

LA *QUERELLE* DE LAS MUJERES

A FINALES DEL SIGLO XX

Aunque este artículo trata sobre los cuestionamientos feministas a ciertas ideas sobre la ciudadanía universal, ha sido provocado por la indignación: la intensa indignación que han expresado algunos intelectuales y periodistas parisinos situados a lo largo de todo el espectro político con relación a la política estadounidense en general y al feminismo estadounidense en particular¹. Y también mi propia indignación ante las caricaturas aberrantes y claramente ahistóricas del carácter nacional –francés y estadounidense– que se están produciendo en el curso de la última versión de «*la querelle des femmes*». (La *querelle* fue, en el siglo xvi, un debate literario y filosófico, que tuvo lugar mayoritariamente entre hombres, sobre las capacidades intelectuales y amorosas de las mujeres. En la actualidad la *querelle* versa sobre el feminismo y, aunque los hombres se han sumado a la conversación, la mayor parte de las participantes son mujeres.)

Un ejemplo de la indignación que han mostrado los intelectuales franceses lo constituye el reciente editorial escrito por Jacques Julliard en el semanario de izquierda *Le Nouvel Observateur*. Julliard comienza debatiendo un nuevo manual sentimental estadounidense para mujeres que quieran cazar un marido. Él se opone a la reducción del juego del emparejamiento a un conjunto de reglas –el título del libro es *Las Reglas*–, si bien considera este enfoque típico de los estadounidenses debido a que:

La pesadilla, por excelencia, al otro lado del Atlántico... hoy, al igual que ayer, es el amor. Para eliminarlo han probado de todo. Primero, la represión, es decir, el puritanismo. Después, la trivialización, es decir, las prácticas liberadas junto a un alarde de estudios científicos y cotilleo sexual. Por último, la solución final, es decir, el feminismo estadounidense...

¹ Este artículo fue presentado primeramente como una ponencia en el encuentro anual de la Sociedad de Estudios Históricos Franceses, Universidad de Kentucky, Lexington, KY, el 22 de marzo de 1997. Agradezco a Jeremy Popkin haberme invitado a intervenir. Asimismo agradezco a mis amistades en Francia, tanto las *paritaires* como las *antiparitaires*, por haberme brindado opiniones, artículos, e información.

No soy tan pesimista como para imaginar que las mujeres estadounidenses se ajustarán al modelo de mujer que se les propone, ni tan optimista como para creer que las mujeres francesas permanecerán al margen de los vicios de nuestro tiempo. No obstante, prefiero dedicarme a los que más sufren, me refiero a los hombres del otro lado del Atlántico. Atrapado entre el bando feminista que aspira a castrarle y el bando matrimonial que aspira a cazarle, el hombre estadounidense cuenta con pocas posibilidades de supervivencia. Por tanto, él [se resarce]: hace la guerra y sueña con dominar el planeta. A todos aquellos que se preocupan por el imperialismo estadounidense, de nada les va a servir decirselo a sus diplomáticos; más les valdría suspirar dulces nimiedades a sus mujeres².

Nos hallamos, no sólo ante un ataque al feminismo estadounidense, sino ante una psicología vulgarizada de la hegemonía económica y política estadounidense y ante una comparación implícita que favorece a Francia, que se presenta míticamente como la nación que no tiene miedo al sexo, que sabe cómo jugar el juego de la seducción, y que ama el amor. Este editorial introduce también una advertencia implícita a las mujeres francesas de las que, en realidad, se espera, en tanto deber patriótico, que se mantengan al margen del feminismo y que eviten a los hombres los «sufrimientos» experimentados por «los hombres al otro lado del Atlántico».

La recurrente designación geográfica de Estados Unidos como «*l'outre Atlantique*» hace que este enunciado no se refiera simplemente a prácticas culturales diferentes, sino a la nacionalidad y a la identidad nacional. La economía política global —que aparentemente se halla presente en todas partes haciendo realidad una antigua visión utópica de la universalidad que opera, entre otras cosas, disminuyendo la importancia de las fronteras nacionales, cuando no borrándolas por completo— está siendo impulsada, sostiene Julliard, por estadounidenses castrados. La desaparición de límites nítidos con relación a la diferencia sexual sirve como una figura de esta homogeneización global y como una observación acerca de sus efectos «no naturales». La causalidad es recíproca: la frustración sexual lleva a los hombres estadounidenses a conquistar el mundo; su política reproduce en el campo político y económico la patología del ámbito psicosexual. (La solución, apenas gozosa, consiste en que los hombres franceses se encarguen de las mujeres estadounidenses, reconduciéndolas al deseo sexual normal: «más les valdría suspirar dulces nimiedades al oído de sus mujeres».)

