



**DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO.
LAS INCONSECUENCIAS DE LA DEMOCRACIA**

Estela Serret

© 2006 Primera edición
© 2008 Primera reimpresión
Discriminación de género.
Las inconsecuencias de la democracia

Cuadernos de la igualdad, núm. 6
Consejo Nacional para Prevenir
la Discriminación

Dante núm. 14, col. Anzures,
Del. Miguel Hidalgo,
11590, México, DF
ISBN 970-9833-31-6

Editor: Arturo Cosme Valadez

Se permite la reproducción total o parcial
del material incluido en esta obra, previa
autorización por escrito de la institución.

Impreso en México
Printed in Mexico

CONTENIDO

- 5 PRESENTACIÓN
GILBERTO RINCÓN GALLARDO
- 7 MUJERES DISCRIMINADAS
- 14 Un par de ejemplos
- 16 Concepciones sobre las mujeres en sociedades occidentales
- 23 LOS ORÍGENES ILUSTRADOS DEL FEMINISMO
- 23 Antecedentes. Intelectuales prefeministas en favor de las mujeres
- 30 Feminismo y democracia. ¿Igualdad o libertad?
- 31 Igualdad, libertad e individuo como bases del proyecto ilustrado
- 35 Igualdad y libertad en las doctrinas políticas
- 38 El feminismo y la igualdad: de cuotas, justicia y libertad para las mujeres
- 43 Contra la discriminación de género, ¿igualdad o diferencia?
- 55 NOTAS
- 57 BIBLIOGRAFÍA
- 59 SOBRE LA AUTORA



PRESENTACIÓN

“No se nace mujer: se llega a serlo”. La concisa frase, escrita por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, condensa de manera afortunada varias certezas. En primer lugar indica que la palabra “mujer” tiene un significado que rebasa por mucho el hecho biológico: refiere también a una condición social, cultural e histórica. En segundo lugar, observa que en cada caso tales determinaciones son *vividas*, asumidas e interiorizadas individualmente –desde una situación y un proyecto específicos–, de tal suerte que no sólo se padecen, sino que se pueden transformar. Dicho de otra forma: existe un reducto para la libertad –para la liberación– a pesar del enorme peso de las circunstancias.

En este caso resulta un eufemismo denominar “circunstancias” al prolongado decurso de inequidad e iniquidad, al vasto registro de injusticia, exclusión y opresión que a lo largo de innumerables siglos ha vulnerado a las mujeres. En todas las sociedades con historia –como documenta con fina erudición la autora de este libro– la mitad de la especie humana ha sido sometida sistemática y consuetudinariamente a todo tipo de vejaciones, *sólo en razón de su sexo*. Peor aún: tales prácticas criminales han sido consentidas, cuando no justificadas y legitimadas explícitamente, por los diversos regímenes sociales, culturales, políticos y religiosos que han dominado el atropellado acontecer de nuestra civilización.

El nefando resultado de esta acumulación de humillaciones es que dejamos de considerarlas como lo que son y aprendimos a ver en ellas, no sin mala fe, el estado *natural* de las cosas. De este modo, la discriminación a las mujeres llegó a ser *invisible*... A medias, porque son muchas las voces, femeninas y masculinas, que han denunciado la infame situación.

Permítanme recomendarles la lectura del texto que tienen en las manos. En él encontrarán una exposición sobria e informada de las lamentables vicisitudes que han tenido que enfrentar las mujeres en el prolongado acontecer de las edades; de los antecedentes, génesis y consolidación del feminismo ante sus poderosos oponentes; de las paradojas que sigue encarando actualmente en el entorno de una *democracia inconsecuente*; y de las posibles vías de solución a una serie de conflictos que no por bien explicados dejan de ser complejos.

El ensayo que la doctora Serret ofrece a nuestra lectura es mucho más que una síntesis expositiva del porqué y para qué del feminismo en los inicios del siglo XXI; es una crítica consecuente del mismo, una propuesta y una exigencia de compromiso a nuestra razón.

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) se honra en publicar este nuevo título, el sexto, de la colección “Cuadernos de la igualdad”, con la seguridad de que se trata de una aportación efectiva y relevante –dentro del imprescindible contexto teórico– para crear una *nueva cultura de la igualdad*.

Escribí líneas arriba que existe un reducto para la libertad –para la liberación– a pesar del enorme fardo de las circunstancias. Si tuviera que demostrar dicho aserto me bastaría con proponer la lectura de este libro, que sin facilismos ni simplificaciones tontas no deja al respecto lugar a dudas.

GILBERTO RINCÓN GALLARDO

MUJERES DISCRIMINADAS

A lo largo de la historia, en todas las sociedades conocidas, las mujeres han enfrentado, como colectivo, la discriminación social y sus consecuencias. Ello significa básicamente que, con independencia de sus formas específicas, en toda cultura –especialmente en las que llamaremos *tradicionales*– encontramos que lo femenino, y por asociación las mujeres y sus actividades, carecen de prestigio, de poder y de derechos. Las pruebas de este desconcertante hecho han sido aportadas por la historia, la antropología, la arqueología, la sociología, el estudio de las religiones y la historia del derecho, entre otras disciplinas. Las consecuencias que esta subordinación discriminatoria ha traído consigo son muchas y muy graves: las mujeres han sido y son las más pobres entre los pobres, las que cargan con las más graves consecuencias del analfabetismo y la educación trunca y/o deficiente. Como colectivo, padecen graves efectos de violencia social por ser mujeres: enfrentan la agresión sexual bajo las formas de acoso, violación y abusos diversos; en un alto porcentaje son sometidas desde niñas a la prostitución, la pornografía o la esclavitud sexual. Sin embargo, la violencia que sufren en todo el mundo por ser mujeres no se reduce al aspecto puramente sexual: ellas enfrentan golpes, humillaciones y subvaloración cotidianamente, dentro y fuera de su hogar, pero de manera relevante se encuentran desprotegidas y a merced de agresores en un porcentaje alarmante al interior de la familia. Sabemos, por ejemplo, que en tiempos de paz el sitio más inseguro para 65% de las mujeres es su propia casa. Esta situación no se limita a una región del mundo ni a una época precisa.

En todas las sociedades que registra la historia, sin importar cuán distantes se hallen en el tiempo y el espacio, las mujeres

como grupo han sido discriminadas. Las diferencias entre las expresiones culturales humanas son casi infinitas; una mirada somera en busca de diversidad nos ofrece un paisaje variopinto, matizado por etnias, grupos raciales, actitudes religiosas, creencias, tradiciones gastronómicas, costumbres, vestimentas, modos de supervivencia, rituales, apreciaciones estéticas, mitos, arquitecturas, idiomas, dialectos y lenguajes. También encontramos, desde luego, gran diversidad de formas de organización del poder en la comunidad. Por regla general, en las sociedades tradicionales el poder político se vincula con el religioso, es decir, aquellos que mantienen un vínculo más cercano con las fuerzas sobrenaturales, quienes pueden interpretar sus designios, son también los beneficiarios del poder y el prestigio comunitarios.

Las sociedades míticas, por ejemplo, delegan su autoridad en figuras como los hechiceros o los sacerdotes, aquellos que cuentan con las cualidades que les permiten estar en contacto con el orden cósmico, con los dioses. La caza, la agricultura, la guerra, la alfarería; los ritos de paso (al matrimonio, a la pubertad, a la muerte), como toda otra práctica, obtienen su sanción y su forma del ordenamiento mítico. Las fuerzas suprahumanas expresan una voluntad que debe saber leerse y transmitirse; por eso el vicario está investido de poder: su capacidad de mando deriva de la veracidad de su palabra. La interpretación de estos designios se traduce en reglas y rituales comunitarios, que se transmiten de generación en generación estableciendo tradiciones. Por ello, también es frecuente encontrar en estas sociedades que el poder lo sustentan quienes se hallan en mejor posición de reconstruir y mantener vivo el pasado; los clanes de ancianos constituyen el ejemplo más inmediato.

Las sociedades religiosas siguen un patrón similar de legitimación de las jerarquías sociales: los reyes, príncipes, emperadores, faraones y jarcas, provenientes de aristocracias militares, ilustradas o de otro tipo, suelen sustentar también la autoridad religiosa o presentarse ellos mismos como dioses. En todo caso, la legitimidad emana de la credibilidad y ésta de la palabra.

Las mujeres han carecido históricamente de palabra. Ninguno de los símbolos que ellas encarnan está asociado con la transparencia, el orden, la claridad o la veracidad. Las representaciones imaginarias de lo femenino pueden, en algunas comunidades, retratar a las mujeres como un grupo social que personifica todo tipo de significados, siempre que estén asociados con la alteridad. En tanto encarnaciones de lo femenino, las mujeres no son consideradas en las sociedades tradicionales como llanamente humanas. Diosas, reinas, metáforas, princesas, musas, figuras alegóricas; símbolos de impureza, perdición, amenaza social, peligro; objetos de deseo, fertilidad, nutrición, sexo; moneda de intercambio, botín de guerra. Los papeles sociales de las mujeres, las formas en que se las imagina y representa, no han incluido en estas sociedades la singularización como personas. Sin más, sin menos. No en balde, el término que designa al grupo de los varones sirve también para designar al colectivo humano. Para toda sociedad, *el hombre* es el protagonista, el hacedor de cultura.

Las representaciones simbólicas conforman el mundo propiamente humano. Ellas edifican el mundo que conocemos, el único inteligible. El lenguaje que le da vida revela en sus estructuras, simples y complejas, las valoraciones, los ideales, los tabúes que tejen la trama de nuestra existencia. Con referencia a estas representaciones las comunidades humanas construyen los códigos de intelección compartidos, que dan sustento a su organización misma. Esto incluye, desde luego, a los principios que legitiman las relaciones de dominación en todas sus formas.

La legitimación de las jerarquías en los órdenes tradicionales está generalmente referida a una suerte de tautología: el poder lo sustentan los miembros de un grupo porque el orden divino, mítico o cósmico lo avala o incluso lo requiere. La sociedad conoce y acepta esta condición privilegiada porque “así ha sido siempre” y si así ha sido debe ser porque los dioses (el Creador, la Naturaleza) así lo quieren. La serpiente se muerde la cola.

En última instancia, el sentido de este tipo de legitimación es que no está en manos humanas alterar ese orden: es como tiene

que ser. Fácilmente podemos comprobar que la legitimación tradicional no es exclusiva de lo que hoy llamamos orden político, es decir, de las estructuras de mando que afectan la organización de la sociedad entera. De hecho, los fundamentos de tal jerarquía se hallan en las relaciones más inmediatas que sostienen las personas: aquellas que construyen los vínculos familiares.

A pesar de las grandes diferencias que podemos encontrar entre las definiciones de familia en distintas sociedades, cada una de ellas es pensada en su momento como producto de un *orden natural*. En todos los casos ese presunto orden está fundado en relaciones de dominación que, variaciones aparte, colocan en la cúspide a una figura masculina. Partiendo de la propia estructura familiar, en todas las sociedades con historia se comprueba que los mitos y tradiciones sancionan la subordinación de las mujeres como genérico a distintas estructuras de poder masculino. Cuando ampliamos la mirada del ámbito familiar al social y político, percibimos que el conjunto de las mujeres son consideradas como naturalmente inhabilitadas para encarnar el poder y la autoridad. En términos antropológicos esto se traduce en una carencia de prestigio social: por definición los roles, actividades, vestimenta, espacios y lenguajes de las mujeres carecen de prestigio o merecen menor prestigio social que los de los varones. Son también consideraciones axiológicas que se vinculan con el prestigio las que identifican las demás relaciones jerárquicas que dan cuerpo a una comunidad.

La sociedad griega clásica introduce a este respecto una interesante variación. Si bien la base de la comunidad, su cimiento, sigue estando regida por esta lógica de legitimación tradicional de las jerarquías (que hace alusión al orden *natural* de las cosas), el *edificio* levantado sobre esa base (para hacer alusión a una famosa metáfora hoy en desuso) obedece a una lógica de relación social muy diferente. Veamos.

