

Maffía, Diana (febrero 2007). *Género y ciudadanía*. En: Encrucijadas, no. 40. Universidad de Buenos Aires. Disponible en el Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires: <http://repositorioubu.sisbi.uba.ar>

Diana Maffía

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género - UBA

GÉNERO Y CIUDADANÍA

El Estado moderno excluye a todas las mujeres del ámbito de lo público, por su mera condición de mujeres. Fuera de este hecho conocido interesa ver cómo se construye, y sobre todo cómo se legitima esta exclusión, ya que tal legitimación debe contar con la aceptación no sólo de quien excluye sino también de quien es excluido/a. En el siguiente artículo, la autora intenta acercarnos a los precedentes de la exclusión femenina a través de la historia.

El 19 de septiembre de 1811 (recordemos que la Revolución de Mayo por la que se inició la emancipación de la corona española fue apenas un año antes) el Cabildo de Buenos Aires resolvió que no se considerarían "vecinos" (y por lo tanto ciudadanos) ni los negros, ni los indígenas, ni los mestizos ni las mujeres. Consagraban así el modelo de ciudadanía restringida característico de la Revolución Francesa que los había inspirado. Un modelo que mantiene una retórica universal de derechos luego de haber efectuado un recorte de cuáles son los sujetos que serán considerados ciudadanos (en el caso de la revolución francesa, el varón - blanco - propietario). El Estado moderno excluye a todas las mujeres del ámbito de lo público, por su mera condición de mujeres. Fuera de este hecho conocido interesa ver cómo se construye, y sobre todo cómo se legitima esta exclusión, ya que tal legitimación debe contar con la aceptación no sólo de quien excluye sino también de quien es excluido/a.

Digamos ante todo que las reflexiones modernas sobre el Estado recogen modos de pensamiento dicotómicos que coinciden en naturalizar el lugar social de las mujeres dejándolas fuera de los pactos políticos. Como afirman Fries y Matus (1999) "el pensamiento liberal confluye con el patriarcal al establecer dos esferas separadas e independientes (público/privado) con funciones opuestas para hombres y mujeres y al excluir a las mujeres frente a la pregunta por la participación, es decir la pregunta por quiénes debían ser considerados individuos libres e iguales"[1].

La distinción, por otra parte, puede plantearse bajo distintos rasgos (por ejemplo, trabajo productivo o reproductivo, Estado y familia, u otras formas complejas y vinculadas), lo que hace aún más difícil su evaluación[2]. Por supuesto pueden rastrearse antecedentes de estas distinciones desde los orígenes de la filosofía griega, pero es con los contractualistas con quienes el discurso universalista nos genera una expectativa a las mujeres que luego se ve decepcionada, y sobre ese trasfondo se hace más visible el prejuicio androcéntrico que genera una "ceguera de género". Hobbes, Locke y Rousseau no inventan el poder de los varones y la intangibilidad de la familia patriarcal, pero de ellos esperamos al menos que no lo legitimen y lo consagren, y eso no ocurre. Una decepción similar sufrirá el feminismo con la ceguera de género

del marxismo, y de la izquierda en general, que aún desde discursos muy radicalizados mantienen la naturalización de la división sexual del trabajo y los roles de género.

Para Hobbes, si la naturaleza no funda la desigualdad, la autoridad debe basarse en el consentimiento. Esto explica la autoridad en el mundo público, pero no por qué las mujeres se encuentran subordinadas al marido. Hobbes asume la familia patriarcal como la primera unidad política y social, y este carácter de unidad la naturaliza, la deja fuera de los pactos. Con ello las mujeres deben aceptar una autoridad masculina que sólo resuelve la diferencia en sometimiento sin razón ni consentimiento.

Locke combate el absolutismo en los asuntos públicos, pero concluye que hay un fundamento en la naturaleza para la subordinación legal de la mujer a su marido, ya que el hombre es más capaz y más fuerte. Además, la mujer queda excluida de la política, ya que sus intereses son representados a la sociedad a través del marido que la sojuzga. Es decir, los intereses de las mujeres no se consideraban divergentes (en cuyo caso requerirían una representación autónoma), sino representables por el marido en el ámbito público.

