



La querelle des femmes a finales del Siglo Veinte

Autor:

Wallach Scott, Joan

Revista

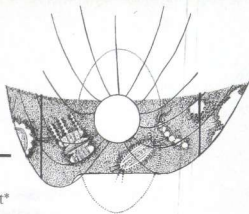
Mora

2000, N° 6, pp. 19-37



Artículo





La Querelle des Femmes¹ a finales del Siglo Veinte

Joan Wallach Scott*

Aunque este ensayo trata de los desafíos feministas sobre ciertas ideas de la ciudadanía universal (y en ese sentido constituye un epílogo al libro que publiqué el año pasado), su origen fue la irritación: la intensa irritación expresada por algunos intelectuales y periodistas parisinos pertenecientes al espectro político, en relación con la política norteamericana en general y el feminismo norteamericano en particular. Y mi propia irritación por las caricaturas ultrajantes y manifiestamente ahistóricas del carácter nacional (francés y norteamericano) que están siendo producidas en el curso de la última versión de *la querelle des femmes*. (La *querelle* fue, en el siglo dieciséis, un debate literario y filosófico -mayoritariamente entre hombres- acerca de las capacidades intelectuales y amorosas de las mujeres. Ahora, la *querelle* esté centrada en el feminismo y, aunque algunos hombres se hayan sumado a las conversaciones, la mayoría de los participantes son mujeres.)

Un ejemplo de la irritación de los intelectuales franceses es un editorial de Jacques Julliard que apareció en el ejemplar correspondiente a la semana del 2 al 8 de enero de 1997 del semanario de izquierda *LE NOUVEL OBSERVATEUR*. Julliard comienza comentando un nuevo manual de consejos dirigido a las mujeres que quieren conseguir marido. Objeta que se reduzca el juego del casamiento a una serie de reglas (el nombre del libro es **The Rules**),² pero encuentra este acercamiento típico de los norteamericanos:

La pesadilla por excelencia, del otro lado del Atlántico... tanto hoy como ayer, es el amor. Para eliminarla, han probado todo. Primero, la represión, es decir, el puritanismo. Luego, la trivialización, es decir, las prácticas liberales, con su desfile de exámenes científicos y chismorreos sexuales. Por último, la solución final, es decir, el feminismo norteamericano [la solution finale, c'est à dire, le féminisme à l'américaine]... No soy tan pesimista como para imaginar que las mujeres norteamericanas concordarán con un modelo de mujer como el propuesto para ellas, ni tan optimista como para creer que las mujeres francesas permanecerán indemnes frente a los tóxicos de nuestro tiempo.

* Joan Wallach Scott es Profesora de Ciencias Sociales en el Instituto para Estudios Avanzados. Su libro más reciente es **Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man** (Harvard U.P., 1996). Está trabajando actualmente en un proyecto sobre historia internacional del feminismo y es miembro del comité editorial de *DIFFERENCES*.

¹ Este artículo está tomado de *Differences*, Special Section Parité in France, vol. 9, Verano, 1997.

² En español, **Las reglas** (N. de la T.).

Dedico al menos un pensamiento, no obstante, a aquellos que sufren más: me refiero a los hombres que están del otro lado del Atlántico. Atrapados entre el partido feminista que quiere castrarlos y el partido conyugalista que sueña con atraparlos, los hombres norteamericanos tienen pocas posibilidades de supervivencia. Así [buscan una compensación]: hacen la guerra y sueñan con dominar el planeta. Para quienes de ustedes se preocupen por el imperialismo norteamericano, es inútil que hablen de ello a los diplomáticos: mejor, susurren dulces insignificancias a sus mujeres.³

No tenemos aquí un ataque hacia el feminismo norteamericano, sino una explicación a partir de la psicología popular de la hegemonía política y económica norteamericana y un contraste implícito con Francia -presentada míticamente como la nación que no le teme al sexo, que sabe cómo realizar el juego de la seducción y que ama amar-. Hay también una advertencia implícita a las mujeres francesas de las que se espera, como si fuera una obligación patriótica, que se mantengan alejadas del feminismo y que ahorren a sus hombres *los sufrimientos* experimentados por *los hombres que están del otro lado del Atlántico*.

La repetida designación geográfica de Norteamérica como *l'Outre Atlantique*⁴ no convierte a ésta en una declaración sobre prácticas culturales contrastantes sobre la nacionalidad y de la identidad nacional. La política económica global (que parece concretar por todos lados una antigua utopía de universalidad reduciendo, entre otras cosas, lo que sobresale de las fronteras nacionales, e incluso borrándolo totalmente) es conducida, dice Julliard, por norteamericanos emascularados. La desaparición de líneas claras de diferenciación sexual sirve como imagen de la homogeneización global y como comentario acerca de sus efectos "no naturales". La causalidad es recíproca: la frustración sexual lleva a los hombres norteamericanos a conquistar el mundo; su política reproduce en los campos político y económico la patología del reino psicosexual. (La solución, apenas graciosa, es que los hombres franceses disciplinen a las mujeres norteamericanas, devolviéndoles un deseo sexual normal: *mejor, susurren dulces insignificancias a sus mujeres*.)

Ni la diferencia sexual ni la identidad nacional pueden ser negadas, según Julliard. Y un efecto de su escrito es afirmar la particularidad de la identidad nacional francesa. Que haga esto asociándola con la verdad universal de la diferencia sexual no es accidental. Hay una larga historia para la paradójica pretensión según la cual la singularidad de la identidad nacional francesa, al menos desde la revolución de 1789, se asienta en su compromiso con los principios universales. En la medida en que se dice que da cuerpo a estos principios, el republicanismo es tomado como el baluarte (en teoría, aunque no en la práctica en la historia francesa) contra la "solución final" -usado aquí para encuciar tanto el feminismo como a Norteamérica con el pincel del totalitarismo-.

El demonio feminista de la fantasía de Julliard está encarnado en **Les mots des femmes** de Mona Ozouf, un libro cuya decorativa tapa y refinada tipografía -ele-

³ JULLIARD, Jacques, *La chronique de Jacques Julliard, L'Oncle Sam et l'amour*, LE NOUVEL OBSERVATEUR, 2-8 de enero de 1997, p. 25.

⁴ La ultraatlántica (N.d.T.).

guidas por los publicistas para sugerir feminidad—oculta apenas su hirviente irritación. El ostensible objeto de furia de Ozouf son las feministas norteamericanas, retratadas como lesbianas que odian a los hombres, que se atreven a dignificar las *relaciones homosexuales entre mujeres como un modelo de placer sin dominación*, que ven a todos los hombres como violadores y acosadores y que llevan su condición de víctimas como un traje sagrado. Estas proselitistas evangelizadoras de la *nueva religión de la mujer norteamericana* confunden el juego del amor y de la seducción (tan disfrutado y apreciado por las francesas a través del tiempo) con una guerra entre los sexos, uno de cuyos frentes es la campaña contra el acoso sexual. A diferencia de las francesas (Ozouf ofrece diez "retratos" levemente dibujados que apuntan a ilustrar, entre otras cosas, una tradición nacional de relaciones entre géneros, fiel a los imperativos corporales e imbuida de la cultura de la práctica romántica cortesana y aristocrática), las feministas norteamericanas confunden diferencia con desigualdad; politizan el placer y la intimidad, negando de esa manera los impulsos naturales del cuerpo. En sí mismas una monstruosidad, deforman las relaciones privadas al negar la diferencia sexual natural y socavan la práctica de la democracia al hacer del género un tema político.⁵ Como Julliard, Ozouf establece una conexión entre la preservación de la diferencia sexual y la preservación de la política republicana; como él, ofrece una imaginaria perversión norteamericana, presente en estas relaciones, como consuelo y advertencia para Francia.