La *polis* griega parece ser la primera forma de organización sociopolítica que construye una división de espacios sociales, al introducir dos lógicas de interacción social muy diferentes para

regir cada uno de ellos. El primer espacio, la *casa*, aquel donde ocurre la vida cotidiana, armado por las relaciones familiares, de parentesco y de trabajo, se rige por los principios tradicionales. En él las personas ocupan sus puestos, desempeñan sus actividades y obtienen sus respectivos reconocimientos conforme a valores entendidos, heredados de generación en generación, que se interpretan y se viven como dictados por la naturaleza. Este orden, en consecuencia, es altamente estructurado, vertical, y la cadena de dominación goza por ello de un amplio consenso. El jefe del espacio doméstico es un señor, omnipotente, que gobierna gracias a sus cualidades naturales, en tanto varón, sobre todas las mujeres libres que habitan el ámbito doméstico; en tanto marido, sobre su esposa; en tanto padre; sobre sus hijos e hijas; y en tanto amo (hombre libre), sobre sus esclavos. Cuando este mismo señor actúa en el espacio público, sin embargo, las normas de su relación con los demás miembros van a cambiar sustancialmente. Quienes son amos, padres, varones y esposos en la casa, son *ciudadanos* en la *polis*. Quienes ingresan en ella son iguales por naturaleza, esto es, igualmente capaces de ser libres, de regirse por los dictados de su propia razón. No existe, pues, el principio que justifique la subordinación de unos a otros. La única dominación pertinente en este caso no puede provenir de otro hombre, sino sólo de una ley racional a la que se encuentren sometidos todos los ciudadanos por igual.

En esta peculiar sociedad *dividida* encontramos el esbozo de lo que en la modernidad habría de ser elaborado hasta convertirse en el principio de legitimación del dominio por excelencia: un principio que no se considera fundamentado en la *naturaleza*, sino en una capacidad humana, *artificial*. Tal capacidad es, en realidad, un supuesto moral y no una cualidad sustantiva. En efecto, cuando se dice que cada hombre, en tanto capaz de libertad, sólo está obligado legítimamente a someterse a su propia razón, se quiere sostener un principio ético, de justicia, según el cual debemos considerar a cada persona *como si* fuese igualmente capaz de ser libre y autónoma que nosotros mismos.

Sin embargo, en la *polis* griega –por lo que se vio– sólo un número muy limitado de personas gozaba de este beneficio de la duda moral; al resto, la gran mayoría, cuyo espacio exclusivo de interacción y de pertenencia era la casa, se le seguía considerando sometido desde su nacimiento a una élite superior por naturaleza. En este rubro se encontraban *todas* las mujeres: griegas o bárbaras, libres o esclavas, casadas o solteras, esposas, concubinas o prostitutas; viejas, jóvenes y niñas; hermosas y feas; talentosas y torpes; amadas o despreciadas. Todas. Las mujeres, sin excepción, eran discriminadas por el hecho de serlo. Para comenzar, su discriminación se revelaba en su exclusión del mundo público, aunque en conjunto fuesen las principales responsables del mundo económico. Desde su nacimiento hasta su muerte una mujer, sin importar su condición, estaba por ley sometida a un varón en particular y a los varones en general. Las consecuencias de este sometimiento, que está lejos de ser privativo de la cultura griega, serán analizadas más adelante.

Casi 20 siglos después de que Aristóteles sistematizara la descripción de esta dualidad en las lógicas de legitimación del poder, el racionalismo europeo dio vida a una propuesta filosófico-política inspirada en la estructura de la polis. La moderna doctrina del *derecho natural* empleó aquel supuesto individualista del mundo público griego e intentó universalizarlo. Esta concepción sostiene que la igualdad natural entre los individuos –de la que deriva su capacidad de autonomía y con ello su derecho al autogobierno– no se presenta originariamente en el orden político, sino en un hipotético estadio pre-político. Tal estadio no hace alusión a la *casa*, antecedente y fundamento del espacio público para los griegos, sino a un imaginario *estado de naturaleza*. Con esta operación conceptual, los iusnaturalistas generalizaron la idea de igualdad natural entre los individuos con el fin de criticar el aserto de que unos nacen espontáneamente dotados de capacidad para el gobierno y otros no. La igualdad natural debía expresarse en igualdad civil.

En buena lógica, la universalización del individualismo moral debería haber afectado favorablemente tanto a las mujeres como a los esclavos. Sin embargo, la mayoría de los autores que impulsaban la emancipación humana se apresuraron a excluir de ella a las mujeres. Para hacerlo, recurrieron a los mismos argumentos sobre la desigualdad natural que emplearon sus adversarios tradicionalistas.

Las sociedades políticas modernas, que se identifican progresivamente como democráticas, encuentran en la base de sus principios éticos –sus aspiraciones morales, sus ideales regulativos– las apuestas igualitaristas y libertarias del racionalismo moderno, a pesar de lo cual, cuando menos en principio, siguen institucionalizando la discriminación social de las mujeres. El espacio familiar, sólo raras veces conceptualizado, funciona en realidad como un *enclave de autoritarismo legitimado por principios tradicionales*, en el contexto del racionalismo moderno. En su interior se reproducen las nociones antirracionalistas y antiinstitucionales que legitiman la subordinación del conjunto de las mujeres.

Gracias a esta peculiar lógica de excepción que rige al espacio doméstico –sitio privilegiado de socialización– los valores que aprendemos permiten reproducir fuera de la casa la imagen de sometimiento natural con que caracterizamos la dominación de los varones sobre las mujeres. Como efecto, éstas siguen siendo en las sociedades democráticas víctimas de violencia en la casa, la calle, el trabajo, la escuela, los sitios de diversión, los medios de comunicación y el espacio público político. Se les agrede en forma física, verbal, emocional, simbólica y sexual. También seguimos, como sociedad, regateando sus derechos económicos (al trabajo, al salario igual, a la posesión de bienes, etcétera), sociales, civiles y políticos. Las sociedades democráticas, que sustentan y promueven la igualdad y libertad universales, no han sido consecuentes con sus propios postulados cuando sus estructuras siguen propiciando la exclusión de la mayoría de sus habitantes.

Un par de ejemplos

No obstante, esta descripción, y la que seguiremos más abajo, no deben dejarnos la impresión de que las mujeres se han limitado a ser víctimas: en todas las sociedades y en todos los tiempos ellas –las distintas *ellas*– han desarrollado múltiples estrategias de resistencia y de rebelión. Frecuentemente han tomado sus destinos en sus propias manos a pesar de las condiciones negativas y han procurado cambiar de muchas maneras sus vidas de sujeción.

Esto por lo que respecta a las acciones de las mujeres. En cuanto a la actitud social hacia ellas, en términos globales siguen siendo pocas las que pueden tomar con *libertad* decisiones sobre su propia vida. Ello implica, fundamentalmente, que carecen de derechos civiles o de los medios para conocerlos y hacerlos valer. Su acceso a la toma de decisiones políticas, económicas, sociales, etcétera, sigue siendo extraordinariamente limitado aun en los países donde las restricciones formales se han eliminado por completo,¹ porque siguen operando poderosas oposiciones culturales e ideológicas. En las sociedades occidentales hasta hace muy poco las mujeres carecían de derechos civiles, no podían ejercer profesiones liberales, recibir una educación similar a la de los hombres, disponer de sus propios bienes o de autoridad sobre sus hijos, etcétera.

A diferencia de lo que a veces se cree, en las distintas sociedades no occidentales la situación para ellas no ha sido mejor: excluidas del poder, del prestigio, de la riqueza; identificadas con lo profano y a menudo con lo maligno, las mujeres han estado oficialmente bajo la custodia masculina. Quizá se piense que la veneración de diosas en algunas culturas y la existencia de reinas en otras nos habla de poder y prestigio femeninos, pero esto no es así. En realidad el culto a figuras femeninas de excepción (divinidades, heroínas míticas, gobernantes con títulos nobiliarios) no hace sino confirmar la regla de que las mujeres reales conforman un colectivo marcado por la opresión.

Preguntas pertinentes respecto a este punto podrían ser: ¿cómo justificaba cada una de esas sociedades el estatuto subordinado de las mujeres; su carencia relativa de prestigio y poder económico, religioso, militar, político y social en comparación con los varones?, ¿cómo justificaba la discriminación, consecuencia de lo anterior, traducida en la falta de acceso a derechos y oportunidades considerados básicos para el género masculino?

Una primera respuesta que puede resultar compartida en todos los casos se basa en la diferencia biológica entre los sexos, considerada obvia para todo mundo hasta hace muy poco (y para casi todo el mundo aún hoy). Lo importante por ahora al considerar esta cuestión es que la diferencia biológica entre los sexos —macho y hembra; hombre y mujer; masculino y femenino— ha sido un argumento clave en los diversos discursos sociales cuando *explican* la discriminación a las mujeres. Y esto porque (a excepción de un interesante giro adoptado por la misoginia romántica y sus sucesores, en los siglos XIX y XX), en todos los casos estos mismos discursos han afirmado que las hembras de la especie humana no sólo son biológicamente diferentes a los machos, sino inferiores a los mismos. Los argumentos más reputados para sostener esta inferioridad parten de afirmar la menor fuerza física (entendida como menor masa muscular y menor estatura media de las mujeres frente al promedio de los hombres), la menor inteligencia (aquí los parámetros ya no son tan claros, pues se suele recurrir como prueba a la incapacidad de las mujeres para desempeñar labores o ejercicios mentales que no les está permitido socialmente realizar o para los que encuentran severos obstáculos familiares, culturales, económicos y de otro tipo); la incapacidad para dedicarse a asuntos públicos (que enfrenta problemas de prueba similares a los del punto anterior); etcétera.

Para tener una idea un poco más clara de cómo se ha entendido la inferioridad de las mujeres y ejercido la discriminación contra ellas (y comprobar, por si hiciera falta, que a diferencia de lo que han dicho recientemente algunos ésta *no* es un invento de las feministas), abordaremos con más detalle las concepcio-

nes de algunas sociedades sobre este tema y, aunque brevemente, señalaremos –cuando dispongamos de datos al respecto– qué consecuencias prácticas tenían tales concepciones sobre la vida de las mujeres.

Concepciones sobre las mujeres en sociedades occidentales

En tanto que el feminismo es una realidad occidental, quizá sea interesante comenzar con la Grecia clásica. Tanto en la obra de Platón como en la de Aristóteles podemos tener buenos ejemplos de la concepción del ser humano en su conjunto y, en consecuencia, de la diferencia entre los hombres y las mujeres. En particular este último autor desarrolla una suerte de antropología en la que nos hace saber que las personas desde que nacen encarnan, por naturaleza, distintos rangos. Así, mientras hay quienes nacen esclavos y tienen almas y cuerpos de tales, hay quienes nacen amos, hombres libres, y gozan por tanto de espíritus virtuosos. En esta categoría, sin embargo, no todos gozan de igualdad, pues hay quienes en el momento de su gestación han carecido del calor suficiente y en consecuencia su desarrollo se ha visto entorpecido; como resultado sus órganos sexuales, en lugar de caer a su posición normal, se han quedado atrofiados dentro del cuerpo, y lo mismo ha sucedido con su espíritu. Estas personas han nacido mujeres. Las mujeres, pues, no son sexualmente opuestas a los hombres, sino sólo hombres imperfectos, inferiores. Su inferioridad en virtud se refleja básicamente en que, aunque poseen raciocinio (a diferencia de un esclavo o una esclava), éste es deficiente y no les permite discernir por sí mismas el bien del mal, lo cierto de lo falso, más que en materias triviales relativas a la casa. Jamás podrán por ello, ya no digamos participar en los asuntos públicos, sino tampoco regirse a sí mismas. Deberán permanecer toda su vida bajo la tutela de un señor, de un varón.

En la Grecia antigua las mujeres no tenían realmente acceso a la educación. Las actividades ejercidas por ellas, libres o esclavas,

vas, se consideraba que exigían menor competencia y destreza que las desempeñadas por los hombres. Por ejemplo, no sólo los hilados y tejidos, pese a su complejidad y belleza, se consideraban inferiores al decorado de vasijas, sino que la actividad económica, doméstica, y por lo tanto femenina, se entendía inferior a la política, propia de hombres libres.

En Atenas sólo las mujeres que vendían sus cuerpos –denominadas *friné*– tenían acceso a la cultura y a la vida social. Las *hetairas*, prostitutas de lujo, incluso podían ser poetas y artistas, además de mercancía sexual. Se sabe que los más importantes políticos, artistas y filósofos gozaban de su compañía y las consideraban sus interlocutoras y compañía espiritual. Esto probablemente tenía que ver con el hecho de que las hetairas eran mujeres *públicas*. Las demás permanecían en sus casas dedicadas a las labores económicas y a la transmisión de los valores culturales a sus hijas e hijos. Ello sorprendía a Platón, quien se preguntaba cómo se permitía a personas sin educación hacerse cargo de la formación básica de los futuros ciudadanos. Entre los últimos no se contaban, por supuesto, las mujeres. Para ejercer los derechos políticos se requería la plena capacidad de ser virtuoso, atributo del que, como vimos, carecían las mujeres por naturaleza, según pensaban los griegos.

Confinada al mundo doméstico, el principal objetivo en la vida de una mujer ateniense era realizar un buen matrimonio. A edad temprana las muchachas eran desposadas por el hombre al que había elegido su padre, quien estaba obligado a entregar por cada hija una dote.