Rousseau también parte del estado de naturaleza. Allí no hay conflictos y varones y mujeres son autónomos, libres e iguales. Hay reproducción, pero no hay relaciones estables. La familia para Rousseau no es natural, sino un producto histórico como la sociedad y el Estado, en un lugar intermedio entre el estado de naturaleza y la etapa marcada por la división social del trabajo y la propiedad de la tierra que hacen surgir las desigualdades que él rechaza. Por algún misterioso motivo, Rousseau no encuentra contradictorio afirmar que autonomía y libertad son valores humanos, pero las mujeres no los tienen. Afirma la autoridad del marido sobre la mujer confirmando que se requiere una sola autoridad para dilucidar aquellos asuntos en que hay dos opiniones y no hay acuerdo. Pero en ese caso ¿por qué la autoridad es la del varón? Aquí viene la naturalización de la inferioridad: la mujer, dada su función reproductiva, se ve afectada por malestares en algunos períodos de su vida que limitan su actividad. Pero hay un argumento más fuertemente patriarcal: la incerteza de la paternidad requiere que el marido tenga facultades de supervisión y control sobre la mujer.

Si en el "Discurso de la Igualdad" el concepto de "voluntad general" de Rousseau (la unión de los hombres libres para la libertad) parece de por sí un manifiesto democrático y garantiza el derecho a participar en el cuerpo político, la negación de este derecho a las mujeres adquiere un tono estruendosamente arbitrario. Sus propios escritos las excluyen expresamente de la vida política en razón de que pertenecen a otro espacio. Un espacio donde, además, no hay libertades individuales ni métodos que compensen las desigualdades existentes en su interior. En el "Emilio" desarrolla sus ideas diferenciadas para la educación de hombres y mujeres. Emilio será educado para ser libre. Sofía será educada para servir y agradar a Emilio. Su ser no será un "ser para sí" sino un "ser para otro". No sólo no se les debe dar la oportunidad de educarse, sino que se las debe alejar de la educación, pues "una mujer sabia es un castigo para su esposo, para sus hijos, sus criados, para todo el mundo". Por supuesto, la expresión "todo el mundo" también excluye a todas las mujeres.

Como afortunadamente, y a pesar de las recomendaciones de Rousseau, algunas mujeres se educaban, podemos tener una perspectiva de lo que ellas pensaban de su situación. Unos años posteriores a los trabajos de Rousseau se escribía el primer tratado de teoría política feminista, "La Vindicación de los Derechos de la Mujer". Allí su autora exponía lo que luego en su homenaje se dio en llamar el "dilema Wollstonecraft"

y que podríamos expresar así: para alcanzar la ciudadanía plena, las mujeres deben a la vez homologar a los varones y reivindicar la maternidad [3]. Por homologar a los varones se entiende el desempeño en el ámbito público, lo que presenta para las mujeres el obstáculo del ejercicio de la maternidad.

Según la politóloga australiana Carol Pateman, hay una "escena originaria" previa al pacto social, donde estos roles de exclusión y sometimiento se han establecido, que ella llama "contrato sexual"[4]. Es por esta escena originaria del contrato sexual, luego enmascarada, que maternidad y ciudadanía se presentan como dicotomía, materializadas y naturalizadas en la división entre público y privado. Las mujeres debemos preguntarnos cuál es el alcance de la definición de Locke en Dos tratados sobre el gobierno, cuando afirma que "cada hombre tiene una propiedad en su propia persona, y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo". Precisamente ese aspecto de la ciudadanía, la propiedad sobre la propia persona, que se expresa también en la propiedad sobre el propio cuerpo y la propia sexualidad, es la que comienza a adquirir un nuevo sentido con la irrupción de las mujeres a la escena pública. Y más aún, desde los '60, con la división entre erotismo y reproducción.

Mientras la libertad y la igualdad se daban en el límite marcado por la fraternidad (la comunidad de "frates", de hermanos varones) y no incluía lo que las feministas llamaron luego "sororidad" (la comunidad de hermanas mujeres) no había contradicción alguna entre esta propiedad sobre la propia persona (a la que aludía Locke) y la definición tradicional de ciudadanía. Tampoco la había mientras más del 90% de las mujeres permanecían analfabetas. Pero todo lenguaje universal (el de la política, el de la ciencia, el de la filosofía) tiene esa maravillosa referencia posible a un "yo" muy singular que lo resignifica.