El hombre francés universal

De acuerdo con Julliard, no se puede negar ni la diferencia sexual ni la identidad nacional. Uno de los resultados de su escrito es el de afirmar la particularidad de la identidad nacional francesa. Que lo haga asociándola a la verdad universal de la diferencia sexual no es accidental. La afirmación paradójica de que la singularidad de la identidad nacional francesa cuenta con una larga historia, que cuando menos se remonta a la Revolución de 1789, descansa en su compromiso con los principios universales. El republicanismo es considerado

² Jacques Julliard, *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de enero de 1997, p. 24.

como un baluarte en la medida en que, según se afirma, encarna dichos principios –históricamente en la teoría, si no en la práctica– en contra de la «solución final», que en este caso se emplea para embadurnar al feminismo y a Estados Unidos con la brocha del totalitarismo.

El demonio feminista de la fantasía de Julliard toma cuerpo en la obra de Mona Ozouf, *Les mots des femmes*, un libro cuya decorativa portada y delicada tipografía, elegida por publicistas con el fin de expresar feminidad, apenas logra enmascarar su furiosa indignación. El objeto evidente de la furia de Ozouf es la feminista estadounidense, que es retratada como una lesbiana que odia a los hombres, que se atreve a dignificar «las relaciones homosexuales entre mujeres como un modelo de placer sin dominación», que ve a todos los hombres como violadores y acosadores, y que luce su victimismo como un hábito sagrado. Este evangelio proselitista de «la nueva religión de las mujeres estadounidenses» confunde el juego del amor y la seducción –tan apreciado por las mujeres francesas en todos los tiempos– con una guerra entre los sexos, uno de cuyos frentes de batalla es la campaña en contra del acoso sexual. A diferencia de las mujeres francesas –Ozouf ofrece diez retratos ligeramente esbozados con los que pretende ilustrar, entre otras cosas, una tradición nacional de relaciones de género, fieles a los imperativos corporales e imbuidas por la cultura de la práctica romántica aristocrática cortés–, la feminista estadounidense confunde diferencia con desigualdad. Politiza el placer y la intimidad, rechazando, por tanto, los impulsos naturales del cuerpo. Siendo ella misma una monstruosidad, deforma las relaciones privadas negando la diferencia sexual natural y subestima la práctica de la democracia al hacer del género una cuestión política³. (Al igual que Julliard, Ozouf establece una conexión entre preservar la diferencia sexual y preservar la política republicana; al igual que él, expone la perversión imaginaria estadounidense de estas relaciones como un consuelo y una advertencia para Francia.)

Mi impulso, siempre racionalista, me lleva a corregir las distorsiones que elaboran estos imaginarios tan poderosos, fantásticos y enloquecedores. Aunque sé que esto no tiene sentido. (¿Quién habría de molestarse en cuestionar la versión de Rush Limbaugh acerca de las «feminazis» con hechos sobre quiénes son, qué piensan realmente y qué hacen las feministas? Que el ataque antiestadounidense francés coincida y, en realidad, se sustente sobre las críticas estadounidenses de derechas tales como la de Limbaugh no es accidental; sin embargo, tampoco pienso que ponga de manifiesto la existencia de una red conservadora internacional. El fenómeno en su conjunto exige mayor consideración de la que yo le presto aquí⁴.) A pesar de ser en sí mismo polémico, no merece ser objeto de rectificación o consideración racional, pero sus operaciones pueden ser analizadas desde una perspectiva racionalista.

Los textos que he citado son polémicos. A pesar de haber sido escritos por intelectuales con cierta reputación –en este caso por un reducido grupo de

³ Mona Ozouf, *Les Mots des femmes: Essai sur la singularité française*, París, 1995, pp. 387-388.