El deber principal de la esposa de un hombre libre era parir hijos varones. Como en otras sociedades, la historia registra casos de niñas atenienses abandonadas al nacer.

Aunque, en segundo término, una mujer tenía el encargo de hacer marchar la casa-economía que el marido administraba, ella no compartía en absoluto la propiedad que había contribuido a incrementar con su dote y su trabajo. Si eventualmente era repudiada o ella misma abandonaba la casa, no tenía derecho

alguno sobre los bienes, que no eran del matrimonio sino del marido.

La carencia de ciudadanía no sólo enajena a las mujeres sus derechos políticos y pecuniarios (económicos); las despoja, de hecho, de toda capacidad para defender sus causas de cualquier tipo, sobre todo si se plantean frente a su señor. El marido puede incluso disponer de su vida en caso de adulterio, pero también tiene derecho a aplicarle castigos corporales cuando considera que ha cometido alguna falta que lo amerite.

Mientras estaba casada, una mujer dormía separada de su esposo, que sólo la reclamaba en su lecho cuando quería tener relaciones sexuales con ella. Si tenían los medios, los ciudadanos atenienses podían tener una o más concubinas, que vivían en la misma casa con el aval de la esposa. Ello no impedía que, además, acudieran con las prostitutas que vivían en la ciudad. En todos los casos, tanto si se trataba de mujeres libres como de prostitutas o esclavas, la posición activa y los derechos sexuales correspondían a los varones. Aun en el caso de las hetairas, quienes conocían y aplicaban varios secretos y trucos amatorios, no se consideraba que las mujeres fuesen sujetos sexuales activos, sino objetos para la sexualidad de otros. Como es sabido, entre los griegos la práctica de la sodomía entre hombres maduros y jóvenes efebos era algo frecuente. En este caso el varón de menos edad fungía también como un instrumento de placer para el hombre plenamente formado.

El Imperio Romano, heredero en tantos tópicos de la cultura griega, recoge también la noción helénica sobre la relación entre los sexos. De hecho, la idea general sobre la inferioridad natural y social de las mujeres se consolida al dejar de pertenecer básicamente al imaginario colectivo y ser consignada en la norma jurídica.

El derecho romano, en efecto, sanciona en sus códigos la división de la humanidad en hombres y mujeres, y las diversas resultantes con carácter legal de este hecho. En el dispositivo jurídico la sexualidad se comprendía, en primer lugar, como un

conjunto de normas relativas al estatus. Como en Grecia, las mujeres romanas no eran consideradas nunca sus propias dueñas, es decir, tenían que vivir siempre bajo la potestad de un varón: el padre, el tutor, el marido, el hijo u otro.²

La norma jurídica sobre la sexualidad establecía, pues, que el ámbito reglamentario de las mujeres era la casa y sus actividades las relacionadas con el espacio doméstico. De este modo, mientras tenían prohibido gobernar, ser procuradoras, representantes o ejercer cualquier cargo político, debían por ley ocuparse de los oficios religiosos del hogar, ser madres de los hijos de sus respectivos esposos, encargarse de la educación de los hijos y de la buena marcha de los negocios domésticos. Como no eran, en sentido estricto, sujetos de derecho, tampoco podían ser fiadoras o garantizar las deudas de terceros; incluso, pese a la importancia de la maternidad en su propia definición como personas, no tenían derecho alguno sobre sus hijos, es decir, no tenían la *patria potestas*. En consecuencia, por ejemplo, estaban incapacitadas para adoptar un hijo o para designar un tutor a sus hijos en caso de fallecer.

A partir de la introducción del cristianismo en Occidente, la lógica para definir la inferioridad de las mujeres a partir de su constitución natural, y con ello la necesidad de su subordinación, cambió de giro.

Recordemos que la tradición cristiana, además de su herencia judía, recupera un importante legado de los valores filosóficos y religiosos orientales; entre otros, los que tienen que ver con una peculiar idea del sexo y el cuerpo bien diferentes de la de los romanos o los griegos. Para aquellas culturas, como para el cristianismo (y muy especialmente para lo que habría de llamarse el cristianismo primitivo) la salvación del alma estaba estrechamente relacionada con el olvido e incluso con el castigo del cuerpo. La atención espiritual parecía exigir luchar contra los impulsos y las pasiones (y no incluirlas equilibradamente en el alma virtuosa, como pedían los griegos), y la pasión sexual se consideraba como la más pecaminosa y difícil de vencer de todas ellas.

El sexo, según esta perspectiva, conducía al hombre irremisiblemente a su perdición.

Ahora bien, la diferencia biológica natural entre hombres y mujeres fue conceptualizada de tal forma que hacía a los varones la parte más alejada de la naturaleza animal en la especie humana, mientras que las mujeres encarnarían la parte más cercana a ella. ¿La razón? Pues que la capacidad para parir, amamantar y menstruar hace a las mujeres *esclavas* de ciclos naturales, mientras que la ausencia de estas funciones coloca a los hombres en la posibilidad de ser libres, de crear cultura, de estar cerca de Dios.

Por otra parte, todas estas funciones relacionan a las mujeres estrechamente con lo más bajo: con el sexo. De hecho, se las piensa como puro sexo y se les denomina así, “el sexo”. Bajo tal concepción ellas son, en consecuencia, la encarnación del mal. Con tal de conseguir su objetivo corruptor, echarán mano de todas sus artimañas para atraer a los hombres, apasionarlos, seducirlos, reducirlos a puro cuerpo, a puro instinto, alejarlos de Dios y entregarlos a la perdición.

De este modo, en la Edad Media –a partir de la generalización en Occidente de la doctrina cristiana– las mujeres fueron consideradas inferiores por carecer de espiritualidad. Se llegó a proclamar que no tenían alma, pero con ello también se sancionó la necesidad de someterlas, no por su propio bien, como en el caso griego, sino por el bien de la sociedad masculina, que corría serios peligros ante la libertad de las mujeres.

Aunque sería imposible referirse con seriedad a este periodo como un todo homogéneo –tanto por la gran cantidad de regiones donde se desarrolló como por su larga duración– mencionaremos algunos datos generales que pueden proporcionar una idea clara de las condiciones culturales que alimentaron la subordinación de las mujeres a lo largo del medioevo. Asimismo, mencionaremos ciertos indicadores que ilustran la falta de fundamento de muchos mitos actuales sobre el papel histórico de las mujeres.

Para dar cuenta del primer tema, es decir, del carácter de la subordinación femenina, atenderemos a la situación jurídica de

las mujeres. En prácticamente todos los sistemas legales de la baja y alta Edad Media las mujeres se regían por los mismos principios jurídicos que normaban la acción de su grupo social. Así, existían reglas para la nobleza distintas de las que debían seguir los campesinos o los artesanos; los judíos estaban obligados por normas especiales, al igual que otros grupos en las distintas regiones, y las variaciones se presentaban también entre los habitantes del campo y de las ciudades. Sin embargo, casi la totalidad de los códigos incluía ciertas reglas exclusivas para las mujeres que estaban destinadas a restringir sus derechos, tanto dentro como fuera de la familia. El núcleo de estas restricciones estaba constituido por la declaración de eterna minoridad de las mujeres; es decir, ellas debían estar sujetas durante toda su vida a la representación legal de un tutor. El varón que las representaba legalmente era el garante jurídico de sus actos, en la medida en que ninguna mujer podía considerarse plenamente responsable de sí misma.

Como vemos, estas disposiciones coinciden con la mentalidad griega clásica, sustentada en un principio filosófico primordial: las mujeres son seres humanos incompletos que, en consecuencia, no pueden disponer con libertad de sí mismas, como lo haría un hombre.³

A partir del siglo xv, con el Renacimiento europeo, la imagen del propio ser humano comienza a autonomizarse respecto de las fuerzas divinas. La vuelta al racionalismo grecolatino permite la gestación del poderoso movimiento antropocentrista que habría de caracterizar al período. En este sentido, la relación de las mujeres con el mal, y desde ahí con la perdición humana, va diluyéndose progresivamente. En la medida en que los hombres se definen, según las cualidades griegas, por su virtud, las mujeres habrán de carecer de ella para el imaginario social. A medida que el racionalismo avanza, ya hacia el siglo xvii, la definición del varón que gana terreno es la del individuo racional y, por lo tanto, autónomo. Los autores ilustrados, o al menos buena parte de ellos, regatea de manera implícita o explícita a las mujeres su

racionalidad y, en consecuencia, su capacidad para gobernarse a sí mismas.

Hacia finales del siglo XVIII y durante el XIX, reaccionando al feminismo y a otros factores, la corriente romántica impulsa la idea de la diferencia entre los sexos (por oposición a la noción que prevalecía desde los griegos de un solo sexo con grados distintos de desarrollo). En este caso, la diferencia era esencial y llegaba a definir incluso el alma. Por supuesto, las distinciones que estas características específicas implican no se detienen ahí: significan grandes desigualdades. Para Kant, Rousseau, Herder, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Durkheim, Freud... las mujeres no eran sólo de una especie prácticamente diferente a la de los hombres, sino de un tipo claramente inferior.

Lo anterior por lo que toca a una ojeada muy rápida sobre una visión occidental de la discriminación femenina.

En las tradiciones no occidentales las perspectivas han sido muy similares en esencia, aunque aparezcan bajo una gran diversidad de formas. En general la mujer (todas las personas a quienes se caracteriza así) se halla asociada a lo femenino. Este último es un ordenador simbólico, un elemento que, entre otros –como la naturaleza, el mal, la oscuridad, el caos–, sirve para organizar la idea humana del mundo por oposición a otros elementos que representan las ideas contrarias: lo masculino, la cultura, el bien, la luz, el orden, etcétera. Así, en las sociedades no occidentales las mujeres, asociadas a lo femenino, son sometidas y discriminadas, al mismo tiempo que temidas y deseadas.

El trato que reciben en sus respectivas sociedades se centra, como en el caso de Occidente, en la subordinación y el sometimiento social: salvo excepciones, que no alteran la situación de las mujeres como colectivo, como genérico, ellas no pueden tomar sus propias decisiones, gobernarse a sí mismas ni, mucho menos, ejercer poder sobre sus pueblos o comunidades.

LOS ORÍGENES ILUSTRADOS DEL FEMINISMO

Antecedentes.

Intelectuales prefeministas en favor de las mujeres

La dura existencia que han enfrentado las mujeres a lo largo de la historia en todo el mundo sólo ha podido comenzar a transformarse con el advenimiento de la modernidad, gracias a que con ella apareció el feminismo. Pero, ¿qué es el feminismo?

En contra de lo que suele pensarse, no todas las expresiones en favor de las mujeres son feministas. Si así fuera, el feminismo habría estado presente en muchas culturas y desde tiempos muy antiguos. Lo que encontramos en su lugar son alegatos en pro de las virtudes femeninas, que acompañan las más de las veces a quejas contra el injusto trato que sufren las damas en manos del sexo masculino. En esta tónica están formulados distintos discursos escritos por plumas prominentes, frecuentemente femeninas, que suelen tener más impacto literario que social o político. Es decir, aunque se aprecie a la autora (o al autor) de la querella en su época y/o incluso en años posteriores, se le considera más por sus virtudes estilísticas, o técnicas o de otro tipo, que por las razones con que su discurso pretendía defender el valor de las mujeres. Frente a este último aspecto, la reacción más frecuente de los eruditos es la indulgencia o la ceguera. En todo caso, ya sea que hablemos de Safo, sor Juana, Hildegard de Bigen o Santa Teresa de Jesús, su obra resultó admirable para sus contemporáneos o para quienes les sucedieron no por su alegato en pro de sus compañeras de sexo, sino por el talento incultable de sus autoras.

Recientemente, sin embargo, sobre todo a partir de la revalorización de la historia de las mujeres que han emprendido

académicas(os) feministas, parece haber surgido un interés especial en probar que estas pensadoras demuestran la existencia de corrientes feministas a lo largo de la historia de la civilización humana. Para estar de acuerdo con esta opinión tendríamos que pensar, en todo caso, que el feminismo consiste justamente en el ejercicio que describíamos más arriba: hacer frente a los discursos misóginos haciendo ver lo que, en opinión de la autora en cuestión, resulta errado e injusto de la diatriba masculina. Así pues, el feminismo sería una suerte de reivindicación de las mujeres como género (como colectivo) frente a la mala fama que les han creado algunos hombres, ya sea por envidia, ignorancia o error. La reivindicación se expresa básicamente como queja, como lamento. Por eso lleva, en general, el nombre de *memorial de agravios*.