Mi impulso, siempre racionalista, es corregir las distorsiones que vuelven tan poderosas, tan fantásticas y tan irritantes estas representaciones. Pero sé que es inútil. (¿Quién se molestaría en desafiar la interpretación de *feminazis* de Rush Limbaugh con datos acerca de qué son las feministas, en qué creen y qué hacen? En verdad, que el ataque antinorteamericano coincida con y se acerque a las críticas de la derecha norteamericana como la de Limbaugh no es accidental, pero no creo que sea evidencia de una red conservadora de alcance internacional. Todo el fenómeno justifica más consideración de la que le puedo conceder en este ensayo.)⁶ La polémica no es susceptible de corrección o de persuasión racional, pero sus operaciones pueden ser analizadas desde una perspectiva racional.

Los escritos que cité son polémicos. A pesar de haber sido escritos por intelectuales de cierta reputación (en este caso, un pequeño grupo parisino de izquierda cercano a la editorial Gallimard, al periódico *Le Débat* y a la revista *Le Nouvel Observateur*), éstos no se dedican a analizar las complejidades de la historia y de la vida política de los EEUU o de Francia. (El hecho de que sus escritos se basen en antiguas comparaciones, que se retrotraen por lo menos hasta Tocqueville, no los vuelve más sólidos o respetables en tanto sociología o historia cultural.) No creo que Ozouf o Julliard sepan o se interesen mucho en las feministas norteamericanas; ni que teman que lleguemos a sus orillas, empuñando afilados instrumentos con los

5. OZOUF, Mona, *Les mots des femmes: Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995, pp. 387-88.

6. La principal fuente de Ozouf acerca del feminismo norteamericano es el trabajo antifeminista de Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* (New York, Simon and Schuster, 1994).



cuales castraremos a esos conocedores del sexo y del amor, los hombres franceses. Lo que les preocupa es el feminismo francés, y no el feminismo francés que la mayoría de las feministas norteamericanas asocian con la filosofía y la teoría literaria, con los textos (de los 70 y 80) de Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray acerca de la diferencia de las mujeres y *l'écriture féminine*.⁷ Se están dirigiendo, más bien, en contra de un creciente movimiento político francés, liderado por una singular alianza de mujeres que han hecho sus carreras en partidos políticos, cargos electivos y servicio gubernamental. Se lo conoce como *le mouvement pour la parité*.⁸

Antes de describir el movimiento por la paridad y los debates que ha generado, quisiera ubicar la implicación acerca del feminismo en un contexto francés mucho mayor en el cual, a pesar del júbilo producido por la victoria de la izquierda en las recientes elecciones legislativas, hay una crisis respecto del estado del republicanismo, tanto como teoría política universalista como así también como práctica gubernamental. Dejando de lado la sucesión de escándalos que pusieron en cuestión la legitimidad del liderazgo político, la cuestión de la diferencia se destaca ampliamente en esta crisis. ¿Será capaz Francia de mantener su distintiva identidad nacional en la Unión Europea? ¿Cómo abordará esta cultura asimilacionista, desde un punto de vista doméstico, el creciente número de población (inmigrantes y otros) que niega la asimilación en nombre de sus particulares creencias religiosas, étnicas o culturales? (*L'affaire du foulard*⁹ se ha convertido en el ejemplo típico de este problema.) El requerimiento para la asimilación se basaba en un orgulloso compromiso de una forma de universalismo que pretendía, cuando se acercaba al tratamiento y a la representación política de los individuos, no conocer diferencias. Pero este universalismo, base para la ciudadanía universal, requería la conformidad con ciertos modelos normativos de razón, responsabilidad, decoro público y comportamiento particular. Para ser considerado un individuo uno debía, en otras palabras, llegar a alcanzar ciertas normas. Esto no sólo significaba *adoptar costumbres y obedecer reglas o leyes*, sino (en la caracterización que de ello hace Etienne Balibar) *internalizar representaciones del "tipo humano" o del "sujeto humano" para ser reconocido como una persona en su pleno derecho, para llegar a ser "présentable" (apropiado para ser visto) y poder ser representado*.¹⁰ Al convertirse en humano de este modo, uno debía dejar de lado las diferencias que están siendo articuladas ahora como facetas de la identidad individual (o comunitaria) más profunda. ¿Cómo serán reconciliados los reclamos por los derechos de sujetos humanos fundamentalmente diferentes, con la simple norma del individualismo republicano? Aquí los peligros del pluriculturalismo norteamericano son evocados para mantener a distancia el desafío que esta pregunta acarrea. Representada de modo rígidamente unidimensional como la tierra de la "corrección política", el "diferencialismo", el "comunalismo" y el "pluriculturalismo", Norteamérica se ha convertido en el "otro"

⁷ La escritura femenina (N. de la T.).

⁸ El movimiento por la paridad (N. de la T.).

⁹ El caso del pañuelo (N. de la T.).

¹⁰ BALIBAR, Etienne, *Ambiguous University; DIFFERENCES: A JOURNAL OF FEMINIST CULTURAL STUDIES*, v. 7.1, 1995, p. 65.

respecto de una Francia que debe ser preservada; Francia, a su vez, como la imaginada tierra de la igualdad revolucionaria, las relaciones amorosas fáciles y la universalidad republicana.¹¹ No es que no exista la diferencia y que no sea reconocida en ciertos niveles de la sociedad francesa, sino que no es compatible con las teorías republicanas de la representación política. Éstas no ponen en correlación la representación con la asociación o identidad grupales -sólo los individuos son representados y no como sujetos sociales corpóreos sino como figuraciones abstractas de un sujeto humano universal-. La objeción a Norteamérica es que ha permitido que los intereses grupales sustituyan a los individuales en el ámbito político. Ésta es también una objeción al feminismo (se dice que insiste de modo irreductible en los intereses diferentes de las "mujeres" en política). De ahí su fusión (o el desplazamiento de la irritación que provocan las feministas francesas hacia sus contrapartes norteamericanas): el feminismo, sea cual fuere su origen nacional, es el feminismo norteamericano.

I

El partido por la paridad constituye un acontecimiento reciente. La demanda por la paridad aspira a lograr la completa igualdad -igual representación numérica- para las mujeres y los varones en los organismos de decisión política, especialmente en las asambleas electivas. El punto es corregir una situación lúgubre, en la cual las mujeres no han reunido más del seis por ciento de los diputados y diputadas electos desde que se instauró el sufragio universal en 1944-45. En la cuestión de elegir mujeres como representantes electivas, Francia ha estado, hasta esta elección, al pie de la lista de los países europeos.¹² (En la última elección de junio de 1997, el porcentaje de las mujeres diputadas en la Asamblea subió a 10,9%, llevando a Francia a una posición algo superior en la escala europea.)¹³

*Les paritaires*¹⁴ quieren que todas las listas y todos los escaños sean asignados sobre una base de cincuenta y cincuenta por ciento; la idea es que el poder político debe ser completamente compartido y que la pasada y actual discriminación contra las mujeres sólo puede ser rectificada por la fuerza de la ley. Aunque *les paritaires* citan antecedentes previos para su pedido (la sufragista Hubertine Auclert escribió en 1885 que el voto no sería una garantía suficiente para la igualdad de género; asimismo sugirió que en el futuro *las asambleas deberían estar compuestas por la*

¹¹ FASSIN, E., *Dans les genres différents: Le féminisme au miroir transatlantique*, L'ESPÉRIT, v. 196, 1993, pp. 99-112 y *The Parloined Gender: American Feminism in the French Mirror*, INSTITUTE OF FRENCH STUDIES, New York, 13 de marzo de 1997.