⁴ La fuente principal de Ozouf en relación con el feminismo estadounidense es la obra antifeminista de Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, Londres, 1994.

parisinos de la influyente margen izquierda agrupados en torno a la editorial Gallimard y las revistas *Le Débat* y *Le Nouvel Observateur*—, no pretenden analizar las complejidades de la historia y la vida política de Estados Unidos y Francia. Que se apoyen en comparaciones existentes desde hace mucho tiempo, que se remontan al menos a de Tocqueville, no les convierte en más razonables o respetables para la sociología o la historia cultural. No creo que Ozouf o Julliard sepan algo sobre las feministas estadounidenses, o les importe lo más mínimo; tampoco creo que tengan miedo de que arribemos a sus costas empuñando instrumentos afilados con los que castrar a los entendidos en el sexo y el amor: los hombres franceses. Lo que en realidad les preocupa es el feminismo francés, y no el feminismo francés que la mayoría de las feministas estadounidenses asocian con la filosofía y la teoría literaria, con las obras de Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray acerca de la diferencia de las mujeres y la *l'écriture féminine*. Se están enfrentando, por el contrario, a un movimiento político que está creciendo en Francia, liderado por una alianza inusual entre mujeres cuyas carreras se han desarrollado en el seno de partidos políticos, cargos electos y la Administración Pública. Se conoce como *«le mouvement pour la parité»*.

La diferencia y el futuro de la República

Antes de describir el movimiento por la paridad y los debates que ha suscitado, me gustaría situar la cuestión del feminismo en un contexto francés más amplio, en el que, a pesar de la euforia que ha despertado el triunfo de la izquierda en las recientes elecciones legislativas, se está produciendo una crisis del *status* del republicanismo, tanto en su condición de teoría política universalista como en su práctica de gobierno. Dejando a un lado la sucesión de escándalos que han puesto en cuestión la legitimidad de los dirigentes, en esta crisis se vislumbra en buena medida la cuestión de la diferencia. ¿Será Francia capaz de mantener su identidad nacional específica en la Unión Europea? En el ámbito nacional, ¿cómo abordará esta cultura tradicionalmente asimilacionista el creciente número entre sus habitantes —inmigrantes y otros— que se niega a asimilarse en nombre de sus creencias religiosas, étnicas o culturales particulares? (*«L'affaire du foulard»*, el conflicto de principios relacionado con vestir distintivos religiosos en escuelas laicas, se ha convertido en el caso más representativo de este problema.) La necesidad de asimilación se basó en un compromiso orgulloso con un universalismo que afirmó que, en lo relacionado al tratamiento y a la representación política de los individuos, no reconocía diferencia alguna. Pero este universalismo, presente en la base de la ciudadanía nacional, precisaba de conformidad con ciertos patrones normativos, de razón, responsabilidad, decoro público y comportamiento privado. En otras palabras, para ser considerado como un individuo era preciso cumplir con ciertos patrones. Esto no sólo significaba «adoptar costumbres y obedecer reglas o leyes», sino, de acuerdo con la caracterización que de ello ha ofrecido Etienne Balibar, «interiorizar representaciones del “tipo humano” o del “sujeto humano” para ser reconocido como persona en un sentido pleno, para ser considerado *présentable* (apto para ser visto), con el fin de ser

representado⁵. Para llegar a ser humano de este modo, se tenía que eliminar las diferencias que en estos momentos se están articulando como facetas de la propia y más profunda identidad individual (o comunitaria). ¿Cómo van a reconciliarse los derechos fundamentales de los distintos tipos de sujetos humanos con un único modelo de individualismo republicano?

En este punto los peligros del multiculturalismo estadounidense se evocan con el fin de esquivar el desafío que plantea esta pregunta. Representado de forma puramente unidimensional como el país de lo «políticamente correcto», del «diferencialismo», del «comunalismo» y del «multiculturalismo», Estados Unidos se convierte en el «otro» imaginario con relación a una Francia que debe ser preservada; del mismo modo, Francia se convierte en el país imaginario de la igualdad revolucionaria, de las relaciones amorosas fáciles y de la universalidad republicana⁶. No se trata de negar la existencia de la diferencia o de su reconocimiento en ciertos niveles en la sociedad francesa, se trata simplemente de advertir su incompatibilidad con las teorías republicanas de la representación política. Éstas no establecen una correlación entre afiliación de grupo o identidad y representación; únicamente los individuos son representados y lo son, además, no como sujetos sociales encarnados, sino como figuraciones abstractas de un sujeto humano universal. La objeción que se le hace a Estados Unidos es que ha permitido que los intereses de grupo sustituyan a los individuos en el ámbito político. Ésta es también la objeción que se hace al feminismo; se sostiene que éste insiste en el interés diferencial e irreductible de las «mujeres» en la política. De ahí se sigue la combinación de ambos, o el desplazamiento de la indignación desde el feminismo francés a su homólogo estadounidense: el feminismo, cualquiera que sea su origen nacional, es feminismo estadounidense.