Esta doble operación, que denuncia un trato injusto y señala las virtudes femeninas, tuvo escasa repercusión social. No obstante, dar cuenta de este pensamiento tiene gran relevancia para la historia del feminismo, en primer lugar porque permite reafirmar la existencia pertinaz de una crítica a la misoginia a lo largo de la tradición occidental; en segundo, porque hace saber a las mujeres que se ha ido construyendo a través de los siglos, a pesar de los enormes obstáculos socioculturales, un valioso legado intelectual femenino del cual se conservan sólo mínimos vestigios por obra de una concienzuda labor de ocultamiento y descrédito. Finalmente, es importante dar cuenta de la *querella* porque permite definir con precisión al feminismo al diferenciarlo del mero memorial de agravios o de la exaltación de las mujeres.

Sin duda, la reivindicación de las mujeres se producía como respuesta a un entorno social misógino. No sólo encontramos una constante descalificación de este género en las artes, la literatura, el pensamiento filosófico y religioso, y en otras manifestaciones culturales, sino que vemos en todo momento traducirse tal percepción social en leyes y reglas que subordinan a las mujeres y las hacen estar sometidas al poder masculino.

Las pensadoras que tocan, prioritaria o marginalmente, el tema de la *querella*, realmente no cuestionan las estructuras sociales y jurídicas que subordinan a las mujeres sometiéndolas al dominio del padre o el marido. En su mayoría aceptan lo que, por otra parte, en todas las sociedades tradicionales se considera parte de un orden jerarquizado de origen divino. No obstante, aunque se convenga en que los varones deben regir sobre lo público y mandar en los hogares, se debe protestar por la forma en que algunos de ellos abusan de su poder sobre las mujeres. Debe denunciarse también la labor de desprestigio que emprenden contra el sexo femenino no sólo hombres vulgares sino también doctos y prestigiados estudiosos. Estos pertinaces detractores señalan continuamente los vicios femeninos y, amparados en ello, pregonan la necesidad del castigo y el desprecio del *sexo débil*. Las mujeres son ineptas, malvadas, volubles, tontas, depravadas, amorales, artificiales, artificiosas, débiles, frívolas, vanidosas, inconstantes, desleales y/o un largo etcétera. Tales características naturales las tornan incapaces, ya no se diga para regir una comunidad o una casa, sino siquiera para gobernarse a sí mismas.

Si se quiere combatir esta percepción hay que dar argumentos y contestar puntualmente a quienes difaman a las damas en lugar de ampararlas y protegerlas. Para triunfar en esta empresa las querellantes suelen acudir a la historia: quieren rescatar con ejemplos ilustres la imagen de las mujeres. Se habla así de mujeres virtuosas, de sabias, de gobernantes, de guerreras... Si ellas pudieron destacar, pese a las condiciones adversas, otras podrán hacerlo. La naturaleza no hace de las mujeres un sexo depravado. El vicio, como la virtud, se distribuye entre los individuos, y hay que alabar a aquellos, hombres o mujeres, que se apeguen a la vida buena y demuestren habilidades especiales.

Ahora bien, si el número de mujeres destacadas es tan inferior al de los hombres se debe fundamentalmente a que ellas se han visto siempre en desventaja en lo que concierne a su educación. Si las mujeres tuvieran acceso al mismo tipo de educación que los hombres, en lugar de formarlas exclusivamente para que desem-

peñen tareas ligadas al mantenimiento del hogar y el cuidado de los hijos pequeños, se demostraría que son tan capaces como los hombres para desempeñar divesas actividades.

Así, aunque lo que hoy llamamos propiamente feminismo nace en Europa de la mano de los movimientos racionalistas en el siglo xvii, a lo largo de la historia de Occidente encontramos diversas manifestaciones pre-racionalistas en favor de las mujeres, que en ciertos ámbitos se insiste en calificar también como feministas. La diferencia es que mientras el feminismo, amparado en la noción ilustrada de sujeto libre y autónomo, logra cuestionar la propia idea de la inferioridad natural de las mujeres, las protestas prefeministas, como ya señalamos, exponen en forma de queja el trato a veces cruel y denigrante al que son sometidas las representantes del sexo femenino en manos de sus amantes, maridos u otros varones. Para enfrentar esta situación, la tradición prefeminista suele apelar a una lectura particular del mito, la religión y/o la historia, en busca de imágenes de mujeres fuertes, guerreras, sagradas, gobernantes, santas, poderosas, que sirvan para desmentir los juicios negativos sobre el común de las fémimas. Con frecuencia se argumenta que los propiozs atributos por los que la sociedad las desprecia (debilidad, sensiblería) pueden constituir más una virtud que un vicio.

Hay quien encuentra rasgos *feministas* de este tipo en la lectura de textos como el diálogo platónico *La República*. Al describir el orden político ideal, el alumno de Sócrates declara que las mujeres deben participar en todas las actividades que desempeñan los varones: no lo harán igual de bien que ellos porque son de naturaleza imperfecta, pero dentro de sus limitaciones pueden desempeñarse en la política y la guerra.

También encontramos a quienes consideran que ciertas mujeres relevantes de la antigüedad, como la poeta Safo o la filósofa Hypatia, fueron feministas. Lo cierto es que, por lo que hemos podido saber, nada en su obra corrobora que ellas hubieran sostenido una posición de denuncia frente a la situación social de las mujeres. Aunque también es cierto que podemos asistir aquí a

uno de tantos y tantos casos de ocultamiento y desaparición deliberados de documentos críticos antimisóginos.

Lo mismo ocurre con otras destacadas figuras femeninas del pensamiento clásico y medieval: su relevancia quizás haya sido posible precisamente debido a que guardaron prudente silencio sobre la condición sometida de su sexo. En realidad debemos esperar al siglo xv para encontrar una expresión propiamente prefeminista: en las polémicas literarias surgidas en la Francia de esa época, entre las que destaca la obra escrita por Christine de Pizan (1365-1430). En su *Libro de la ciudad de las damas*, de 1405, se plantea el propósito de formarse una opinión acerca del carácter de las mujeres. Para ello, construye una alegoría por medio de la cual intenta rebatir la opinión en boga sostenida por los hombres, tanto comunes como eruditos, que –palabras más, palabras menos– declara contundentemente la naturaleza inferior y viciosa del sexo femenino. Guiada por las encarnaciones de la Razón, la Rectitud y la Justicia, la autora llega a la conclusión de que esa extendida pero errónea idea es fruto de la envidia masculina y que, en todo caso, si existen mujeres que alimentan con su conducta esa mala fama, ello se debe a una deficiente educación. Al mismo tiempo, las mujeres reciben la peor de las formaciones por la costumbre de considerarlas inferiores. Las tres figuras conducen a Pizan a la convicción de que las mujeres son iguales en virtud a los hombres y, en consecuencia, que sus características naturales no tienen por qué ser despreciadas. Christine realiza un minucioso recorrido por la historia, la religión y la mitología (a la que contempla no como tal, sino como historia) para destacar, a partir de ciertos temas, las cualidades de las mujeres. Así, demuestra que ellas han podido ser tan fuertes, leales, valerosas, fieles, amantes, patriotas, castas, honestas, frugales, recatadas o carentes de vanidad como los hombres. Es más: su argumento se enfoca a comprobar que los vicios y virtudes pueden estar distribuidos en ambos sexos por igual; sin embargo, parece que la sociedad siempre exalta los vicios en las mujeres y las virtudes en los varones, dando un trato injusto y desigual a unos

y a otras. Su alegórico objetivo final, en el texto, es concluir su “ciudad de las damas”, donde habrá de reinar la mejor de todas ellas, la Virgen María, para dar albergue a todas las mujeres virtuosas que existieron, existen y existirán.

Christine de Pizan habría de escribir varios libros más de este corte a lo largo de su vida y muchos otros con diversos temas, llegando a convertirse en una escritora profesional que, además de ganarse la vida con su oficio, realizó una notable contribución a la prosa francesa, como ha sido reconocido por los críticos actuales.

Al igual que ella, diversas autoras europeas entre los siglos XVI y XVII afirmaron la humanidad de la mujer y pidieron para ella una mejor educación y un mejor trato dentro del matrimonio; y, como la escritora italo-francesa, basaron su demanda en la convicción de que hombres y mujeres eran iguales *en virtud*, es decir, en la posesión de *almas inteligentes*, según nos dice la escritora Mary Astell en el siglo XVII.

Para estas autoras resultaba evidente que la injustificable subordinación femenina era fruto de acciones interesadas, como lo muestra la siguiente reflexión de Marie de Gournay (1566-1645): “Feliz eres tú, lector, si no perteneces al sexo al que le están prohibidas todas las cosas buenas [...] al que le está prohibida la libertad, sí, y al que gradualmente le han prohibido todas las virtudes”.⁴

Claramente, para esta autora la sujeción es impuesta desde fuera: las prohibiciones que un sistema de dominio masculino impone a las mujeres les hurtan su condición humana.

Así pues, estas antecesoras del feminismo plantean ya el carácter político de la subordinación femenina, es decir, establecen una similitud entre el poder del Estado y el poder ejercido dentro de la familia, mostrando la ilegitimidad de este último. A principios del siglo XVII la propia Mary Astell preguntaba a sus contemporáneos: “Si la soberanía absoluta no es necesaria para el Estado, ¿por qué ha de serlo para la familia? Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?”⁵

Este último argumento, sin embargo, dada la época en la que fue escrito, se encuentra ya más del lado del racionalismo feminista que de la querrela prefeminista.

Sus antecesoras preferían abogar por una mayor y mejor educación para las mujeres, pero abundaban quienes buscaban estos fines con el fin de alcanzar objetivos como los de lograr que las muchachas fuesen mejores cristianas o las futuras mujeres mejores esposas y madres. Este es el caso de la pedagoga holandesa Van Schurman, cuyos escritos datan del siglo XVI, y de muchos otros tratados anónimos escritos evidentemente por plumas femeninas.

En síntesis, podríamos afirmar que el *memorial de agravios* prefeminista reclama un trato digno y delicado para aquellas mujeres que resulten ser virtuosas y sobresalientes. Se niega a aceptar la condena al conjunto del sexo femenino y reclama la falta de justicia en la descalificación generalizada, aludiendo a ejemplos notables de mujeres destacadas que pueblan la historia, la religión y el mito.

El paso de esta apuesta por las mujeres (que, pese a sus buenas intenciones, se inscribe en la lógica de excepción que rige a las sociedades estamentales) a una propuesta feminista es el que separa a la queja de la reivindicación.

En efecto, el feminismo es un movimiento moderno, racionalista, que no se plantea como una estrategia de victimización de las mujeres sino como una lucha en contra de la discriminación. Para saber en qué se distingue una idea de otra, nos detendremos a analizar los principios axiológicos que vertebran el pensamiento ético-político de la modernidad y que dan carta de identidad a la democracia contemporánea. Son estos valores, los de *igualdad y libertad*, los que permiten construir un pensamiento crítico que no sólo *proteste* por la condición social de las mujeres, sino que reivindique, para todas ellas, en nombre de su derecho como seres humanos, la misma capacidad de autonomía que la aceptada en los varones. Sin importar la virtud, belleza, rango, talento, religión o raza, una persona –afirmará el feminismo– no

debe ser privada de sus derechos (humanos, económicos, sociales, civiles o políticos) sin importar su sexo.

Como veremos, sin embargo, en su ya larga lucha contra la discriminación de género, el feminismo se topa con que algunas tensiones inherentes a la propia definición de la democracia afectan sus tesis en pro de la igualdad y la libertad de las mujeres. Revisaremos por ello qué problemas encierran esos valores prototípicos de la sociedad democrática y veremos luego cómo se relacionan ambos con el feminismo.

Feminismo y democracia. ¿Igualdad o libertad?

Sin duda, el feminismo ha sido beneficiario, y al mismo tiempo ingrediente sustancial, de la democracia moderna. Empero, cabe preguntar: ¿cómo debemos entender a esta última? Aunque hoy en día abundan las definiciones del término, parece que uno de los pocos consensos que suscita es que alude a la igualdad y a la libertad. Sin embargo, aunque se acepta a ambos como elementos fundantes del orden político normativo de la modernidad, su carácter polisémico ha favorecido en el pasado, y sigue propiciando en la actualidad, un uso ambiguo que no siempre podemos juzgar desinteresado. Ambos conceptos, pero especialmente el de igualdad, suelen ser, en efecto, objeto de una manipulación ideológica bastante particular. En la medida en que se da por entendido que todo mundo sabe a qué remite, los diversos grupos e intereses se sienten autorizados para emplearlo sin tener que explicar cuál es el sentido que le atribuyen. Frecuentemente nos topamos con que un mismo discurso emplea el concepto “igualdad” en más de un sentido, sirviéndose de él tanto para legitimar lo que considera valioso como para deslegitimar las posiciones que quiere confrontar.