El feminismo se ha negado a admitir el "dilema Wollstonecraft" como tal, y ha insistido en combinar la afirmación de la identidad específica de las mujeres y a la vez la demanda de su presencia en todos los ámbitos públicos de la política, la economía, la educación, la cultura y la vida social. Se tiene muy presente que la solución a este dilema no la aporta la democracia griega (que confinaba a las mujeres "por su naturaleza"), ni el renacimiento (que prohibía su ingreso a las universidades y academias, y a toda forma de estudio sistemático), ni las formas del estado moderno (que le reservan el ámbito de lo privado bajo un discurso universalista que exalta lo público), ni el socialismo real (que priorizando los antagonismos de clase escamotea las subordinaciones de género transversales a todas las clases sociales), ni el capitalismo (que omite el detalle de que las mujeres trabajan en promedio dos veces más que los varones y sólo poseen el 1% de los recursos económicos incluyendo la tierra).

Entramos al siglo XX con más de dos mil años de historia que varía imaginativamente los modos y motivos de las diferencias asignadas a las mujeres, pero siempre las expresan en una diferencia jerárquica que nos somete a relaciones opresivas que se pretenden naturales, porque naturales se pretenden las diferencias de sexo.

Liberalismo y socialismo son los grandes ideales de la filosofía política del siglo XX, ideales de igualdad que presentan modelos antagónicos de ciudadanía. Las feministas nos hemos preguntado por el lugar del sujeto en las sociedades construidas desde esos paradigmas, en particular por el lugar de las mujeres. La polaridad entre un modelo que transforma al sujeto en el resultado de las fuerzas sociales que lo preceden y determinan (socialismo), y otro que universaliza en la abstracción a un

sujeto idéntico que deberá hacer pactos para salir de su individualidad y formar así una sociedad (liberalismo), las mujeres hemos sido atrapadas con argumentos diferentes en los mismos lugares sociales que el mandato premoderno indicaba. Es decir, para nosotras no ha habido renacimiento ni modernidad, sino sólo expresiones diferentes del patriarcado.

La relevancia de pensar como mujeres una filosofía política emancipadora, proviene de que históricamente, períodos de cambio progresista (como el Renacimiento, la Revolución Francesa y algunas revoluciones contemporáneas) que se han pretendido liberadores para la humanidad, han sido profundamente regresivos para las mujeres [5]. Por eso, cuando las feministas luchamos contra la opresión y la explotación, incluimos el fin de la opresión de género entre nuestras demandas.

A principios de siglo XX, las anarquistas argentinas tenían un slogan: "ni dios, ni marido, ni patrón". No quería decir que no querían hombres, de hecho los querían y muy libremente. Quizás hubiera sido mejor que exigieran "ni venganza, ni autoritarismo ni explotación", pero el concepto de patriarcado como un sistema de opresión de género todavía no estaba claro, y parecía no haber lugar para pensar un dios que no fuera vengativo, un marido que no fuera autoritario y un patrón que no fuera explotador. La filosofía crítica tardaría todavía un siglo en llegar.

[1] Fries, Lorena y Matus, Verónica (1999), "Supuestos ideológicos, mecánicos e hitos históricos fundantes del derecho patriarcal", en Facio, Alda y Fries, Lorena (ed) Género y Derecho , Chile, Lom/La Morada

[2] cf Pateman, Carol (1996) "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Perspectivas feministas en teoría política, Barcelona, Paidós

[3] Mary Wollstonecraft, A vindication of the Rights of Woman , London , J. Jhonson, 1792.

[4] Carol Pateman, El Contrato Sexual , Barcelona, Anthropos, 1995 (original 1988)

[5] Kelly Gadol, "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History", en Signs , 1, 4 (1976)

Acerca de la identidad y diversidad femeninas

Cuando hablamos de feminismo, hablamos de una posición política pero también de una teoría crítica. Es por eso que el feminismo llamado de la "segunda ola" (el del último tercio del siglo XX) construye la más radicalizada utopía, una revolución pacífica y de profunda subversión del orden establecido con más de dos mil años de historia, un orden patriarcal que encuentra su fuerza en la naturalización de las diferencias sociales a partir de las diferencias en los cuerpos. A la vez, desde la crítica académica y desde el activismo se revisan los grandes ideales políticos para establecer, tras un análisis de género, la capacidad emancipadora o conservadora de estos proyectos.