El movimiento por la paridad

El movimiento por la paridad ha comenzado recientemente. La reivindicación de paridad se refiere a una igualdad completa –representación numéricamente igualitaria– entre mujeres y hombres en los órganos de decisión, en especial en las asambleas electas. Se trata de corregir una situación deficitaria según la cual las mujeres no han logrado ser más de un 6 por 100 de los diputados electos desde que el sufragio se hizo universal en 1944-1945. En lo que respecta a la elección de mujeres como representantes electas, Francia se ha situado, con anterioridad a estas últimas elecciones, exactamente en el puesto más bajo de la lista de los países europeos, o, tal y como lo han formulado distintos comentaristas, «*La France est la lanterne rouge en Europe pour la place des femmes dans la vie publique*»⁷. (En las últimas elecciones de junio de 1997 el porcentaje de mujeres diputadas

⁵ Etienne Balibar, «Ambiguous Universality», *Differences*, vol. 7, núm. I, primavera de 1995, p. 63.

⁶ Véase Eric Fassin, «Dans des genres différents: le féminisme au miroir transatlantique», *L'Esprit*, núm. 196, noviembre de 1993, pp. 99-112; y Fassin, «The Purloined Gender: American Feminism in the French Mirror», conferencia inédita en el Institute of French Studies, Universidad de Nueva York, 13 de marzo de 1997.

⁷ *L'Express*, 6-12 de junio de 1996, p. 31.

en la Asamblea ascendió a un 10,9 por 100, situando a Francia en una posición ligeramente superior en la escala europea.)

Les paritaires quieren que todas las listas electorales se conformen sobre la base de un cincuenta-cincuenta; la idea es que el poder político debe ser completamente compartido, y que la discriminación pasada y la que aún persiste en contra de las mujeres sólo puede ser rectificada por la fuerza de la ley. Aunque citan precedentes anteriores de su reivindicación (la sufragista Hubertine Auclert escribió en 1885 que el voto no sería suficiente para garantizar la igualdad de género; en el futuro, sugería, «las asambleas tendrán que componerse de tantas mujeres como hombres»; más recientemente el Partido Verde ha demandado la paridad), *les paritaires* se convirtieron en el centro de un movimiento político en Francia sólo en la década de 1990⁸. En este período, las políticas francesas adoptaron ideas que también estaban siendo discutidas en los consejos de la Unión Europea, cuyo resultado fue la Declaración de Atenas en noviembre de 1992, lanzada por mujeres que ocupaban cargos políticos; en ella se afirmaba lo siguiente: «La democracia precisa paridad en la representación y en el gobierno de las naciones»⁹. Asimismo 1992 fue el año que marcó la emergencia de la paridad como movimiento organizado en Francia. Éste fue el año en el que Françoise Gaspard, Claude Servan-Sreiber y Anne Le Gall publicaron su grito de guerra: *Au Pouvoir Citoyennes: Liberté, Égalité, Parité*¹⁰. También fue el año en el que algunas miembros del Partido Socialista, hartas de la resistencia de los líderes a abordar seriamente la «cuestión de la mujer» —que implicaba a las mujeres como votantes con intereses que tenían que estar representados, a las mujeres como candidatas cualificadas para ocupar cargos políticos y a las mujeres como añadidos a las listas electorales—, fundaron una asociación que llamaron «Parité». (*La alliance des Femmes* de Antoinette Fouque, en el pasado conocida como *Le Mouvement pour la Libération des Femmes*, reconoció de inmediato el potencial de este nuevo movimiento y trató sin éxito de apropiarse de «Parité» registrando el nombre; finalmente, tuvo que conformarse con «Parité 2000».)

Las actividades en favor de la paridad se multiplicaron a lo largo del siguiente año: se celebraron conferencias, reuniones, manifestaciones ante la Asamblea Nacional. Las activistas por la paridad emplearon consignas tales como «En la Asamblea Nacional hay al menos 253 hombres de más» y «Les femmes enfantent les hommes politiques, elles peuvent élever le débat politique», y crearon una hoja informativa: *Parité-infos*¹¹. También se creó una alianza al margen de los partidos, «Réseau Femmes pour la Parité», que publicó un manifiesto en *Le Monde* el 10 de noviembre de 1993, demandando una ley sobre la paridad. El

⁸ Acerca de Hubertine Auclert, véase J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Mass., 1996, capítulo 4.