Pese a tal confusión, parece intuirse que estos valores se encuentran asociados de algún modo con la democracia y, en esa medida, con otros términos también relacionados con dicho régimen político, tales como “Estado de derecho” y “justicia”. No

obstante, estas últimas nociones se hallan lejos de expresar sentidos unívocos y universalmente compartidos, lo que, entre otras cosas, puede hacernos pensar que las realidades que encarnan son en sí mismas inestables y están permanentemente en proceso de definición. Para confirmar lo anterior basta prestar atención a las discusiones contemporáneas, particularmente las producidas en nuestro país, sobre el sentido mismo de la democracia y la forma óptima de encarnar sus ideales en un proyecto de gobierno. A la vez que se han generado consensos importantes en torno a las bondades de tal apuesta política, la propia especificidad de los actores se ha ido desdibujando para ceder terreno a un discurso esencialista que, de nuevo, se apoya en una imagen extraordinariamente vaga de lo que dice perseguir. Con ello da paso a un pragmatismo tan indeseable en términos éticos como ineficaz en términos políticos.

Hagamos un recuento de cuáles son la génesis y la lógica del concepto de igualdad que, como veremos, se vinculan íntimamente con las definiciones de los otros conceptos. En esta revisión hemos de destacar que el papel de las mujeres en general, y del feminismo en particular, ha sido no sólo importante sino decisivo para construir la cosmovisión compartida que hoy se articula en torno a la apuesta por la democracia y el Estado de derecho como formas deseables de organizar la convivencia social.

Igualdad, libertad e individuo como bases del proyecto ilustrado

La cosmovisión que encarna en la democracia surge, en realidad, en un contexto intelectual que estaba lejos de considerarla, en tanto forma de gobierno, como la mejor opción para dar cuerpo al Estado racional que se quería construir. Y ello porque, tal como la conocemos hoy, la democracia se parece poco a la que tenían en mente los ilustrados del siglo de las luces e incluso los más conspicuos liberales del siglo XIX, tales como John Stuart

Mill y Alexis de Tocqueville. En realidad el Estado ideal, planteado ya en el siglo xvii por los preilustrados Hobbes, Locke y Spinoza, tenía un carácter normativo tan general que los autores atendían más a los principios de su fundamentación que a su expresión en un régimen político concreto.

Por decirlo en forma breve: el objetivo fundamental de este pensamiento era proporcionar elementos de legitimación moral para la política que tuviesen bases racionales y no apelaran más, como lo hacían los gobiernos tradicionales, a elementos suprahumanos incuestionables e impuestos por el dogma.

La herramienta más poderosa en esta batalla fue sin duda el concepto de *igualdad natural*, que los teóricos del contrato emplearon para oponerse a la noción de que los seres humanos nacen en sociedades naturalmente jerarquizadas. Ellos, por el contrario, parten del principio de que las jerarquías políticas son artificiales, que las ha construido el propio ser humano y que, tal como se observaban en ese momento, eran básicamente ilegítimas porque rompían precisamente con la ley natural que prescribe la igualdad humana.

Hasta aquí podemos ver con claridad que el concepto de igualdad es un puntal clave para el pensamiento moderno –iusnaturalista, contractualista, ilustrado–, pero se hace menos evidente el sentido en que se le utiliza. A fin de discernirlo es imprescindible comprender que, en esta acepción, no puede desligarse la idea de igualdad de otras nociones paralelas: las de individuo, libertad y razón. Veamos.

Los iusnaturalistas, como dijimos, argumentan que por naturaleza todos los seres humanos gozan de igualdad y libertad. Ahora bien, esta igualdad, ¿en qué consiste? Precisamente en que, más allá de todas sus diferencias, sus peculiaridades e incluso sus desigualdades físicas o intelectuales, todos, en tanto individuos, son *libres*. Tal libertad es posible gracias a la racionalidad, entendida –recuperando a Aristóteles– como capacidad de discernimiento, tanto moral como cognitivo. Los pensadores

modernos consideraron fundamental la operación de basar su concepto de igualdad en un mínimo de racionalidad, porque con ello combaten la idea de que el ser humano se halla en sociedad atado a la interpretación que otros hagan de los designios divinos. Si, por el contrario, el individuo tiene capacidad para discernir por sí mismo lo que mandan las leyes naturales, su construcción del mundo social podrá estar basada en acuerdos universales pactados de forma autónoma por sujetos libres.

Desde esta perspectiva la libertad consiste en la cualidad emanada de la razón que se expresa en autonomía y autarquía. Si el individuo es capaz de discernir lo bueno de lo malo y lo verdadero de lo falso gracias a una capacidad innata, entonces nadie más que él mismo debe fijar sus fines y establecer la regla por la que habrá de normarse. Nadie puede, en suma, gobernarlo o someterlo legítimamente. Por otra parte, obedecer las propias normas y actuar así con libertad no implica en modo alguno para este razonamiento ni la anarquía ni la imposibilidad de la vida social: si una comunidad se agrupa conforme a leyes racionales éstas coincidirán con las que autónomamente asumen los individuos para sí.

Regresando a la inquietud inicial, una vez precisadas estas nociones, ante la pregunta por el sentido que tiene en la doctrina ilustrada el concepto de igualdad parece quedar claro que se refiere al *igual derecho a la libertad que existe por naturaleza entre individuos racionales*, entendiéndose la libertad como la capacidad de regirse a sí mismo y de trazar la propia definición.

Tal acepción de la igualdad tiene claramente el sentido de equiparar en potencia moral o civil a las personas, con independencia de cuáles sean sus peculiaridades y, en este sentido, incluso sus relativas ventajas o desventajas (naturales, no civiles) frente a otros. Así entendido, el concepto moderno de igualdad –asociado con los de libertad, individuo y razón– es el mejor aliado de quienes quieren defender sus diferencias, cuando menos en términos de ideal regulativo. Ha sido complejo concretar este potencial en términos históricos.

Los mejores ejemplos de cómo se piensa esta peculiar definición de los individuos iguales los podemos hallar en los clásicos del contractualismo. Locke, por ejemplo, deja claro que *por naturaleza* existen diferencias evidentes entre los *hombres* [sic], que incluso se traducen legítimamente en diferencias de prestigio, honores o consideraciones de otro tipo. Sin embargo, nos dice el propio autor, ninguna de estas diferencias puede legitimar que cualquiera pretenda gobernar a otro.⁶ Rousseau, por su parte, hace notar que sin duda hay quienes dominan a otro por obra del sometimiento forzoso, pero ello no significa en absoluto que tal dominación sea legítima: “la fuerza no hace derecho”, dice nuestro autor en *El contrato social*. También afirma, como Locke, que las desigualdades naturales no pueden traducirse en lo que él llama desigualdades morales, es decir, no se puede legitimar el dominio de unos sobre otros acudiendo a la superioridad de talentos, de capacidad física o de otro tipo.⁷

Aunque no hemos hecho más que mencionarlos, confiamos en que estos argumentos sirvan para dejar perfectamente claro, por si la anterior explicación hubiese fracasado en ello, que nuestro concepto de igualdad, vale decir, el que consideramos puntal del discurso de la modernidad, no tiene la pretensión de borrar las diferencias. En cambio, no puede ser pensado sin el presupuesto de la autonomía individual.

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué se presta a tantos malos entendidos? Vale decir, ¿por qué encontramos que en el contexto contemporáneo resulta cada vez más difícil hablar de igualdad sin enfrentar fuertes reservas?, ¿por qué se acusa a quienes la persiguen de querer, justamente, anular las distinciones?, ¿de ocultar tramposamente relaciones de poder ilegítimas tratando igual a los desiguales?

Para responder a estas y algunas otras preguntas similares debemos dar un rodeo y detenernos un poco a observar los problemas intrínsecos al uso mismo del concepto de igualdad.

Igualdad y libertad en las doctrinas políticas

Como vimos, estas dos nociones se encuentran en la base de la visión moderna sobre la ética y la política. Sin embargo, cada una ha recibido tratamientos muy distintos y sus acepciones varían. La confusión que tal circunstancia suscita, sin embargo, suele ser mayor cuando atendemos al concepto de igualdad que cuando nos referimos al de libertad. ¿Por qué? Básicamente, según Norberto Bobbio,⁸ porque la libertad es claramente un valor en sí misma, mientras que la igualdad no lo es.

En efecto, cuando hablamos de libertad estamos refiriéndonos claramente a una capacidad humana. O más precisamente, a una capacidad expresada de dos maneras distintas: la autodefinición –a la que ya aludimos– y la acción. A la primera de estas maneras en que se expresa la libertad se le ha llamado, en filosofía, *libertad positiva*, y califica a la voluntad, mientras que a la segunda se le conoce como *libertad negativa* y califica a la acción. La negatividad radica aquí en que su definición se produce por la ausencia de impedimentos o de constricciones para realizar algo. En cualquier caso, siempre entendemos que ante la presencia de una o ambas de estas maneras de expresarse, la libertad pertenece al individuo, es un valor para él.

Por contraste, aunque la igualdad siempre ha sido invocada como si fuese un valor, en realidad por sí misma no expresa más que un tipo de relación. Esto se explica porque, si bien podemos decir de alguien que es libre, no podemos decir sin más de esa persona que es igual, pues de inmediato, dice Bobbio, surgirán las preguntas: ¿igual a quién? y ¿en qué? Es decir, tomada como expresión de un valor moral, la igualdad da cuenta de un cierto tipo de relación que establecen algunas personas entre sí, pero a diferencia de lo que pasa con el valor de la libertad, no podemos saber de antemano los contenidos de la relación que encarna. El problema es que, en cada caso, quienes acuden al concepto de igualdad –bien para defender sus propuestas, bien para descalifi-

car al oponente— y dejan sin responder esas preguntas, se inscriben de lleno en un ámbito moral (¿deliberadamente?) ambiguo y tendencioso.

Lo anterior ha ocurrido frecuentemente con las llamadas doctrinas igualitaristas. Estas últimas campearon en el siglo XIX en Europa y Estados Unidos, y casi a todo lo largo del siglo XX en muchas partes del mundo, asociadas sobre todo con diversos tipos de socialismo. En estos casos la ambigüedad con que fue utilizado el concepto de igualdad se demarcó con toda claridad de, al menos, uno de sus sentidos: el que ellos mismos calificaban de “igualdad burguesa”. En otras palabras, tal tipo de igualitarismo consideraba tramposa y promotora de un engaño deliberado la petición de igualdad de derechos y libertades civiles que constituía el centro del ideario ilustrado asociado con la búsqueda de la libertad individual. Frente a esta situación, el igualitarismo socialista (y otros hermanos con él) pensaba en la igualdad entre todos los miembros de la comunidad (y no entre los individuos tomados como tales) en estatus, privilegios, consideración, peso político, ideario, recursos culturales y clase social. Aquí igualdad se parece más a homogeneización, y su espíritu está más apoyado en la idea de cuerpo político de Rousseau que, por ejemplo, en la de Locke. En efecto, para Rousseau, una vez perdida la libertad natural⁹ lo único que queda es pensar en obtener la libertad civil. Curiosamente, esta clase de libertad no puede ya ser individual —como sí era el caso en el Estado de naturaleza— sino que debe ser reemplazada por la del cuerpo político mismo. Los individuos han de ceder, todos, *toda* su libertad a la comunidad, a condición de que cada uno haga lo mismo, con lo cual es *como si nadie cediera nada*.

Vemos aquí enfrentadas dos nociones opuestas de igualdad: una ligada a la defensa de la libertad del individuo y otra impulsora de la libertad de la comunidad. Ahora bien, lo cierto es que —particularmente en el transcurrir de las dos últimas décadas— la reconfiguración del mapa político en el mundo ha favorecido el fortalecimiento de los valores de la democracia liberal, mucho

más asociada con la defensa de la primera noción de igualdad que con la segunda. Tal tendencia nos ha enfrentado, sin embargo, con el surgimiento de nuevos problemas y con la urgencia de nuevas definiciones ante la consolidación de un orden político que, con demasiada frecuencia, parece traicionar las expectativas que genera. Entre los elementos más sujetos a discusión en este marco se encuentra el propio concepto de igualdad: su definición, sus vínculos, sus respuestas.

En particular, muchos grupos marginados en todos los países y muchos países marginados en todo el mundo esperan que el uso político de este término y su concreción en leyes sirva para responder a sus inquietudes y enfrentar de manera realista y justa sus problemas. Parece fuera de toda duda que esta interpretación precisa y cuidadosa debe llevarse a cabo para que la igualdad, expresada en leyes y en valores compartidos, dé cuerpo al valor que sin duda encarna realmente: el de la justicia.