¹² SCHMLA, Elisabeth, *Une nouvelle révolution française: La parité*, L'EXPRESS, 6-12 de junio de 1996, pp. 29-36.

¹³ GASPARD, Françoise, *Les françaises en politique au lendemain des élections législatives de 1997*, FRENCH POLITICS AND SOCIETY, v. 15.4, 1997, pp. 2-3.

¹⁴ Las paritarias (N. de la T.).

misma cantidad de varones que de mujeres;¹⁵ más recientemente, el Partido Verde pidió la paridad), éste se convirtió en el centro de un movimiento político en Francia sólo en los 90.¹⁶ Luego, las políticas francesas se ocuparon de ideas que estaban siendo discutidas a su vez en los consejos de la Unión Europea (cuyo resultado fue la Declaración de Atenas de 1992, emitida por políticas que reclamaban: *La Democracia requiere paridad en la representación y en la administración de las naciones*).¹⁷ 1992 fue también el año que marcó la emergencia de la paridad como un movimiento organizado en Francia. Ese año Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber y Ann Le Gall publicaron su llamado a las armas: **Au pouvoir citoyennes: Liberté, Egalité, Parité**. Fue también el año en el cual algunas militantes del Partido Socialista, cansadas de la resistencia de su dirigencia para ocuparse seriamente de la "cuestión de la mujer" (las mujeres votantes con intereses que debían ser tenidos en cuenta; las mujeres como candidatas calificadas para los cargos; las mujeres como añadidura en las listas electorales) fundaron una asociación que llamaron *Parité*. (Rápida en reconocer el potencial de este nuevo movimiento, la *Alliance des Femmes*¹⁸ de Antoinette Fouque -en otro tiempo conocida como *Le mouvement pour la libération des femmes*¹⁹- buscó infructuosamente reclamar el nombre *parité* como propio, haciendo su registro de propiedad intelectual; a cambio de eso tuvo que conformarse con *Parité 2000*.)

Las actividades en favor de la paridad se multiplicaron en el curso del año siguiente: hubo conferencias, encuentros, una demostración de la Asamblea Nacional (con *slogans* como: *En la Asamblea Nacional hay al menos 253 varones de más y Les femmes enfantent les hommes politiques, elles peuvent élever le débat politique*²⁰)²¹ y la creación de un boletín informativo, *PARITÉ-Infos* (ahora completado por un sitio web: <http://www.parite-infos.org>). Se formó también una alianza no partidaria, *Réseau femmes pour la parité*,²² que publicó un manifiesto en *Le Monde* el 10 de noviembre de 1993 en el cual se reclamaba una ley para la paridad. El manifiesto fue firmado por 577 ciudadanos (289 mujeres y 288 varones) cuyo número, que equivalía al de escaños en la Asamblea, fue mencionado como *la situación simbólica de la representación democrática. La paridad entre los sexos es una condición para la realización de la democracia, en el mismo sentido que la separación de poderes y el sufragio universal. Debería ser inscrita en la ley.* Unos días después de la aparición del manifiesto, Michel Rocard (quien reaccionó

¹⁵ AUCLERT, Hubertine, *Programme électoral des femmes*, LA CITOYENNE, agosto de 1885.

¹⁶ SCOTT, Joan Wallach, **Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the rights of Man**, Cambridge, Harvard U.P., 1996, cap. 4.

¹⁷ VEIL, Simone, *Discours d'Atènes*, PROJETS FÉMINISTES, v.2, 1993, p.185.

¹⁸ La alianza de las mujeres (N. de la T.).

¹⁹ El movimiento por la liberación de las mujeres (N. de la T.).

²⁰ Las mujeres dan a luz a los políticos, ellas pueden educar el debate político (N. de la T.).

²¹ *Slogans, manifestation devant l'Assemblée nationale à l'initiative de Réseau femmes pour la parité, 2 octobre 1993*, PROJETS FÉMINISTES, v.4-5, 1996, p. 256.

²² Red de mujeres por la paridad (N. de la T.).

frente a los análisis de la brecha entre los géneros en el electorado) anunció que en las próximas elecciones del Partido Socialista se presentaría una lista con el mismo número de mujeres que de hombres.²³

Desde 1993 la publicidad y la discusión se han multiplicado. En junio de 1996, cuando las diez políticas más prominentes de la nación (incluyendo a Edith Cresson, Yvette Roudy y Simone Weil) produjeron su propio manifiesto por la paridad, éste fue anunciado como artículo de primera plana en L'EXPRESS. (Este manifiesto, menos radical que el de los 577, reclamaba acciones voluntarias de los partidos políticos en lugar de una ley de paridad, legislación antidiscriminatoria comparable a la legislación antirracista existente, la finalización de la múltiple distribución de puestos por parte de políticos electos (en un esfuerzo para lograr más espacios en los cuales las mujeres puedan moverse) y un referéndum sobre una reforma constitucional a favor de la discriminación positiva -lo que en los EEUU se llamaría acción afirmativa-. Además de la publicación de este documento de dos páginas, la revista también presentó los resultados de una encuesta nacional que mostraba que el setenta y uno por ciento de la población francesa (sin distinciones entre mujeres y hombres) favorecía una ley o una reforma constitucional que hiciese de la representación numérica igualitaria un principio para todas las formas de representación legislativa. Tanto Alain Juppé (primer ministro) como Lionel Jospin (líder de la oposición socialista), al ser entrevistados y fotografiados sonrientes junto a sus esposas, respaldaron cierta versión de la propuesta de paridad o, al menos, su discusión.²⁴ Juppé estableció entonces un grupo para constatar la representación política de las mujeres en el parlamento y, en un determinado momento y sólo brevemente, agregó un cierto número de mujeres a su gobierno (irrisoriamente mencionadas en los medios y entre políticos recalcitrantes como *les juppettes*, un juego de palabras entre el nombre del primer ministro y la palabra *jupe*, que quiere decir "falda" en francés). En las últimas elecciones, las mujeres conformaron un tercio de todas las listas del Partido Socialista; fueron elegidas como diputadas en un número inaudito y ocupan un tercio de las carteras en el actual gobierno. (El cupo de un tercio certifica la discriminación previa contra las mujeres y es una medida de la exitosa presión llevada a cabo por las feministas, pero no satisface el objetivo del movimiento por la paridad, de una representación de cincuenta y cincuenta. En efecto, las *paritaires* argumentan que los cupos son exactamente lo que no quieren establecer; el poder compartido -literalmente la mitad- es lo que tienen en mente.)²⁵ Cualquiera sea la mezcla de oportunismo, desesperación política o principios que motiven a quienes la promuevan, la paridad se ha convertido en un asunto de interés nacional -es una fuerza con la que hay que alterar-. Como tal, por supuesto, se ha convertido en un tema contencioso. Defensores y críticos recorren todo el espectro político y han

²³ Esta pequeña historia de la *parité* está basada en la reseña hecha por Françoise Gaspard (*De la Parité: Genèse d'un concept, naissance d'un mouvement*, NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES, v. 15.4, 1994).

²⁴ SCHEMLA, Elisabeth, *Une nouvelle révolution française: La parité*, L'EXPRESS, 6-12 de junio de 1996.

²⁵ SIMONS, Marliese, *Frenchwomen on the Ballot Face Down Voter Sexism*, NEW YORK TIMES, 23 de mayo de 1997.