Encuentro promisorio que nuevos movimientos sociales emancipatorios, sobre todo en nuestro país, recojan parte de las prácticas que el movimiento de mujeres en general, y el feminismo en particular, vienen desarrollando en sus construcciones políticas colectivas. La horizontalidad, el consenso, la aceptación de la pluralidad, la ruptura de los límites entre ámbitos de intervención social, la búsqueda de mecanismos no litigantes de resolución de conflictos, son parte de las herramientas sociales en estas

nuevas construcciones de contrapoder.

La experiencia de las mujeres, elaborada por la crítica feminista, le permite atender a la vez a su "identidad" (en la que el cuerpo, la sexualidad y la maternidad tienen un papel destacado) y a su "diversidad". Porque aún cuando hablemos de derechos universales para las mujeres, su condición de blancas o negras, pobres o ricas, occidentales u orientales, adolescentes, en edad reproductiva o ancianas, heterosexuales o lesbianas, prostitutas o célibes, imprime al goce y ejercicio de esos derechos universales, demandas y condiciones específicas. Es por eso que pensar los derechos de las mujeres en el marco de los derechos humanos tiene una enorme complejidad. Y en nuestra opinión, esa complejidad sólo es abarcable considerando la ciudadanía como una construcción, en la que las mujeres tenemos necesariamente una participación múltiple.

Suele definirse la ciudadanía diciendo que "un ciudadano es un individuo con derechos dentro de una comunidad política"[1]. Pensar la ciudadanía de modo individual tiene un efecto sobre el modo de pensar los derechos de las mujeres, ya que significa que no deben estar supeditados (como todavía hoy lo están) al derecho del cónyuge, de la familia ni de la comunidad. Afirmar que tiene derechos es no sólo esperar que tales derechos estén sancionados bajo la forma de normas (lo cual no es condición necesaria ni tampoco suficiente de su ejercicio), sino que su respeto forme parte de las relaciones sociales y que tales derechos puedan ser peticionados, reclamados y garantizados, cosa que sólo ocurre dentro de una comunidad política.

Es bueno tener presente esta complejidad de los derechos, cuando tratamos de detectar las barreras que impiden el ejercicio efectivo de ciudadanía por parte de las mujeres. La ciudadanía no se identifica con un conjunto de prácticas concretas (votar, tener libertad de expresión, recibir beneficios sociales del Estado), sino en todo caso con una expresión tan abierta como "el derecho a tener derechos". Como afirma Elizabeth Jelin[2], el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas o los ámbitos de lucha en contra de discriminaciones y opresiones pueden variar, siempre y cuando se reafirme el derecho a tener derechos y el derecho (y el compromiso) de participar en el debate público acerca del contenido de normas y leyes. Si lo pensamos de este modo complejo y articulado, no es sino muy recientemente -en la última década, y gracias a la ley de cupo- que las mujeres estamos en condiciones de incidir en todos los ámbitos para que nuestros derechos sean una realidad[3].

Cuando se discutía la ley de cupo las feministas acuñaron un slogan: "pocas mujeres en política cambian a las mujeres, muchas mujeres en política cambian la política". Y es que para que las concepciones expulsivas del Estado cambien, no alcanza con "agregar mujeres y batir" (como decía Evelyn Fox Keller con respecto a la ciencia, otro cocktail masculino). Se trata de generar una masa crítica de ciudadanas en condiciones de autoridad como para discutir las propias normas constitutivas del Estado: elaborar otro pacto social, en el que esta vez sí estemos presentes.

Las mujeres invitamos a repensar el lenguaje, a investir con nuevas energías términos como rebelión, resistencia, insumisión, utopía, libertad, independencia, soberanía, emancipación. Nuestra ciudadanía se expresa en demanda pero también en compromiso, desde todas aquellas posiciones a las que recientemente hemos arribado las mujeres, para hacer de la sociedad en que vivimos un lugar más justo, donde las diferencias no se expresen necesariamente en jerarquía y exclusión. Y tenemos algo más para traccionar estos cambios plurales, lo que yo llamo una intransigencia

semántica: sólo llamaremos "democracia" a un sistema capaz de desnaturalizar todas las formas de hegemonía y subordinación.

[1] Catalina Smulovitz, "Ciudadanos, derechos y política", en Agora , N° 7, 1997, pp159-187

[2] Elizabeth Jelin, "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", en E. Jelin y E. Hershberg (comp) Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina . Caracas, Nueva Sociedad, 1996

[3] Maffía, Diana (2001) "Ciudadanía sexual", en Feminaria , año XIV, N° 26