construida para combatir las jerarquías patriarcales. Dicho de otra forma, hay que evitar los peligros de la ontologización de la identidad de género, pues la naturalización de la identidad de un grupo social aleja a los miembros de dicho colectivo de la conquista de la individualidad y los devuelve otra vez al territorio de la uniformidad social de la que se quiere despegar y sólo entonces, cuando la codificación genérica se vuelve fluida puede constituirse un caldo de cultivo idóneo para el florecimiento de una nueva cultura del sujeto⁴⁴.

Todo grupo oprimido carga con una identidad heterodesignada por quien se beneficia de esa opresión, en este caso el patriarcado, y ese mismo grupo si aspira a deshacerse de esa opresión tiene que construir una identidad de resistencia que sea capaz de transformarse después en lo que Castells denomina una ‘identidad proyecto’. La ‘identidad proyecto’ se produce “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su postura en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social”⁴⁵.

La identidad de género cuando se dota de un proyecto político que tiene la vista puesta en el fin de su opresión se convierte en un sujeto político. Lidia Cirillo explica que “ningún grupo puede unir a sus miembros en una relación de solidari-

41. BALIBAR, Etienne, *op. cit.*, pp. 67-68. Citado por SCOTT, Joan, *op. cit.*, p. 108.

42. CIRILLO, Lidia, *op. cit.*, p. 33.

43. VALCÁRCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1997, p. 80.

44. AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo*, *op. cit.*; véase el capítulo I, ‘Por un sujeto verosímil’.

45. CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2, *El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 30.

dad, ser consciente de la naturaleza de sus necesidades y moverse en una dirección y no en otra, si no es capaz de expresar de alguna forma quién es”⁴⁶. El ‘quién es’ se traduce políticamente en la ‘identidad-proyecto’: “La identidad de un sujeto político de liberación es su identidad social, étnica, nacional, de color o de género, a la que se añade un proyecto”⁴⁷.

El sentido del feminismo está ligado tanto a la contribución de una alternativa política que contemple el fin de la subordinación y la exclusión como a la desactivación de las identidades heterodesignadas de las mujeres y pacientemente construidas por los sistemas hegemónicos masculinos. La utilidad del feminismo está vinculada al debilitamiento de la normatividad femenina asignada por el patriarcado y a la construcción de tantas individualidades como mujeres existen. Las identidades se construyen a lo largo de procesos históricos complejos. Entre las condiciones de la existencia marcadas por las diferencias de cuerpo, clase o color y la capacidad de convertirse en sujeto político se encuentra el puente indispensable de la identidad⁴⁸.

La construcción de sociedades democráticas más justas, libres e igualitarias pasa necesariamente por la desactivación de una normatividad femenina que obstaculiza a las mujeres en su autoconstrucción como sujetos, privándolas de aquellos recursos —políticos, económicos, culturales o de autonomía personal— que hacen posible que un sujeto pueda actuar como tal. Entre la ampliación de la democracia y la ampliación de la ciudadanía hay una relación de necesidad y cualquier redefinición de la ciudadanía en clave de ampliación de los derechos no puede ignorar una construcción normativa de lo femenino que restringe los derechos civiles, políticos y sociales de la mitad de la sociedad.

Finalmente, si se acepta la hipótesis de que las mujeres forman un grupo social y que la marca que lo singulariza es la opresión, hay que preguntarse sobre el lugar del feminismo en el seno de ese grupo social: ¿quién determina los ‘intereses’ de las mujeres?, ¿quién reconoce sus ‘necesidades’?, ¿quién esboza las estrategias políticas emancipadoras? Amelia Valcárcel lo explica con gran claridad: “¿Saben las mujeres, como colectivo, qué política les conviene? Comencemos por aclarar que es difícil que un colectivo tan amplio ‘sepa’ cosas. No puede. El saber es asunto individual. Un colectivo, incluso pequeño, segrega de sí a algunos que son quienes definen el interés común. En nuestro caso, se supone que son los grupos feministas y las asociaciones de mujeres (no siempre coincidentes) los que tienen legitimidad para hacer valer las reivindicaciones comunes”⁴⁹.

La legitimidad del feminismo como sujeto político representativo de los intereses de las mujeres se debe a su existencia como tradición intelectual y como movimiento social en la modernidad. El feminismo se ha constituido en un pensa-

46. CIRILLO, Lidia, *op.cit.*, p. 110.

47. *Op. cit.*, p. 114.

48. CIRILLO, Lidia, *op. cit.*, p. 114.

49. VALCÁRCCEL, Amelia, *La política de las mujeres*, *op. cit.*, p. 189.

miento crítico que ha puesto en cuestión la ‘sospechosa’ neutralidad de las ciencias sociales y que ha iluminado aspectos de la realidad social con nuevas categorías más explicativas. Los conceptos de género, androcentrismo o contrato sexual dan cuenta de las aportaciones de la teoría feminista. De otro lado, el movimiento feminista ha protagonizado luchas políticas orientadas a la ampliación de los derechos de las mujeres y a la mejor redistribución de los recursos sociales. El movimiento sufragista y su lucha por el voto es uno de los ejemplos más rotundos de la lucha por la ampliación de derechos.

De todo lo anterior se desprende que la teoría feminista se articula como una teoría crítica. El pensamiento social y el político tienen una deuda notable con el feminismo al mostrar éste algunos de los límites de las actuales democracias y al visibilizar algunas de las fuentes de malestar producidas por la ausencia de igualdad. La contribución feminista al diseño de un proyecto democrático radica en su concepción de las mujeres como sujetos autónomos, críticos y reflexivos. Una democracia en la que la mitad de la población no posee el estatus de ciudadanía carece de legitimidad. Una sociedad liberada de la “jerarquía oprimente de los géneros” implica la ampliación de la autonomía individual y la disminución de los espacios asignados⁵⁰. La contribución de las mujeres para ensanchar las fronteras de la libertad y la igualdad, y en consecuencia de la democracia, ha sido realizada desde los valores universalistas de la modernidad. Este fundamento moral convierte las reivindicaciones y éxitos feministas en extensibles a todos los colectivos excluidos y aunque sólo fuera por esto, la teoría feminista es un paradigma necesario en la construcción de cualquier sociedad democrática.

50. AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo*, op.cit., véase capítulo I.