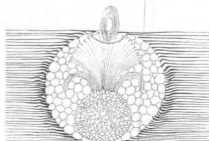
movilizado la historia, la filosofía y la teoría política para demostrar sus posiciones. Este es uno de esos momentos en los que no hay que hacer elaborados procesos de decodificación para ver que el género, tanto a través de sus profesados principios como de sus prácticas, está en el centro de la política nacional.

Sobre todo, la paridad cuestiona el universalismo: ¿es la concepción singular del individuo inherentemente discriminatoria? ¿Radican las pasadas prácticas de exclusión en defectos propios de concepto de individuo universal o en errores en la implementación de estos principios? ¿Puede el individuo ser pluralizado sin transformar el universalismo en "comunalismo", con lo cual se quiere significar la representación de grupos (y, por lo tanto, la reducción de la individualidad humana en esencializada condición grupal)?

Estas preguntas están ligadas a la cuestión de la discriminación: ¿cómo corregirla? ¿Se deben reconocer las diferencias entre grupos sociales creadas por exclusiones anteriores de una manera positiva para superar la discriminación? ¿Es el tratamiento preferencial necesario para compensar las injusticias pasadas? ¿No acepta y reproduce este tratamiento las mismas diferencias que son, en primer lugar, la base para la discriminación? ¿Es la discriminación positiva la respuesta a la discriminación negativa?

La debatida cuestión de la representación política está relacionada con esta serie de problemas: ¿deben los representantes electos ser miembros de grupos particulares de modo tal que representen imparcialmente sus intereses? ¿Cuál es la relación entre el igual tratamiento de las mujeres y su número en cualquier institución social o política? ¿Será una Asamblea Nacional compuesta por un cincuenta o cincuenta y uno por ciento de mujeres un indicador de la igualdad de las mujeres? ¿Indicará eso también que un supuesto "interés de las mujeres" está ahora representado de manera imparcial? ¿Hay un "interés de las mujeres" coherente, que atraviese fronteras de clase, etnia, sexualidad y raza? Si lo hay, ¿en qué consiste? ¿O, como quienes defienden la paridad sugieren, es la división cincuenta y cincuenta de la Asamblea una manera de cambiar el orden simbólico de la sociedad francesa, un paso necesario si han de producirse alteraciones prácticas de la jerarquía entre los géneros? ¿Y cuál es, entonces, la relación entre las estructuras simbólicas y políticas? La atribución de sexualidad al individuo universal abstracto, ¿no enfatizará las ya poderosas representaciones simbólicas de la diferencia sexual como el orden natural del mundo? ¿Y por qué elegir la diferencia sexual? ¿Es una categoría de diferenciación social más relevante que otras categorizaciones de los individuos? ¿Pedirán ahora todos los grupos una igualitaria representación, equivalente a su proporción en la población? ¿Dónde terminará esto? Con el desmantelamiento, dicen los críticos, del universalismo ilustrado y su garantía de coherencia cultural y política, que ha distinguido al republicanismo francés y asegurado su estabilidad. ¿Estabilidad?, pregunta el historiador de la Francia moderna. Pero no estamos tratando con historia, sino con polémicas acerca de la identidad nacional, con la defensa de lo que Benedict Anderson denominó *la comunidad imaginaria*.²⁶ Y esa

²⁶ ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.



defensa requiere no sólo ejercicios de imaginación sino también un trabajo vigilante para evitar los desafíos que se impongan a la coherencia, la clase de trabajo descrito por el historiador Gerard Noiriel quien mostró que la "represión" de la larga experiencia de inmigración resultó vital para la propia imagen de Francia como una entidad cultural históricamente coherente.)²⁷

Las preguntas continúan acechando y no admiten respuestas fáciles. El hecho de que estén siendo debatidas de manera tan intensa es un signo de que la base conceptual para la política contemporánea está realmente en crisis (como lo está, aunque de manera diferente, en los EEUU). Lo que resulta interesante es que la crisis, por el momento, se ha centrado en el género: en los significados de la diferencia sexual, en la relación entre sexo y poder, en la identidad sexual (o identidades sexuales) del individuo abstracto cuya misma abstracción se suponía que garantizaba el igualitarismo radical prometido por las doctrinas de los derechos universales. El género puede ser un apoderado de todas las otras diferencias que están en juego en la escena política francesa, pero a su vez está siendo discutido como un tema distintivo.

Las feministas francesas largamente han buscado exponer los modos en que la masculinidad ha sido sinónimo de neutralidad a los efectos de definir la ciudadanía. Mi ejemplo favorito es Jeanne Deroin, quien se postuló para un escaño en la legislatura en 1849, a pesar de que bajo la Constitución de la Segunda República (que garantizó al electorado masculino el sufragio universal) las mujeres no podían ser elegidas por el voto ni designadas para puestos políticos. Cuando el socialista Pierre-Joseph Proudhon vilipendió su candidatura con lo que debe de haber considerado como la irrefutable lógica de cuerpo (una mujer legisladora, decía, tiene tanto sentido como que un varón sea nodriza), Deroin lo puso a prueba. Aprobaría sus argumentos, dijo, si él le decía qué órgano se necesitaba para las funciones de legislador. Deroin tenía interés en aceptar la idea de que las distinciones sociales y biológicas eran irrelevantes para la ciudadanía; era Proudhon quien defendía la encarnación particular (masculina) del individuo y ciudadano. Pero en la concepción vigente de universalismo, los lados eran siempre trastocados:²⁸ Los hombres eran considerados como los representantes de lo universal (los individuos incorpóreos, asexuados y socialmente indiferentes), mientras que las mujeres ejemplificaban lo particular (corporal, sexuado y socialmente diferenciado). Ciento cincuenta años después, quienes apoyan la paridad toman una estrategia diferente, argumentando que lo universal ha representado hasta ahora sólo al sexo masculino y que, para conseguir igualdad de género, la naturaleza sexuada de los individuos debe ser reconocida y se debe garantizar la igualdad en estos términos. De esta manera lo explica una comentarista: *Es paradójico, pero interesante argumentar que fue el*

²⁷ NOIRIEL, Gerard, *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

²⁸ SCOTT, Wallach, *Op. Cit.*, cap. 3.

universalismo el que mejor mantuvo la sexualización del poder, y que la paridad aspira, por contraste, a dessexualizar el poder extendiéndolo a los dos sexos. La paridad será así el verdadero universalismo.²⁹

Es importante destacar que las *paritaires* consideran que están utilizando los términos del discurso universalista, aun cuando sus críticos las desacreditan como sus enemigos. En esto son muy distintas de sus contrapartes norteamericanas.³⁰ No buscan representar a las mujeres como una categoría social diferente; no están reclamando que las diferencias fundamentales de las mujeres respecto de los hombres requieren de una representación separada; no están negando la noción de que el individuo debe ser la unidad básica de la representación política. Insisten, más bien, en que los individuos abstractos deben ser concebidos como poseedores de una doble sexualidad. Este es el punto que defienden Gaspard, Servan-Schreiber y Le Gall: *Es pernicioso poner a las mujeres en el mismo plano en que se ubican una categoría de clase o social, una comunidad étnica o religiosa. Las mujeres no son una minoría. Están por todos lados, en todas las clases y en todas las categorías sociales... No son ni un grupo ni un lobby. Constituyen la mitad de la población soberana, la mitad de la especie humana.*³¹