Ésta, ciertamente, sí es un valor en sí misma, aunque su significado tampoco ha sido unívoco. En general la interpretamos como el resultado de *dar a cada cual lo que le corresponde*, si bien queda pendiente averiguar el criterio que nos guía. Es decir, ¿daremos a cada quien lo que le toca de acuerdo con su mérito, con su necesidad, con sus capacidades, con su rango...? El criterio de justicia es, pues, también variable, dependiendo del principio de legitimación ética de un orden o una comunidad, de su sentido, de su objeto. No obstante, cualquiera que sea la elección es seguro que se vinculará con la igualdad, con un cierto criterio de igualdad, pues la acción justa es precisamente la que se esfuerza en una aplicación equitativa.

Cabe preguntarnos entonces, ¿cómo plantear, en este peculiar momento político por el que atravesamos, nuestros propios desafíos frente a los dilemas de la igualdad?, lo cual de alguna manera equivale a inquirir: ¿qué tipo de justicia –o justicias– perseguimos?

La respuesta no es fácil en absoluto, ni en el contexto global ni en los locales. Y lo es todavía menos si tomamos en cuenta que

nuestro país debe responder desde su propia historia y su propio tiempo a problemas que se han planteado de otra manera en países con una larga tradición democrática. En ellos, por ejemplo, la igualdad ha planteado serios desafíos en su vinculación con el concepto de ciudadanía y su concreción en el marco jurídico. En efecto, la ciudadanía —entendida como la igualdad en el ejercicio de los derechos civiles y políticos— se cuestiona ahora precisamente por aquello que en otro momento le otorgó su fuerza emancipatoria, es decir, por su cualidad de hacer neutra y universal la idea de la participación pública. Hoy, sin embargo, se piensa que esa misma neutralidad oculta desigualdades e inequidades socialmente producidas y que, de este modo, las reproduce. Con el concepto de ciudadano expresado en leyes *se trata igual a los desiguales*, perpetrando con ello una permanente injusticia.

En el contexto mexicano el asunto se complica. En algunos círculos políticos escuchamos estos mismos reclamos antiuniversalizantes, pero el mayor problema es que ello sucede en una sociedad donde todavía estamos en proceso de acceder plenamente a la ciudadanía en el sentido tradicional. Como éste, podemos hallar otros ejemplos. El asunto es que nuestro nuevo paradigma de igualdad tiene que atender, ciertamente, tanto a la peculiaridad de nuestra realidad, con sus añejas y dolorosas fallas en la aplicación de la justicia, como a la consolidación de una estructura político-normativa que, con todo, obedece a un modelo que cuenta ya con una larga tradición. Esa experiencia debe ser aprovechada no para extrapolar realidades incontrastables, sino para enriquecer el fruto de nuestra propia experiencia.

El feminismo y la igualdad: de cuotas, justicia y libertad para las mujeres

No hemos dicho una palabra de algo que prometimos antes: ¿cómo se vincula la tradición igualitaria de la modernidad con el feminismo y las mujeres? Permítasenos hacer, para aclarar el punto,

un breve recuento, más con el afán de vinculación lógica que de relato histórico.

Como dijimos, el concepto moderno de igualdad –ligado a los de razón, individuo y libertad– fue utilizado por los pensadores ilustrados para proporcionar un nuevo fundamento ético a la convivencia política. En este sentido, la igualdad natural era ariete de la crítica ética racionalista a los principios de legitimidad del antiguo orden. No obstante, los propios autores que construían este discurso eran, en su mayoría, internamente inconsecuentes,¹⁰ pues excluían de la categoría –pretendidamente universal– de individuo a un gran número de personas. Para empezar, no consideraban tales a las mujeres, con lo cual ya habían marginado de la igualdad a la mitad del género humano, pero tampoco aceptaban que fueran autónomos los que no cumplieran con ser blancos, cristianos, propietarios y heterosexuales. De este modo, la fuerza liberadora de la noción igualitarista quedaba constreñida a los varones de la clase burguesa, excluyendo a todos los demás.

Las protestas de los excluidos no se hicieron esperar, y las primeras provinieron del feminismo. Curiosamente, el primer feminista –moderno, racionalista– del que se tiene noticia hasta ahora (lo cual no indica que no haya más cuya existencia ignoramos) era un hombre. Para decirlo todo: un filósofo cartesiano que a mediados del siglo xvii critica por su misoginia a los teóricos contractualistas y lo hace justamente con sus mismas armas. François Poulain de la Barre, que así se llamaba, afirma que para ser consecuentes con sus propios postulados los autores misóginos deben caer en cuenta de que *el entendimiento no tiene sexo*, y que por ello es injusto privar a las mujeres de su derecho a la autonomía. Este cuestionamiento feminista habría de ser seguido por muchos otros que fueron calando hondo en la discusión intelectual, y posteriormente en la opinión pública y las luchas sociales.

Las y los feministas jugaron un papel destacado en la lucha por construir un concepto congruente de igualdad durante la Revolución Francesa, aunque a fin de cuentas sus posiciones fueron duramente combatidas, y al cabo derrotadas, en el seno mismo

del movimiento libertador. La señal más significativa de ello fue probablemente el hecho de que *la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* comenzara haciéndose pasar como un manifiesto universalista, pero enseñara su verdadera estirpe cuando el feminismo –a través, entre otras, de Olympe de Gouges–¹¹ reclamara infructuosamente que se agregara la frase *y la mujer y la ciudadana* en el título, o sus equivalentes a lo largo de todo el manuscrito.

Desde su primera aparición en el texto de Poulain *Sobre la igualdad de los sexos*, la crítica feminista se asume consecuentemente igualitarista en el sentido ilustrado; apuesta por la libertad individual y reclama la autonomía para las mujeres. Así también, se convierte en un referente polémico que funciona como acicate permanente para sus contemporáneos. Referente al que, hay que decirlo, se combate con la sorna y la ridiculización, como si se tratase de un oponente patético y de poca monta, pero de cuya importancia va dando cuenta la progresiva resistencia y dureza de trato que debe enfrentar. Hacia finales del siglo XVIII el celo con que reaccionaba la misoginia ilustrada ante los progresos en la conquista de ciertos rangos de opinión pública y lo certero de las críticas feministas se puede percibir bien en los excesos de algunos revolucionarios franceses. *Los iguales*, por ejemplo, contaron entre sus miembros a quien proponía –a través de un manual escrito– prohibir a las mujeres aprender a leer para facilitar su control por los *ciudadanos*.¹²

De ahí en más, la encarnizada oposición a la obtención del voto y el resto de los derechos civiles por parte de las mujeres a lo largo del siglo XIX y durante buena parte del XX no es sino una de las manifestaciones más evidentes del uso parcial e injusto de la igualdad en nuestras sociedades. Paulatinamente –y, una vez más, el feminismo ha jugado un papel preponderante en ello– otras manifestaciones tan injustas pero más dramáticas de la desigualdad entre los sexos han salido a la luz. Hoy contamos con información precisa y sorprendente sobre fenómenos como la fe-
meinización de la pobreza, del analfabetismo, de la desnutrición

o de la mortalidad infantil. Sabemos mucho más de cerca que los valores sexistas expresados en usos y costumbres, y por desgracia todavía con demasiada frecuencia en códigos y leyes, se traducen en violencia, marginación y subordinación para la mayoría de las mujeres *por el hecho de serlo*.

En el entorno urbano y público de nuestro país se cuestiona a menudo el señalamiento de estos problemas y se pone en duda la pertinencia de su exposición. La mayor parte de las veces, en lugar de argumentos serios encontramos la sorna y la descalificación fáciles como reedición del sainete misógino que se interpretaba ya a fines del siglo XVIII en Europa. La única manera de enfrentar estas expresiones poco prudentes consiste en sensibilizar a quienes acuden a ellas sobre las dramáticas consecuencias sociales que trae aparejada la discriminación hacia las mujeres; mostrar que lo que se juega en la definición de nuestros propios paradigmas de igualdad, libertad y justicia no es poca cosa y que la práctica política poco o nada puede hacer si no se halla organizada por patrones éticos que nos expresen como comunidad plural a través de ciertos ideales regulativos.

Hoy en día el anhelo de igualdad en nuestro país no puede prescindir del de libertad. Creemos que los grupos marginados, entre ellos el que conforman las mujeres por el hecho de serlo (a pesar de todas las enormes diferencias que existen entre ellas), siguen dependiendo de la reivindicación de la autonomía de cada uno de los sujetos que los integran para eludir el destino de subordinación. Pero también es cierto que la respuesta sobre la forma de realización de tal autonomía no se ve hoy tan claramente vinculada a conceptos pretendidamente neutros y universalistas –ciudadano, individuo– como lo estuvo en el pasado.

Hoy sabemos que los sujetos pueden ser todos –o casi todos– racionales, pero eso no basta para definir las condiciones equitativas de participación ni en el ámbito público ni en la vida social. Cada persona singular es referida socialmente a diversos grupos de pertenencia, lo cual genera distintas percepciones y autopercepciones sobre su capacidad de participar,

las cuales impactan directamente en la constitución misma de las identidades.

En este sentido, un recurso como el de las cuotas, tan discutido en los últimos tiempos tanto en México como en otras latitudes, puede servirnos como ejemplo claro para mostrar nuestra idea de un paradigma de igualdad que defienda la autonomía reconociendo el complejo contexto donde debe darse.

Establecer cuotas para favorecer el acceso de grupos marginados a posiciones de poder, puestos de trabajo o sitios en la universidad, lejos de favorecer la reproducción de una baja autoestima o una subvaloración de sus pretendidos beneficiarios —como afirman sus críticos— ofrece la posibilidad a aquellas personas que nunca han tenido referentes de gente semejante en puestos de poder de ir cambiando sus propios parámetros de identidad. Las cuotas nunca se han planteado como medidas permanentes; antes bien, son disposiciones que se adoptan con miras a generar las condiciones de su propia desaparición. Sin embargo, como pocas, pueden darnos la pauta para un nuevo concepto de igualdad: el que destine *a cada quien lo que le corresponde* según sus capacidades, sí, pero también según la oportunidad real que haya tenido hasta el momento para desarrollarlas. Un concepto que impacte en la construcción de la norma dotándola de un espíritu de justicia, vale decir, de reconocer a los otros y, hay que subrayarlo, a las otras, su derecho a la soberanía y a la libertad como individuos.

La igualdad en este sentido debe recuperar nuestra capacidad para establecer lazos solidarios como comunidad, pero sin olvidar que sólo podemos, todas y todos, establecerlos en tanto individuos.

Sin duda el concepto de igualdad ha traído muchos dolores de cabeza al feminismo. Si en sus inicios ilustrados la igualdad implicaba una demanda indisputada, esta situación cambió a medida que el feminismo fue enfrentando retos más complejos. En primer término se contaban aquellos referidos a su propia definición.

La bandera ilustrada del feminismo, de Poulain a la Revolución Francesa, se identificaba sin problemas con la exigencia de

igualdad porque parecía claro que se trataba de reivindicar con ella la autonomía de las mujeres. En el proceso, sin embargo, la creciente oposición misógina obligó a introducir en el debate una acepción bien distinta de igualdad, para considerarla como *identidad*, y en particular como equiparación ontológica entre hombres y mujeres. Casi inadvertidamente, las y los feministas comenzaron a tejer un discurso en el que se excusaban de pedir igualdad para las mujeres, seguramente en respuesta a sus críticos que *argumentaban* con sorna la imposibilidad ontológica –por no hablar de la indeseabilidad– de *igualar* a hombres y mujeres.

Así, de pronto, vimos al feminismo atrapado en un falso problema que habría de tener serias –y graves– repercusiones futuras: el de empatar la demanda de igualdad de derechos con la *diferencia* sustantiva entre hombres y mujeres.

Este esfuerzo es vano porque representa un falso dilema y, ante todo, porque obliga a aceptar un supuesto erróneo y peligroso: que las mujeres se definen como un colectivo homogéneo, distinto y hasta opuesto al de los varones. Éstos, sin embargo, siguen considerándose *iguales* sin mayor problema, porque en su caso resulta claro que no se habla de igualdad ontológica sino, justamente, de particularidad de cada individuo, irreductibilidad de la autonomía de cada uno.

Contra la discriminación de género, ¿igualdad o diferencia?

Sin lugar a dudas, el ideal de la ciudadanía universal ha constituido uno de los ejes más importantes de la teoría y la práctica políticas en la modernidad. Su construcción y reivindicación estuvieron y están íntimamente ligadas a los más notables proyectos de emancipación y a los más importantes logros de justicia en la convivencia política de los que se tenga noticia. A pesar de ello, tanto el propio concepto de ciudadanía como sus implicaciones han sido sometidos, prácticamente desde sus inicios, a fuertes críticas provenientes de los más diversos campos ideológicos,

lo cual no necesariamente representa un problema. Antes bien, parece bastante claro que el potencial emancipatorio del concepto de ciudadanía ha podido desarrollarse gracias precisamente a que ha sido blanco de permanente revisión y cuestionamiento crítico, tanto desde dentro del propio proyecto de la modernidad que lo ha engendrado, como desde fuera de él.