⁹ Simone Veil, «Discours d'Athènes», *Projets féministes*, núm. 2, 1993, pp. 185-189.

¹⁰ Françoise Gaspard, Claude Servan-Sreiber, Anne Le Gall, *Au Pouvoir Citoyennes: Liberté, Égalité, Parité*, París, 1992.

¹¹ «Slogans, manifestation devant l'Assemblée Nationale à l'initiative du Réseau Femmes pour la parité, 2 octobre 1993», *Projets féministes*, núms. 4-5, febrero de 1996, p. 256. La hoja informativa ahora se complementa con un lugar en la web: <http://www.parite-infos.org>.

manifiesto fue firmado por 577 ciudadanos (289 mujeres y 288 hombres) que se correspondían al número de asientos en la Asamblea, a la que se aludía como «el lugar simbólico de la representación democrática». «La paridad entre los sexos es una condición para la realización de la democracia, del mismo modo a como lo son la separación de poderes y el sufragio universal. Ha de inscribirse en la ley.» Pocos días después de la aparición del manifiesto, Michel Rocard, reaccionando ante los análisis relativos a la existencia de una fractura alrededor del género presente en el electorado, anunciaría que en las siguientes elecciones el Partido Socialista presentaría una lista con tantas mujeres como hombres¹².

A partir de 1993 la difusión y el debate sobre la paridad se han multiplicado. En junio de 1996, cuando las diez políticas más prominentes de la nación, incluidas Edith Cresson, Yvette Roudy y Simone Veil, realizaron su propio manifiesto a favor de la paridad, éste apareció en la portada de *L'Express*. (Este manifiesto, menos radical que el manifiesto de los 577, demandaba una acción voluntaria por parte de los partidos políticos en lugar de una ley sobre la paridad, una legislación antidiscriminatoria comparable a la legislación antirracista existente para poner fin al hecho de que los políticos electos pudieran ocupar múltiples cargos, como una iniciativa para crear más oportunidades para las mujeres, y un referéndum sobre una enmienda constitucional en favor de la discriminación positiva.) Además de publicar el documento de dos páginas, la revista también presentó los resultados de un sondeo de ámbito nacional que mostraba que el 71 por 100 de la población francesa, sin diferencia entre mujeres y hombres, estaba a favor de una ley o una enmienda constitucional que hiciera de la representación numérica igualitaria un principio de toda representación legislativa. Tanto Alain Juppé (por aquel entonces primer ministro) como Lionel Jospin (líder de la oposición socialista), entrevistados por periodistas y fotografiados sonriendo abiertamente junto a sus esposas, apoyaron o al menos accedieron a discutir, alguna versión de la propuesta paritaria¹³. Juppé creó entonces un grupo que supervisaría la marcha de la representación política de las mujeres en el Parlamento y, en cierto momento y sólo brevemente, incorporó un mayor número de mujeres a su gobierno, a las que se aludía burlonamente en los medios de comunicación y entre los políticos recalcitrantes como «*les juppettes*», un juego de palabras a partir del nombre del primer ministro y la palabra «*jupe*» que significa falda. En las últimas elecciones, hubo un tercio de mujeres en todas las listas del Partido Socialista; el número de mujeres elegidas como diputadas experimentó un aumento sin precedentes; y adquirieron un tercio de las carteras en el nuevo gobierno. (La cuota de un tercio da cuenta de anteriores discriminaciones en contra de las mujeres y proporciona una medida de la presión exitosa ejercida por las feministas; no obstante, evidentemente no cubre el objetivo del movimiento por la paridad. De hecho, las *paritaires* argumentan que las cuotas representan exactamente lo contrario a lo que aspiran; el poder compartido, literalmente la mitad, es lo

¹² Esta breve historia de la *parité* se basa en el relato de Françoise Gaspard, «De la parité: genèse d'un concept, naissance d'un mouvement», *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 15, núm. 4, 1994, pp. 29-44.