Las defensoras de la paridad rechazan el "diferencialismo" de aquellos que sostienen una visión ontológica de la diferencia sexual. Algunas de ellas dicen que no están de acuerdo con Luce Irigaray en cuanto a su afirmación de la singularidad sexual de las mujeres, ni con su insistencia en la naturaleza genérica del lenguaje ni tampoco con la necesidad de las mujeres de articular "un universal propio". Sin embargo, hay muchas similitudes con argumentos en favor de la paridad, en afirmaciones de Irigaray tales como: *La diferencia sexual es sin duda el área más adecuada para lo universal. En verdad, ella es a la vez real y universal. La diferencia sexual es un dato natural inmediato, y es un componente real e irreductible de lo universal. Toda la especie humana está compuesta por hombres y mujeres y nada más. El problema racial es de hecho un problema secundario...*³² El punto de encuentro para ciertas *paritaires* en este comentario es la idea según la cual la diferencia sexual es un *dato natural inmediato*; ellas sostienen, sin embargo, que la diferencia sexual es el efecto de procesos histórica y políticamente específicos. Desde esta perspectiva, la paridad es preeminentemente una estrategia política que busca la igualdad de la representación política para las mujeres y para

²⁹ Françoise Collin hizo su intervención el 2 de febrero de 1995 en la sesión de un seminario llevado a cabo durante el año académico 1994-95 en la *Maison des Sciences Humaines* en París. La transcripción, llamada *Parité et Universalisme (1)*, se publicó por primera vez en *PROJETS FÉMINISTES* y se encuentra traducida como *Parity and Universalism (1)* en: *DIFFERENCES: A JOURNAL OF FEMINIST CULTURAL STUDIES*, v. 9.2, 1997.

³⁰ SCHOR, Naomi, *French Feminism is a Universalism*, *DIFFERENCES: A JOURNAL OF FEMINIST CULTURAL STUDIES*, v. 7.1, 1995.

³¹ GASPARD, Françoise, SERVAN-SCHREIBER, Claude, LE GALL, Anne, *Au pouvoir citoyens: Liberté, Egalité, Parité*, Paris, Seuil, 1992, pp. 164-66.

³² Citado en SCHOR, Naomi, *Op. Cit.*, p. 34.

los varones. (Es una estrategia que Irigaray rechazaría, argumentando que el objetivo de representar a las mujeres en los niveles legislativo y político es imposible.) Algunas defensoras llegan incluso a afirmar que una ley por la paridad sería sólo temporaria, puesto que duraría más que su utilidad, una vez que las diferencias entre varones y mujeres no sean más el fundamento para exclusiones políticas. *Para que las mujeres lleguen a ser iguales a los hombres, tenemos que admitir primero que no lo son.*³³

Las defensoras de la paridad argumentan que la prevaleciente desigualdad entre varones y mujeres debe ser corregida por ley. Al considerar el sexo de esta manera, se disocia la individualidad de la masculinidad (o se señala la exclusividad de su anterior asociación); pero esto no significa que las mujeres deban ser incluidas en las asambleas políticas porque representan una diferencia de punto de vista o de interés ahora no considerado. Y no hay ninguna pretensión de que las mujeres sean una categoría social que sólo puede ser representada por mujeres. Más bien (y aquí está la unión con la idea de diferencia sexual -la diferencia física de los cuerpos- es un *dato natural inmediato*) las mujeres son simplemente la mitad de la especie humana. Este punto subyace a la objeción respecto de cualquier intento por solucionar el problema estableciendo cupos: éstos convierten a las mujeres, de individuos sexuados, en agrupamientos o categorías con una supuesta serie de intereses y necesidades comunes. La demanda por la paridad no es por la representación de un discernible "interés de las mujeres"; más bien, se puede esperar que las mujeres se identifiquen con la misma variedad de puntos de vista políticamente conflictivos que defienden los hombres. (La reciente elección en Vitrolles de una mujer alcalde que representaba al Partido Nacional fue chocante, explicó PARITÉ-INFOS, por su manipulación de la cuestión de la mujer, pero no porque una mujer representara las posiciones de la extrema derecha. A menos que uno creyese que la femineidad está vinculada con posiciones políticas "buenas", era esperable que la paridad trajera mujeres de diferentes franjas políticas. *La lucha por la paridad es por el reconocimiento de la legitimidad política de las mujeres, y no tiene nada que ver con la filiación partidaria.*)³⁴ En verdad, enviando tantos hombres como mujeres a la arena de la representación gubernamental, la ley estará declarando (simbólica y efectivamente) que el sexo ya no es relevante para la participación en política. Así será realizada la promesa radical igualitaria de universalismo.³⁵

Teorizando acerca del universalismo, Balibar toma la paridad como un ejemplo de lo que él llama la "universalidad ideal", el elemento subversivo que fue denominado "negatividad" por los filósofos. O sea, el reclamo de que la libertad y

³³ VIENNOT, Eliane (ed.), *La démocratie 'à la française' ou les femmes indésirables*, Paris, Publications de l'Université Paris VII-Denis Diderot, 1996.

³⁴ SERVAN-SCHREIBER, Claude, *La fausse-vraie maire de Vitrolles: Une insulte pour toutes les femmes*, PARITÉ-INFOS, v. 17, 1997, p.5.

³⁵ Para una articulación de la posición por la paridad, ver el número completo de NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES, v. 15.4, 1994, *La parité: Pour*, PROJETS FÉMINISTES, v. 4-5, 1996; la serie completa de PARITÉ-INFOS y VIENNOT, E. *Op. Cit.*

la igualdad son interdependientes, de que una no puede existir sin la otra. Esta reclamación la hacen, en nombre de lo universal, los excluidos por la política (liberal). Involucra la simultánea afirmación de una identidad "particular" -que ha sido adscripta como la justificación para la exclusión- y de una negación de la prominencia de esa identidad para los propósitos de inclusión política. Como tal, es necesariamente paradójico:

Puesto que las mujeres que luchan por la paridad transforman la resistencia en política, no están tratando de ganar derechos particulares para una "comunidad", que sería la "comunidad de las mujeres". Desde la perspectiva emancipadora, el género no es una comunidad. O debería decirse, tal vez, que el único género que es una comunidad es el masculino, en la medida en que los hombres establecen instituciones y desarrollan prácticas para proteger viejos privilegios (y, debería agregarse, al hacer esto transforman virtualmente la "Sociedad Política" en una comunidad afectiva, en la cual los procesos de identificación pueden tener lugar.) ...no hay nada como una "cultura de las mujeres" en el sentido en el cual se puede hablar de la cultura de una comunidad (sea étnica o social/profesional). Pero, por otro lado, cada comunidad está estructurada por la relación que mantienen los géneros con formas específicas de sujeción sexual, afectiva y económica. De ahí que deba reconocerse que la posición de las mujeres (tanto la posición "real" en la división de las actividades y la distribución de los poderes como la posición "simbólica" que está representada en el discurso) es un elemento estructural que determina el carácter de cada cultura, ya sea la cultura de un grupo particular, un movimiento social o una sociedad entera con su herencia de civilización.