Entre las primeras y más fecundas críticas a los ideales de democracia, ciudadanía e igualdad se cuentan, sin duda, las provenientes del feminismo. De hecho, la problematización de temas como la tensión que implica, por ejemplo, pensar una ciudadanía universal que se concibe a la vez generalizante y garante de la pluralidad, o que se diseña con un sesgo no explícito, redundante en la exclusión efectiva de un gran número de personas, se debe, en primer lugar, a la reflexión feminista.

A pesar de los graves embates en su contra, las feministas mantuvieron su fidelidad a los principios del discurso teórico político universalista durante las primeras décadas que precedieron al movimiento revolucionario francés. Sin embargo, esta coincidencia con la lógica racionalista ilustrada se fue minando paulatinamente, en la medida en que cobraba fuerza la naturalización y consecuente esencialización de la diferencia entre los sexos emprendida por la naciente tradición romántica. La canonización de las diferencias intrínsecas entre los espacios sociales, que culmina con la *generización* de los mismos emprendida por la distinción hegeliana entre el Estado, la sociedad civil y el espacio doméstico, parece clausurar de una vez y para siempre las expectativas de las mujeres de formar parte del espacio público en las mismas condiciones de igualdad y autonomía que los varones. Las feministas comienzan desde entonces a reclamar las virtudes de su participación diferenciada y buscan mostrar que el espacio público saldría beneficiado con los aportes de la visión femenina al gobierno de la colectividad.

Lo anterior se da por la vía de los hechos políticos. La toma de distancia teórica respecto de los principios universalistas y su encarnación en el ideal de ciudadanía se produce mucho más tar-

de. Concretamente, el debate teórico político del feminismo con los supuestos liberales y republicanos –que se ha producido a partir de la consolidación del feminismo académico hace dos décadas– genera conclusiones muy distintas a las que emanan de sus antecedentes ilustrados. A diferencia de aquéllos, hoy se cuestiona la vinculación del feminismo con el proyecto teórico político que encarna en el ideal de ciudadanía universal, por considerarse que son los propios supuestos ilustrados, y no su aplicación incorrecta, los que resultan incompatibles con cualquier proyecto de emancipación femenina. Las razones de esta incompatibilidad han sido ampliamente desarrolladas por Carole Pateman en su minucioso estudio sobre los fundamentos de legitimación del orden político de la modernidad, que parte de la teoría contractualista y se desarrolla con el liberalismo.

Como filósofa política, Pateman realiza una estependa y profunda crítica de las posturas misóginas alentadas por los autores iusnaturalistas ilustrados. En su texto *El contrato sexual*, de 1983, realiza una cuidadosa vivisección de los discursos que fundan el pensamiento moderno sobre el individuo y la separación de los ámbitos público y privado. Su análisis muestra al contrato social que legitima la existencia del orden político democrático como un segundo momento en la fundamentación de la sociedad moderna. En efecto, según esta autora, el pacto social no habría sido posible, en los términos planteados por sus clásicos, sin la previa existencia de un acuerdo entre varones para disponer, en términos igualitarios, del colectivo de las mujeres. En ese sentido, Pateman indica que la igualdad e identidad en lo público sólo puede darse entre individuos y subraya que éstos sólo pueden ser varones por definición. Las mujeres, en consecuencia, hacemos mal al perseguir como objetivos la autonomía y la calidad de sujetos. Un individuo femenino resulta una contradicción en los términos pues, en tanto mujeres, sólo podemos ser parte de la modernidad, de la democracia, en calidad de sujetadas. Esto es, si el pacto que funda el ámbito público remite a la posesión colectiva de las mujeres por los

individuos varones, ¿cómo podría una mujer, objeto y no sujeto en ese pacto, cambiar esa posición?

Así pues, la crítica que realiza Pateman al discurso ilustrado, a diferencia de la que encontramos en el feminismo de los siglos XVII y XVIII, no se asume a sí misma como ilustrada, sino externa a ese pensamiento. Esta relevante autora considera irrelevante la lucha de las mujeres por la autonomía, porque entiende que sólo corresponde a un mundo de varones.

En una línea semejante, aunque con consecuencias menos radicales, podríamos ubicar el trabajo de Iris Marion Young. Dirigido más hacia la politología, su texto *Justice and the Politics of Difference*, de 1990, incide de manera clave en el cuestionamiento del concepto de ciudadanía. Efectivamente, Young se inscribe en una corriente que procura dar respuesta a la creciente demanda existente en países pluriculturales, como Estados Unidos, por reconocer que la participación en el ámbito público no puede darse en los mismos términos para todos los grupos. En tanto diversas comunidades parten de realidades desiguales en virtud de las estructuras de discriminación y marginación social imperantes, pretender que todos sean iguales como ciudadanos sólo consigue reproducir esas desigualdades. Esto vale tanto para los miembros de la comunidad negra, por ejemplo, como para los islámicos o las mujeres. Así, aunque toma distancia de las posiciones esencialistas, afirma que los diversos colectivos requieren de una atención diferente en el ámbito público que tome en cuenta su peculiaridad, al tiempo que busque subsanar progresivamente los efectos de la ancestral subordinación.

Es en este marco que se han apoyado las políticas de acción afirmativa. Gracias a ellas se impulsa el establecimiento de cuotas de participación en espacios copados por los grupos privilegiados de la sociedad, con la idea de que la inclusión de colectivos antes ausentes en esos lugares tenga el efecto de impulsar la equidad en la medida en que la presencia de latinos, mujeres o negros se consolide.

La percepción común de los intereses comunes supuesta por la noción de ciudadanía, 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 permanecería silenciado y subordinado a la perspectiva de los grupos dominantes. Las mujeres se cuentan, sin duda, entre tales grupos en desventaja. ¿Cómo define Young la pertenencia a tal 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, en cambio, que para ella un grupo social implica una afinidad con otras personas a través de la cual se identifican mutuamente y los 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 en tanto grupo? En un primer nivel, Young sostiene 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. Atendiendo a ello, podríamos afirmar que para Young las mujeres 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 tal medida, como grupo subordinado las mujeres sólo pueden acceder a la representación de sus intereses efectivos en el espacio público por medio de la ciudadanía diferenciada, de un proceso de institucionalización de la diferencia que les permita reclamar su peculiaridad y, desde allí, mostrar sus perspectivas, necesidades y problemas específicos.

Un primer problema implicado en esta definición y este reclamo es que si bien la representación de las mujeres *como mujeres* en el espacio público permite incluir sus perspectivas y preocupaciones –que derivan particularmente 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* por ser tramposamente homogeneizante. En tales casos ha resultado evidente que se privilegia la pertenencia a un grupo –de negros o de chicanos, por ejemplo– sobre la identidad de género.

De este modo, 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 al pensamiento que quiere uniformar la sociedad, pero lo que *no* dice es que esta diferencia que se afirma con orgullo ha sido forjada sobre la desigualdad: al vanagloriarse estos grupos

de una cierta identidad, se enorgullecen de su posición subordinada. 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* –que, ella sí, asigna a los individuos una identidad uniforme–, ennobleciendo sus significados y reclamando para ellos la valorización social, lejos de representar una opción liberadora se ha traducido en un triste *hacer de la necesidad virtud*.

Para contestar este tipo de posiciones se abrieron, en el terreno del llamado feminismo de la igualdad, varias vertientes, casi todas provenientes en sus comienzos –décadas de los 70 y 80– del feminismo anglosajón. Por un lado, se polemizó con el biologicismo¹³ y, por otro, en un sentido más amplio, se cuestionó al feminismo que iguala a todas las mujeres entre sí en nombre de la diferencia.

Para empezar, se produjo una importante corriente en filosofía que se opone a las tesis neoestructuralistas –y neo-románticas– expresadas por el posmodernismo, la cual se apoya en autores de la llamada ética de la acción comunicativa, como Habermas, Öffe y el neocontractualista John Rawls.

Utilizando este tipo de fuentes, pero colocándose también en una postura crítica frente a ellas –por lo que llama su ceguera al género– surgió un importante cuerpo de teoría filosófica feminista. Para contestar al feminismo de raigambre posmoderna, autoras como Seyla Benhabib y Alison Jaggar han revisado una a una las objeciones que aquél opone a las premisas de la Ilustración. Concuerdan en que, efectivamente, la manera como ha sido tratado el concepto de sujeto universal adolece de grandes contradicciones. Las pretendidas neutralidad y universalidad de tal sujeto conducen a la abstracción de cualidades que resulta imprescindible conocer si se quiere atender realmente a la peculiaridad y reivindicarla. Pero una cosa es discrepar de la noción de sujeto desvinculado (de su contexto, de su situación específica, manifestada, por ejemplo, en su sexo o su raza) y otra muy distinta pronunciarse contra el sujeto mismo. El ejercicio, según

nuestras autoras, debe ser más complejo: reconocer las virtualidades liberadoras de las nociones de individuo, sujeto y ciudadano, procurando a la vez superar sus efectos perversos por la vía de colocarlos *en situación*. Ello significa básicamente conservar la noción de universalidad abstracta del individuo, pero ubicando al mismo tiempo sus peculiaridades –culturales, personales– con el fin de no aplicar criterios iguales a los desiguales.

En el terreno ético esta tendencia considera que si alguna propuesta puede ser útil al combate a la subordinación de las mujeres, ésta es la de la ética racionalista. Desde luego, recuperando las diversas críticas que se hacen contra el excesivo formalismo de esta propuesta moral de raigambre kantiana, proponen una puesta al día de las propias categorías de *justicia* y *bien* en función de un sujeto ético considerado *en situación*.

Las propuestas de Benhabib y Jaggar, entre otras, obedecen a una perspectiva que, aunque actualizada, sigue los mismos principios éticos y políticos del feminismo ilustrado. Esto es, enfrentan los errores e inconsecuencias internas del pensamiento racionalista sin, por ello, dejar de reconocer sus virtualidades liberadoras.

En esta vertiente neoilustrada destaca, sin duda, el trabajo de la filosofía feminista española. En particular, autoras como Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Cristina Molina, Rosa Cobo, entre otras, han trabajado minuciosamente tanto en la crítica de los clásicos del pensamiento ilustrado como en el profundo análisis de sus cualidades emancipatorias para las mujeres. Lo mismo en esta perspectiva que en la anterior se parte de la certeza de que la ilustración *se cura con más luces*. Es decir, para criticar los efectos nocivos del racionalismo no es necesario (ni deseable) volverse al antirracionalismo. Por el contrario, lo adecuado, desde una perspectiva feminista, es radicalizar la propia propuesta ilustrada hasta hacer que atienda congruentemente a los propios ideales que la impulsaron.

En este caso, además de mencionar brevemente cómo se formula la respuesta a las posiciones emanadas del *feminismo de la*

diferencia, parece importante detenernos a revisar algunos de los aportes teóricos que el feminismo español ha realizado para clarificar el estatus de subordinación de las mujeres propio de la modernidad.

Sin duda, entre los más relevantes encontramos el análisis realizado por Celia Amorós sobre la constitución del genérico “mujeres” en ese contexto cultural. Digamos que, de modo semejante al análisis de Pateman, Amorós desentraña, en el proceso de constitución del espacio público a partir de los cánones contractualistas, cómo se conforman por oposición las nuevas identidades masculinas y femeninas. De entrada hay que aclarar, sin embargo, que los estudios de la filósofa española desembocan en conclusiones éticas y políticas bien distintas de las que nutren el pesimismo de la autora australiana.

Para comenzar, Amorós encuentra que los varones, al constituirse en la modernidad como individuos, requieren de un proceso de igualación que los haga trascender las diferencias estamentales y hacerse equivalentes en el ámbito público. Este reclamo de equidad, lejos de implicar la búsqueda de homogeneidad, tiende a la defensa de la peculiaridad de cada sujeto. Los individuos son iguales porque, no importa cuál sea su definición singular, valen tanto como los demás. Sin embargo, esta igualación en la individualidad, que apela al valor de la fraternidad (equivale a un pacto entre hermanos), requiere para ser exitosa de la presencia de un *afuera constitutivo*, es decir, de un grupo de contraste que delimite la propia identidad. Como en toda otra constitución identitaria, la noción de pertenencia, de *self*, requiere la ubicación de lo otro de la identidad. Ese papel, en este caso (como, en otro sentido, en las sociedades tradicionales) lo juega el colectivo de las mujeres.