¹³ *L'Express*, 6-12 de junio de 1996.

que tienen en mente¹⁴.) Cualquiera que sea la mezcla de oportunismo, desesperación política y creencias de principios que motiven a sus seguidoras, la paridad se ha convertido en una cuestión polémica de interés nacional. Las personas que apoyan y critican a este movimiento se distribuyen por todo el espectro político y han movilizadado la historia, la filosofía y la teoría política con el fin de respaldar sus posiciones respectivas. Éste no es uno de esos momentos en los que se tiene que efectuar una decodificación elaborada para darse cuenta de que el género se sitúa en el centro mismo de la política nacional, en los principios, así como en las prácticas que profesa.

La paridad y lo universal

La paridad cuestiona, por encima de todo, el universalismo: se pregunta si la concepción singular del individuo es inherentemente discriminatoria. ¿Proviene las prácticas de exclusión del pasado de deficiencias internas al concepto de individuo universal, o de una realización deficiente de sus principios? ¿Puede el individuo ser pluralizado sin transformar el universalismo en «comunalismo», por el cual se entiende la representación de grupos y, por tanto, la reducción de la individualidad humana a la pertenencia de grupo esencializada?

Estas preguntas están vinculadas a la cuestión de la rectificación de la discriminación. ¿Deben las diferencias existentes entre los grupos sociales y creadas a partir de exclusiones previas ser reconocidas de un modo positivo con el fin de superar la discriminación? ¿No da por bueno y reproduce esta consideración las propias diferencias que se hallan en la base de la discriminación? ¿Es la discriminación positiva la respuesta a la discriminación negativa?

Relacionada con este conjunto de problemas está la cuestión enojosa de la representación política: ¿deben los representantes electos ser miembros de un grupo particular para poder representar de forma adecuada los intereses de éste? ¿Cuál es la relación entre el tratamiento igualitario de las mujeres y su número en cualquier institución social o política? ¿Será una Asamblea Nacional con un 50 o 51 por 100 de mujeres un indicador de la igualdad de éstas? ¿Significará, además, que algún supuesto «interés de las mujeres» estará en adelante adecuadamente representado? ¿Existe un «interés de las mujeres» coherente, que atraviese las barreras de clase, etnicidad, sexualidad y raza, y, si fuera así, en qué consiste? O, tal y como sugieren algunas defensoras de la paridad, ¿es la proporción 50/50 en la Asamblea un modo de desafiar el orden simbólico de la sociedad francesa, un paso necesario para que se produzcan alteraciones reales en las jerarquías de género? Y en ese caso, ¿cuál es la relación entre estructuras simbólicas y políticas? ¿No afirmará el carácter sexuado del individuo abstracto universal la representación simbólica, ya de por sí poderosa, de la diferencia sexual en tanto orden natural del mundo? Y ¿por qué elegir la diferencia sexual?

Más aún, ¿es el género una forma en cierto modo más fundamental de diferenciación social con respecto a otras categorizaciones? ¿Se propondrán en ade-

¹⁴ Artículo publicado en *The New York Times*, 23 de mayo de 1997, p. A6.

lante todo tipo de grupos exigiendo una representación igualitaria en relación a sus proporciones dentro del conjunto de la población? ¿Cómo acabará esto? Con el desmantelamiento, afirman los críticos de la paridad, del universalismo de la Ilustración y las garantías de coherencia cultural y política que han caracterizado el republicanismo francés y garantizado su estabilidad. (Los historiadores de la Francia moderna podrían cuestionar la existencia de dicha estabilidad. No obstante, en ese caso, no nos estaríamos enfrentando a la historia, sino a polémicas acerca de la identidad nacional, a la defensa de lo que Benedict Anderson ha denominado «la comunidad imaginada». Esta defensa precisa no sólo de ejercicios de imaginación, sino de un trabajo vigilante encaminado a protegerse contra los desafíos a la coherencia; se trata del tipo de trabajo descrito por el historiador Gerard Noiriel cuando habla sobre la «represión» de la prolongada experiencia de inmigración como algo vital para la autorrepresentación de Francia como una entidad cultural históricamente coherente¹⁵.)

Unas preguntas vuelven a remitirnos a otras sin admitir respuestas sencillas. Que estén siendo debatidas de un modo tan intenso es una señal de que la base conceptual de la política contemporánea está verdaderamente en crisis, tal y como sucede, aunque de formas distintas, en Estados Unidos. Lo que hace que esta crisis sea tan interesante es que se ha centrado en el género: en los significados de la diferencia sexual, en la relación entre sexo y poder, en la identidad o identidades sexuales del individuo abstracto, cuya mera abstracción se suponía que garantizaba el igualitarismo radical que prometían las doctrinas de los derechos universales. El género puede ser un sustituto del resto de las diferencias en juego en la escena política francesa; sin embargo, también está siendo debatido como un asunto específico.