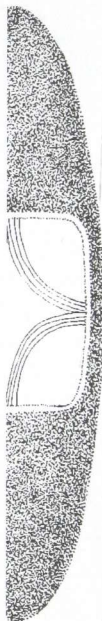
La lucha de las mujeres por la paridad, por lo tanto, en la medida en que es una compleja lucha por la no-indiferenciación dentro de la no-discriminación, crea "solidaridad" (o alcanza una conquista de ciudadanía) sin crear una "comunidad". En términos de Jean-Claude Milner, las mujeres son típicamente una "clase paradójica", que no está unida por el imaginario de la semejanza, del parentesco "natural", ni interpelada por alguna voz simbólica, que les permita verse a sí mismas como un grupo "elegido". Es esta lucha, más bien, la que transforma virtualmente a la comunidad. Es, por lo tanto, inmediatamente universalista, lo que nos permite aventurar que podría transformar incluso la noción de política, incluyendo formas de autoridad y de representación, que aparezcan de pronto como particularistas...³⁶

No es lo mismo reconocer la naturaleza paradójica de la propia posición política que ser capaz de controlar los términos de esta recepción. Tampoco es lo mismo afirmar las implicaciones teóricas del movimiento por la paridad (es esta lucha, más bien, la que transforma virtualmente a la comunidad) que determinar sus efectos prácticos. Incluso entre las *paritaires* mismas, no siempre es fácil pensar lo universal en términos de género y hay muchos ejemplos en sus discusiones internas en los cuales emergen sugerencias acerca de la mayor sensibilidad de las mujeres respecto de "temas de mujeres" tales como el bienestar y la familia, los derechos reproductivos

³⁶ BALIBAR, Etienne, *Op. Cit.*, pp. 67-8.

y el desempleo. Para quien se ocupe de historiar el feminismo, estas inversiones tienen un sonido familiar: por un lado, Olympe de Gouges en 1789 argumentaba que las mujeres no son diferentes de los varones y, por el otro, pregonaba elogios a las mujeres, superiores en coraje, belleza y agudeza política respecto de sus contrapartes hombres; o Jeanne Deroin, insistía con un suspiro en que la diferencia sexual no importaba para la política y, en el siguiente, afirmaba la mayor competencia de las mujeres para dirigir *una casa grande y mal administrada: el Estado*.³⁷ Los intentos de las feministas para integrar las críticas de la particularidad en argumentos universalistas son inevitablemente inestables: las posiciones paradójicas no se traducen bien en argumentos cabalmente consistentes.³⁸

Aunque produzca problemas habérselas con los críticos y críticas de uno, ellos, a su vez, están obligados a alcanzar posiciones propias enteramente satisfactorias. Entre quienes se han opuesto al movimiento por la paridad se incluyen feministas y no feministas -de izquierda, derecha y centro- que no aceptan el punto de vista según el cual individuos dotados de género pueden simbolizar al individuo abstracto; este individuo debe permanecer singular e incorpóreo, se argumenta, para que sea universal. Un grupo de feministas que se identifican con la izquierda política, por ejemplo, ha sostenido que la implementación de la paridad afirmará más que socavará la creencia en la diferencia natural entre los sexos (¿por qué insistir en la presencia de las mujeres si no se piensa que traerán una perspectiva diferente al trabajo político?). (Es interesante notar que, hasta donde yo sé, no haya sido proclamada ninguna objeción -por parte de los equivalentes de los excéntricos teóricos norteamericanos- al aparente apoyo de la paridad de la fundamental división natural entre varones y mujeres.) Mantienen, a su vez, que la política trata acerca de ideología y no de diferencia sexual (¿representó Margaret Thatcher algo que las izquierdistas pudiesen apoyar?). Les preocupa el hecho de que apoyar a candidatas mujeres sólo porque son mujeres, desvirtuaría la necesidad de dirigir votos hacia posiciones políticas esenciales que son realmente relevantes para las mujeres (el alto número de mujeres desocupadas o las dificultades enfrentadas por las mujeres que son cabeza de hogares empobrecidos). Temen, además, que la igualdad formal de las mujeres termine solamente en la promoción de políticas ya tuteladas por líderes masculinos a las posiciones de liderazgo y a los escaños en la asamblea. Aquí, como rechazan lo que toman por exceso de énfasis de la paridad en la participación política formal, su crítica es una réplica a una antigua tensión entre visiones liberales de los derechos individuales y visiones socialistas de derechos (económicos y sociales) esenciales. El feminismo no trata acerca de la representación política formal, dicen estas críticas feministas de izquierda (aun cuando admiten



³⁷ SCOTT, Wallach, *Op. Cit.*, p. 77.

³⁸ No hay nada esencialista en argumentar que algunas mujeres —sobre la base de un análisis de su posición estructural, de su "experiencia"— serán más sensibles frente a esos "temas de mujeres", el argumento resulta esencialista sólo cuando se asume que todas las mujeres pensarán automáticamente o deberían pensar acerca de estas cuestiones de la misma manera. Pero el particularismo y el esencialismo no son, sin embargo, lo mismo.

que los persistentemente bajos porcentajes de mujeres en el gobierno son un síntoma evidente de una desigualdad que debe ser corregida), sino que es un reclamo de justicia social, de redistribución de recursos y de reestructuración de las relaciones de poder. Debe, por lo tanto, estar basado en un movimiento político de origen popular; sin eso, la paridad sólo promoverá los intereses de algunas mujeres de élite (*les patriciennes*)³⁹ cuya ambición es entrar en los salones del poder en términos masculinos.⁴⁰ El punto es que las mujeres son políticamente efectivas sólo cuando se movilizan como categoría social -el trabajo del feminismo es llevar a cabo esa movilización-. La paridad, en este argumento, no es precisamente feminista puesto que no asume como causa real las necesidades y los intereses de las mujeres. Al mismo tiempo, la paridad es vista como anti-universalista porque ataca la posición de la neutralidad liberal que, históricamente, ha sido necesaria para legitimar los pedidos de igualdad y de justicia. Estas feministas socialistas, críticas de la paridad, plantean una doble vía: quieren defender la noción liberal de los derechos individuales universales aun cuando atacan sus límites como teoría de los derechos formales. El problema es entonces cómo habérselas con la diferencia, puesto que la idea de los derechos individuales universales presupone la asimilación a normas de individualidad (y a los valores legales y éticos del estado republicano) que tradicionalmente han conducido a la exclusión de las mujeres (como ciudadanas hasta 1944 y como representantes políticas desde entonces).

Tal vez porque las críticas feministas de izquierda y las defensoras de la paridad no están realmente tan alejadas (ambas se identifican con la izquierda y apoyan cierta clase de visión universalista de lo individual como remedio para la discriminación contra las mujeres) o tal vez porque la atribución de género a los individuos abstractos es una división tan profunda entre ellas, los ataques resultan desagradables. Las acusaciones son intercambiadas amargamente: de la traición de las herencias feminista y socialista (en una diatriba, los escritos de una *paritaire* son comparados con *vuelos alucinatorios de oratoria dignos de un secretario del Partido Comunista Francés*),⁴¹ de la deliberada distorsión de la historia feminista (¿se consideró el slogan *lo personal es político* como una desautorización o una transformación de la política formal en los 70?), de arribismo, mala fe, incluso plagio. Pero, aunque de incumbencia en cuanto al tema de la irritación con el que comencé este ensayo (y que merece consideración en sus operaciones como medio de argumentación política), no quiero perder el hilo de mi análisis en este punto, que es ilustrar la dificultad de pensar acerca de las mujeres en términos de un discurso político universalista. En estas críticas desde la izquierda, o bien el sexo de los políticos es irrelevante porque los contenidos de los programas partidarios son lo único que cuenta (y entonces el apabullante género masculino de los políticos no puede ser cuestionado o es solamente un asunto secundario), o bien las mujeres

³⁹ Las patricias (N. de la T.).

⁴⁰ La crítica de la paridad está en *La parité: Contre*, NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES, v. 16.2, 1996. La referencia a las *patriciennes* está en LE DOEUFF, Michèle, *Problèmes d'investiture (de la parité, etc.)*, NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES, v. 16.2, 1996.