Para que los varones sean iguales (en este sentido de igualmente únicos, individuos equivalentes y *equipotentes*) deben oponerse, en principio, al colectivo de las mujeres, entendido por contraste como un conjunto de *idénticas*, indiscernibles. En efecto, mientras que por el proceso de racionalización –que contem-

pla la realización (hipotética) del contrato social— los varones se equiparan en tanto individuos, las mujeres son consideradas como *género*, un conjunto homogéneo de seres definidos por una esencia —el eterno femenino— que no pueden encarnar particularidad alguna; sólo son expresiones fragmentarias de la definición de feminidad. En tanto tales, en tanto idénticas, las mujeres para el imaginario de la modernidad no pueden ser sujetos autónomos: la autonomía es una capacidad de los individuos racionales; personas peculiares que definen y actúan proyectos de vida. Las mujeres sólo adquieren identidad y concreción a través de los otros. Son los varones quienes las definen: como sus hijas, como sus mujeres, como sus madres. Ellas, a semejanza de los líquidos, sólo cobran la forma que les otorga el varón que las *contiene*.

No obstante esta reflexión, Amorós no concluye que la autonomía esté por definición vedada a las mujeres. Ni siquiera ante la evidente necesidad de un afuera constitutivo. Las premisas de universalidad, racionalidad y autonomía del individuo siguen apareciendo como las metas indiscutibles del feminismo. Para acceder a ellas, sin embargo, las mujeres han recurrido a su propia redefinición. En los hechos: ejerciendo la ciudadanía, trazando sus propios caminos, transformando su sexualidad, modificando las agendas públicas. No lo hacen *en tanto mujeres*, sino en tanto personas.

En el terreno de la teoría política, autoras como Nancy Fraser y Ann Phillips plantean también una importante crítica a las deficiencias de la democracia y el espacio público en la modernidad, sin que ello las lleve a cuestionar la viabilidad de una apuesta feminista en este contexto.

Fraser, por ejemplo, plantea a través de un profundo análisis cómo las nuevas formas de manifestarse la división de espacios sociales en el mundo contemporáneo, vistas a través de teorizaciones como las de los filósofos Habermas y Apel, no sólo sigue resultando ambigua y fluctuante, sino que reproduce y oculta la relación de poder entre los géneros. Al detenerse en la propuesta de Habermas, Fraser observa que este autor intenta realizar

una descripción fiel de la división de espacios sociales al señalar que, lejos de reducirse a una dicotomía, responde cuando menos a cuatro lógicas distintas. Así, además de considerar las diferencias entre un mundo público y uno privado, habría que entender que ambos se entrecruzan con otros dos niveles a los que Habermas llama “mundo sistémico” y “mundo de la vida”. Mientras que el primero comprende las esferas de producción y reproducción social que operan como externas al sujeto, que parecen imponérsele sin que su acción pueda modificarlas en modo alguno, el mundo de la vida se caracteriza por lo contrario. En él los individuos actúan conscientes de su influencia sobre los acontecimientos. De este modo, ambos mundos se intersectan con los espacios tradicionales (público y privado), generando no dos sino cuatro lógicas distintas de intervención de los individuos en la sociedad.

La crítica de Fraser a este análisis se enfoca básicamente en la revelación de que Habermas ignora que en los dos niveles del mundo de la vida, tanto en el doméstico como en el de la participación ciudadana, existen relaciones de poder que implican el sometimiento y la subordinación de las mujeres.

Phillips, por su parte, estudia las diversas estructuras que conforman el mundo democrático y se pregunta por la compatibilidad entre éstas y el feminismo. Como parte de su apuesta final, ambas autoras se declaran partidarias de una *democracia radical*, esto es, un mundo público que lleve a sus últimas consecuencias sus propios principios. Cuestionan, sin embargo, que la viabilidad de tal proyecto atraviese por el impulso de ciudadanías diferenciadas, como en principio plantea Iris Young. La diferenciación basada en la distinción de colectivos, más que de individuos, promueve la misma esencialización de las mujeres –y otros grupos desfavorecidos–, que en última instancia reproduce la subordinación.

Las mujeres no requieren derechos especiales por su género. Demandan, eso sí, que se hagan visibles y se atiendan las diferentes necesidades en razón del sexo. Es decir, el feminismo de la

igualdad ha reclamado que tanto el Estado como la sociedad detecten y reconozcan los requerimientos específicos de cada persona en virtud de su cuerpo sexuado, sus capacidades físicas, su edad, su raza, etcétera, para efecto de respetar sus derechos.¹⁴ Esta exigencia, sin embargo, no debe acompañarse de un discurso que imponga la tipificación de las personas en sentido alguno. Las generalizaciones perjudican siempre a quienes el imaginario social encasilla dentro de un colectivo previamente marcado con la etiqueta de la discriminación.

Para el problema político que lo anterior 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, ello no debiera conducir a la conclusión de que, en el mediano y el largo plazos basta con modificar en términos culturales 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 definición identitaria que ha sido hasta aquí 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.

NOTAS

- ¹ Entre los que, por cierto, no se encuentra México. Por desgracia, nuestras legislaciones locales siguen plagadas de normas que vulneran flagrantemente los derechos de las mujeres.
- ² Augusto, sin embargo, modificó esta regla estableciendo que una mujer podía dejar de ser tutelada si había llevado a buen término tres embarazos, lo que indicaba que había cumplido exitosamente la parte fundamental de su misión social.
- ³ “Esta ‘tutoría basada en el sexo’, que determinó un acceso muy limitado de las mujeres a los cargos políticos —como, por ejemplo, el de señora feudal o reina, a pesar de que durante la Baja Edad Media y en toda Europa había princesas y reinas—, así como una ‘capacidad comercial muy limitada’, empezó a desaparecer hacia el final de la Edad Media, especialmente en Europa central y occidental. En estas regiones las mujeres, sobre todo las solteras, recibieron ciertos derechos propios” (Opitz, en George Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, tomo II, “La antigüedad”, Taurus, Barcelona, 1992, pp. 324-325).
- ⁴ Citado en Bonnie Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. 2, Crítica, Barcelona, p. 390.
- ⁵ *Idem*, 439.
- ⁶ De John Locke, confróntese el (*Segundo*) *Ensayo sobre el gobierno civil*, especialmente el capítulo 6, Aguilar, México, 1983.
- ⁷ Rousseau desarrolla este argumento en su “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en *El contrato social y otros textos*, Porrúa, México, 1977, col. “Sepan cuantos”.
- ⁸ Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, Paidós /ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993, col. “Pensamiento Contemporáneo”.
- ⁹ La libertad natural *se pierde* en todo contexto social, pues este depende de la organización y ésta a su vez de la dominación. Rousseau considera, pues, que siendo inevitable la pérdida de la libertad natural cuando los individuos se asocian, debe garantizarse la libertad construida por consenso o *libertad civil*.
- ¹⁰ Tratamos extensamente este tema en Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético*, Universidad Autónoma Metropolitana/Programa Universitario de Estudios de Género/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- ¹¹ De Gouges muere guillotínada a manos de los jacobinos, en lo que se ha dicho representa un primer acto de barbarie antifeminista. En realidad, esta escritora gana el dudoso honor de subir al cadalso (igual que un hombre) por sus posiciones favorables a la monarquía constitucional. La reacción antifeminista de los “revolucionarios” se caracteriza más bien por negar a estas militantes todo reconocimiento a su autonomía por la vía de castigar penalmente a sus esposos, padres o camaradas en lugar suyo, considerándolas *inimputables*.

- ¹² Se trata del jurista Silvain de Marechal; véase G. Fraisse, *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid, 1991, col. “Feminismos”.
- ¹³ *Biologicismo*: las diferencias en estatus, temperamento, actitudes, caracteres de las mujeres y los hombres están determinadas por su condición sexual.
- ¹⁴ Entre los derechos que se vulneran por no considerar las peculiaridades de un individuo están: el derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a una vida libre de violencia, etcétera.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, CELIA, “Igualdad e identidad”, en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias. Madrid, 1994, pp. 29-48.
- , *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Cátedra, Madrid, 464 pp., 1997, col. “Feminismos”.
- ARISTÓTELES, *La política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 490 pp.
- ANDERSON, BONNIE S. y JUDITH P. ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. 2, Crítica, Barcelona, pp. 379–580.
- BOBBIO, NORBERTO, *Igualdad y libertad*, trad. de Pedro Aragón, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993, 159 pp, col. “Pensamiento Contemporáneo”.
- CAMPILLO, NEUS, “John Stuart Mill: igualdad, criterio de la modernidad”, en M. A. Durán (editor), *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1996, pp. 73–111.
- COBO, ROSA, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1995, col. “Feminismos”.
- DE MIGUEL, ANA, “El feminismo y el progreso de la humanidad. Democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill”, en C. Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente “Feminismo e Ilustración”, 1988–1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Dirección General de la CAM, Madrid, 1992, pp. 293–304.
- DUBY, GEORGES y MICHELLE PERROT (coords.), *Historia de las mujeres*, tomo 1, “La Antigüedad”, Taurus, Barcelona, 1992, 654 pp.
- , *Historia de las mujeres*, tomo 2, “La Edad Media”, Taurus, Barcelona, 1992, 647 pp.
- , *Historia de las mujeres*, tomo 3, “Del Renacimiento a la Edad Moderna”, Taurus, Barcelona, 1992, 687 pp.
- FRAISSE, GENEVIÈVE, *Musa de la razón*, traducción y presentación de Alicia H. Pu- leo, Cátedra, Madrid, 1991, 224 pp., col. “Feminismos”.

- GOUGES, OLYMPE de, “Los derechos de la mujer” y “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”, en Alicia Puleo (ed.), *Condorcet et al. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición e introducción de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós, Anthropos, Barcelona, 1993, 176 pp.
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Amando Lázaro Ros, Aguilar, México, 1983, 192 pp. Edición original, 1690.
- MILL, JOHN STUART, *The Subjection of Women*, prólogo de Susan Moller Okin, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1998, 115 pp. Edición original, 1869.
- , *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah Berlin, Alianza Editorial, Madrid, 1993, 208 pp. Edición original, 1859.
- MIYARES, ALICIA, “Sufragismo”, en C. Amorós, (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense-Dirección General de la Mujer, Comunidad de Madrid. Madrid, 1994, pp. 69–85.
- PULEO, ALICIA (ed.), *Condorcet et al. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición e introducción de Alicia H. Puleo, presentación de Celia Amorós. Anthropos, Barcelona, 1993, 176 pp.
- ROUSSEAU, JUAN JACOBO, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en *El contrato social y otros textos*, Porrúa, México, 1997, 180 pp, col. “Sepan cuántos”. Edición original, 1755.
- PATEMAN, CAROLE, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1992, 266 pp.
- PHILLIPS, ANNE, *Género y teoría democrática*, Insituto de Investigaciones Sociales-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM. México DF, 1996, 184 pp.
- SERRET, ESTELA, *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México DF, 2001, 172 pp.
- , *Identidad femenina y proyecto ético*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco-Programa Universitario de Estudios de Género-Miguel Ángel Porrúa, México, DF, 2002, 311 pp.
- TORRES FALCÓN, MARTA, “Violencia contra las mujeres y derechos humanos: aspectos teóricos y jurídicos”, en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, DF, 2004, pp. 307-334
- VALCÁRCEL, AMELIA, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, 340 pp., col. “Feminismos”.
- YOUNG, IRIS MARION, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, 340 pp.

SOBRE LA AUTORA

Estela Andrea Serret Bravo es profesora e investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco; doctora en filosofía política por la Universidad de Educación a Distancia (UNED) de Madrid; maestra en ciencia política por la UNAM y licenciada en sociología por la UAM-Azcapotzalco. Es especialista en temas de identidad femenina y ética feminista, sobre los que cuenta con diversas publicaciones, entre ellas: *Identidad femenina y proyecto ético* (Miguel Ángel Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, 2002); “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades”, en Ileana García Gossio (coord.), *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo innombrable* (Tecnológico de Monterrey-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, México, 2004); y *Género y democracia* (“Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática”, Instituto Federal Electoral, México, 2004).

Discriminación de género.
Las inconsecuencias de la democracia,
número 6 de la colección
“Cuadernos de la igualdad”
del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación
se terminó de imprimir en junio de 2008 en los talleres
de Impresora y Encuadernadora Progreso, SA de CV.
Se tiraron 10,000 ejemplares más sobrantes para reposición

La edición estuvo al cuidado de la
DIRECCIÓN GENERAL ADJUNTA DE VINCULACIÓN,
PROGRAMAS EDUCATIVOS Y DIVULGACIÓN
DEL CONAPRED