⁴¹ LE DOEUFF, Michèle, *Op. Cit.*, pp. 38-9.

deben ser tomadas específicamente como mujeres -con intereses, necesidades e identidades particulares-; a diferencia de los varones, que representan ideologías y programas que no tienen nada que ver con su sexo, las mujeres sólo pueden representarse a sí mismas como miembros de un grupo oprimido (su diferencia sexual es siempre relevante; sólo pueden ser vistas actuando como o en nombre de las mujeres).⁴²

El mismo dilema emerge, aunque de manera diferente, de las críticas de la paridad que provienen de posiciones de centro; no se dirigen a la cuestión de la movilización política sino a la defensa del individuo universal frente a cualquier esfuerzo de pluralización. Como Mona Ozouf, la escritora Elizabeth Badinter⁴³ descarta el llamado a la paridad por considerarlo política de grupos de identidad, "diferencialismo" à l'Américaine. La proporción cincuenta y cincuenta no es más que un pedido de cupos, dice, para la representación de un grupo en un terreno en el que la igualdad depende del reconocimiento de los individuos sólo como individuos. (Los cupos son una importación foránea, "democracia comunitaria" de los Estados Unidos.) La paridad pretende ser una forma de discriminación positiva pero la discriminación no puede nunca ser positiva; acarrea, por el contrario, implicaciones mortales para nuestra República universalista y secular. Una vez que la diferencia sexual se ha garantizado su derecho a representación en la Asamblea, la caja de Pandora será abierta y toda clase de grupos-raciales, étnicos, religiosos, sexuales (es decir, homosexuales)- se adelantarán para exponer sus reclamos, desencadenarán guerras de corrección política, cuyos efectos se ven en EEUU, y socavarán el más grande logro del republicanismo francés: la integración nacional. Esta invocación de la totalidad de la cultura nacional se considera tan evidentemente verdadera que Badinter nunca la define ni se preocupa por responder las críticas -de eruditos como Noiriel- respecto de su precisión histórica. También sugiere que la cuestión crítica se extiende más allá del feminismo para incluir raza y etnia, todo lo cual ha llegado a ser asociado con el rechazo de la asimilación a una cultura republicana secular -en el pasado, requisito para ser "francés". En la medida en que se considera que las mujeres son francesas y están ya integradas, el desafío feminista es considerado mucho más corrosivo -el caso límite de la desintegración de la herencia republicana-. (En este sentido, la referencia de Ozouf al *métissage*⁴⁴ -usualmente usado para connotar la mezcla racial- para referirse, en cambio, a las relaciones heterosexuales resulta significativo. El *métissage* de una pareja representa, para ella, una complementariedad no problemática -en tanto natural- en la cual el poder no tiene cabida.⁴⁵ De un modo bastante diferente que las descripciones "diferencialistas" feministas y étnicas de las debatidas relaciones entre género y raza, este uso del término desplaza a la vez el tema de

⁴² HIRATA, Elena, KERGOAT, Danielle, RIOT-SARCEY, Michèle, VARIKAS, Elenie, *La représentation politique en question: Parité ou mixité?*, FUTUR ANTERIEUR, v. 19-20, 1993.

⁴³ BADINTER, Elisabeth, *Non aux quotas de femmes*, LE MONDE, 12 de junio de 1996.

⁴⁴ Mestizaje (N. de la T.).

⁴⁵ OZOUF, Mona, *Op. Cit.*, p. 353 y *Le compte des jours*, LE DÉBAT, v. 87, 1995.

la raza hacia el de género e identifica a las feministas como racistas, incapaces de comprender que la integración nacional está basada en un acomodamiento pacífico de la diferencia.)

Badinter reconoce la representación "escandalosamente" reducida de las mujeres en los cargos electivos, pero para ella una ley para garantizar la representación no es la respuesta, puesto que esto introduciría un esencialismo que confirmaría los estereotipos en los que se basa la discriminación. Desde su punto de vista, no hay forma de reclamar por los derechos de las mujeres sin introducir la diferencia de las mujeres, aun cuando el objetivo sea desafiar la idea de su diferencia y terminar de ese modo con la discriminación. Badinter insiste en que, cuando ella vota, el sexo (y también el color y la etnia) del candidato le resultan irrelevantes. Admite que una perspectiva tal no ha evitado una larga historia de distribuciones desiguales del poder político entre hombres y mujeres. Y no tiene respuesta para la pregunta acerca de cómo (o si) las mujeres serán representadas como individuos a pesar de la discriminación en su contra. El punto crucial para Badinter es que el reconocimiento de la diferencia es antitético (en principio y en práctica) con la posibilidad de la igualdad (formal). Para propósitos políticos, la ficción de que los individuos no tienen sexo debe ser mantenida, aun cuando el sexo sea la base para la discriminación contra ellos en el ámbito político.

Este argumento acerca de la diferencia sexual y la representación política es frustrante porque no tiene una clara resolución. El hecho de que este dilema -que sea imposible una elección entre igualdad y diferencia- haya definido los límites de posibles argumentos feministas desde la Revolución Francesa no lo hace más fácilmente aceptable. Mientras que el individuo ha sido concebido en términos singulares para propósitos de representación política, la diferencia (y los problemas sociales esenciales a los que da lugar) ha sido excluida de la conversación. Pero cuando a las mujeres (y a los otros) se les negaba la ciudadanía sobre la base de su diferencia, ¿cómo podían abogar por cambios como individuos humanos invocando la diferencia que provocaba su exclusión? Y cuando se asumía de modo tácito (o explícito) que lo individual era masculino (y habitualmente también blanco), ¿cómo podían las mujeres reclamar ser individuos en los mismos términos que los hombres? ¿Cómo podía combatirse la discriminación, que asignaba características grupales a los individuos a partir de su sexo, sin dar lugar a la cuestión de la diferencia sexual? ¿Cómo se podría dar lugar a esta cuestión sin reproducir los términos sobre los cuales se basaba la exclusión en primer término? La respuesta de los críticos y críticas hacia el movimiento por la paridad -que apunta directamente a este problema central de la democracia liberal (la singularidad del individuo abstracto como la base para la exclusión política) al pluralizar lo universal (o al menos, al declarar que tiene dos sexos)- ilustra la dificultad, si no la imposibilidad de la tarea.

II

La irritación contra las feministas que están a favor de la paridad expresa frustraciones políticas y filosóficas hondamente sentidas que no son de fácil resolución. Es más fácil exteriorizar el problema, crear objeciones imaginarias a las soluciones propuestas por él, que luchar con él en sus propios e irresolubles términos. De ahí EEUU como la víctima propiciatoria, la ubicación del enemigo en

otro lugar. La integridad y la coherencia de Francia y del republicanismo francés pueden ser mantenidas más fácilmente si los desafíos contra ellas no son asociados con críticas internas y serios problemas domésticos sino con poderes extranjeros. En algunos de los textos que critican la paridad, las *paritaires* son descritas como extranjeras -no francesas- en cuanto a su filosofía, si no lo son por su lugar de nacimiento. En su libro, Ozouf relega a las teóricas feministas francesas -Irigaray, Cixous, Kristeva, Wittig- hacia los "márgenes" de la sociedad francesa, alegando que, como muchas han logrado aceptación en la sociedad norteamericana, no necesitan ser tomadas en serio en Francia ni, tampoco, ser consideradas francesas).⁴⁶

Pero si Norteamérica es el lugar del desplazamiento para la crítica interna del republicanismo francés, en estos debates se lo usa del modo más contradictorio. Por un lado, en el terreno de la política que hemos descrito como "diferencialismo" y corrección política, en el cual la identidad de grupo -una suerte de retorno a lo tribal- ha triunfado sobre el individualismo. Por el otro, en el terreno de las interrelaciones sexuales, hemos supuestamente creado una niveladora igualdad -en EEUU se percibe que la diferencia natural de sexo, que debe ser preservada, está desapareciendo-. En el editorial de Julliard que cité precedentemente, él habla acerca de los "horrores" que representa el feminismo para los hombres norteamericanos:

*Una breve estadía en un elegante college para mujeres sobre la Costa Este me convenció... Puedo asegurar que los pobres chicos que se aventuren en este terreno estarán muy limitados. En cuanto a las chicas, no hablan acerca de otra cosa. Además, para desbaratar la supuesta lujuria de los hombres, han suprimido con éxito sus propias características secundarias de modo tal que uno cree estar, no en el corazón de Massachusetts, sino en la China de Mao. En mi opinión, si un hombre realizara en ellas la agresión que creen que las amenaza, no sería una transgresión sino un signo de heroísmo.*⁴⁷

(El tono sarcástico no debería distraer a los lectores de la violencia del mensaje. La irritación de Julliard toma aquí la forma de una fantasía en la cual la violación devuelve la diferencia sexual a la normalidad; es, a la vez, venganza y negación de la castración.)

Cuando Badinter disertó en Estados Unidos el año pasado, ofreció una variación sobre este tema en la cual (entre otras cosas) habló acerca la obsesión neurótica de las mujeres norteamericanas con la limpieza, el temor al sexo oral y su búsqueda de androginia, en contraste con la saludable aceptación de las francesas de sus olores corporales, su profundo placer en todas las formas de encuentro heterosexual y su gusto en desplegar sus diferencias físicas respecto de los hombres.⁴⁸

⁴⁶ OZOUF, Mona, *Les mots...*, p. 387.

⁴⁷ JULLIARD, Jacques, *Op. Cit.*, p. 24.

⁴⁸ Presenció la conferencia de Badinter en la primavera de 1996 en la Universidad de Princeton.

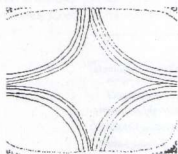
En este punto, para controlar o desviar mi irritación (¿patriótica? ¿feminista? ¿de historiadora?), me pregunto: ¿qué está ocurriendo cuando Norteamérica y el feminismo norteamericano están siendo ambos atacados por atreverse a preguntar por la representación de la diferencia sexual en política y por buscar eliminarla en las relaciones personales? ¿Es esto una contradicción o lo es sólo en apariencia? ¿Por qué los críticos y las críticas franceses del feminismo están tan interesados en defender la diferencia sexual como una práctica social y tan prestos a denunciarla como una demanda política? No tengo una respuesta fácil para estas preguntas, pero creo que las dos partes están relacionadas. La insistencia en que el sexo y la seducción sexual son rasgos de la cultura francesa está ligada a la creencia en que el universalismo de los individuos abstractos es la clave para la igualdad en la república francesa. Hay, además, una relación entre los dos que no ha favorecido la igualdad sino, más bien, la ha impedido. Históricamente, el así llamado hecho natural de la diferencia sexual ha servido para legitimar la exclusión de las mujeres, primero de la ciudadanía y luego de la participación política activa (incluyendo cargos públicos). Ha sido la base para la división funcional del trabajo, la cual (al menos en el reino de lo real y de lo imaginario) asocia a los hombres con lo político y a las mujeres con lo doméstico y lo social. La diferencia de sexo, en otras palabras, ha sido la razón por la cual las mujeres no han disfrutado de los derechos universales del Hombre. No es sorprendente, por lo tanto, que los intentos para extender estos derechos a las mujeres hayan sido como abominaciones contra la naturaleza. (*¿Es nuestra renuncia como hombres la que la dama Hubertine pide de nosotros?*, protestaba un exasperado periodista en 1877, en respuesta al reclamo del derecho de las mujeres a votar.⁴⁹ Tales denuncias de las feministas como castradoras suenan como un tema persistentemente banal en el debate político francés.) No es sorprendente que las feministas hayan cuestionado la completa estructura de las relaciones de género en su búsqueda de derechos políticos, puesto que la política es vista como el terreno fundamental en el que la dominación masculina es establecida y asegurada. Lo que resulta sorprendente, y que el debate acerca de la paridad expone, es cuán poderosamente entrelazadas con nociones sobre el carácter nacional francés están la diferencia sexual y el republicanismo, de modo tal que la crítica de una de estas cuestiones se toma como un asalto a la otra. El efecto de la unión de estos rasgos es proteger la implícita masculinidad del individuo universal al mismo tiempo que se proclama su neutralidad, y mantener el carácter naturalizado de los términos genéricos por los cuales las mujeres han sido relegadas como "minoritarias" en el ámbito político. La defensa del individuo republicano contra su sexualización y de la diferencia sexual contra las críticas feministas que ponen en cuestión sus relaciones de poder es, entre otras cosas, una defensa del *status quo*. Balibar sugiere que este *status quo* tiene dimensiones profundamente psíquicas así como también económicas y sociales. Se pregunta qué efectos tendrá el éxito de los desafíos de la paridad en la estructura afectiva de la "comunidad" política completamente masculina (la que atesora el privilegio masculino en su

⁴⁹ Citado en SCOTT, Joan, *Op. Cit.*, p. 119.

centro). El mantenimiento de tal comunidad, afirma, *requiere que ellos [sus miembros] impongan roles sexuales disciplinarios, no sólo sobre los otros, sino también sobre ellos mismos: "normalmente" la figura del poder político es homosexual [deberíamos decir homosocial], la figura del vínculo familiar es heterosexual. Si existe una Sociedad política que no sea una Comunidad y qué clase de "juegos" de afectos desplegaría, es una cuestión sumamente misteriosa.*⁵⁰

Más allá de lo que uno piense acerca de la posibilidad de las demandas del movimiento por la paridad, éste ha enfrentado directamente las bases genéricas del republicanismo francés y los problemas necesariamente paradójicos que plantean los reclamos de las mujeres por la igualdad política. A pesar de malintencionadas denuncias de algunos de sus críticos y críticas, la paridad ha abierto un nuevo debate acerca del futuro de la política francesa y de las premisas universalistas sobre las cuales su universalismo se ha basado. A la larga, no será eficaz levantar el fantasma del pluriculturalismo norteamericano como medio para silenciar el debate o quitar legitimidad a las feministas francesas. Norteamérica no sólo es un lugar más complejo de lo que sus críticos y críticas denotan sino, que la historia del feminismo en Francia sugiere que las mujeres no abandonarán la lucha. Seguirán debatiendo, como lo han hecho por más de un siglo, exponiendo las contradicciones del republicanismo, aun cuando su movimiento encuentre oposición o sea sutilmente recuperado. Y en esta época -si las encuestas y las últimas elecciones sirven como indicadores- pueden estar ganando una audiencia más amplia que nunca antes. Aunque (para que no sea éste un final demasiado optimista) en esta última elección, la sustitución en la dirigencia del Partido Socialista de cupos para la paridad -y la calma con la que esto ha sido aceptado como una solución más que como un imperfecto paso hacia la total igualdad- ha dado una pausa a las *paritaires*. En este momento en que se produce la entrada triunfal de un número inaudito de mujeres diputadas y ministras, la intratabilidad del problema de la diferencia sexual (de representar a las mujeres como individuos) en términos de un discurso político universalista es más visible que nunca.

Traducción de Silvia Nora Labado



⁵⁰ BALIBAR, Etienne, *Op. Cit.*, p. 74.