El órgano legislativo

Las feministas francesas durante mucho tiempo han tratado de exponer los modos en los que la masculinidad era sinónima de neutralidad en lo que respecta a la definición de la ciudadanía. Mi ejemplo favorito es el de Jeanne Deroin, que se presentó como candidata a la asamblea legislativa en 1849, a pesar del hecho de que de acuerdo con la Constitución de la Segunda República, que garantizaba el sufragio universal masculino, las mujeres no podían ni ejercer el derecho de voto ni ser elegidas como candidatas. Cuando el socialista Pierre-Joseph Proudhon despotricó en contra de su candidatura mediante lo que debió considerar la lógica irrefutable del cuerpo —una mujer legisladora, afirmó, tiene tanto sentido como un hombre nodriza—, Deroin le cogió la palabra. Ella dijo que aceptaba su argumento si él le decía qué órgano hacía falta para desarrollar las funciones del legislador. Deroin estaba dispuesta a aceptar la idea de que las distinciones sociales y biológicas eran irrelevantes para la ciudadanía; fue Proudhon el que defendió la corporeidad

¹⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983; Gerard Noiriel, *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*, traducido al inglés por Geoffroy de Laforcade, Minneapolis, 1996.

específica (masculina) del individuo y del ciudadano. Sin embargo, de acuerdo con la interpretación predominante del universalismo, los bandos siempre se invirtieron: se tomó a los hombres como los representantes de lo universal (descorporeizados, asexuados, individuos socialmente indiferenciados), mientras que se tomó a las mujeres como ejemplo de lo particular (corporeizado, sexuado y socialmente diferenciado)¹⁶. Ciento cincuenta años después, las defensoras de la paridad han adoptado una estrategia diferente, argumentan que lo universal hasta ahora ha representado únicamente al sexo masculino y que para lograr la igualdad de género, la naturaleza sexuada de los individuos debe ser reconocida y se debe garantizar la igualdad en dichos términos. Un comentarista lo formula del siguiente modo: «Resulta paradójico, aunque interesante, defender que fue el universalismo el que mejor perpetuó el carácter sexuado del poder, mientras que las iniciativas en favor de la paridad, por contra, pretenden eliminar el carácter sexuado del poder ampliándolo a ambos sexos. En este sentido, la paridad representaría el auténtico universalismo»¹⁷.

Es importante que las *paritaires* comprendan que están operando dentro de los términos del discurso universalista, aunque sus críticos las desacrediten por ser sus enemigas. En esto se diferencian de muchas de sus homólogas estadounidenses¹⁸. No aspiran a representar a las mujeres como una categoría social diferencial; no están defendiendo que las diferencias fundamentales de las mujeres con respecto a los hombres precisen de una representación separada; no están negando la noción de que el individuo sea la unidad básica de la representación política. Insisten, por el contrario, en que el individuo abstracto ha de ser concebido en tanto que portador de dos sexos. Ésta es la cuestión que Gaspard, Servan-Schreiber y Le Gall plantean: «Es pernicioso situar a las mujeres en el mismo plano que una clase o una categoría social, que una comunidad religiosa o étnica. Las mujeres no son una minoría. Están por todas partes, en todas las clases y en todas las categorías sociales... Las mujeres no son ni un grupo ni un *lobby*. Constituyen la mitad del pueblo soberano, la mitad de la especie humana»¹⁹.

Las defensoras de la paridad rechazan el «diferencialismo» de quienes sostienen una visión ontológica de la diferencia sexual. Algunas de ellas están en desacuerdo con la afirmación de Luce Irigaray sobre la singularidad sexual de las mujeres, con su insistencia en la naturaleza generizada fundamental de la lengua, y con la necesidad que tiene la mujer de articular «un universal propio». Aun así, existe bastante similitud entre los argumentos en favor de la paridad y afirmaciones de Irigaray tales como: «La diferencia sexual es, sin lugar a dudas, el contenido más adecuado de lo universal. En realidad, este contenido es

¹⁶ Acerca de Deroin, véase J. W. Scott, *Only Paradoxes*, capítulo 3.

¹⁷ Françoise Collin, intervención en la sesión de un seminario en la Maison des Sciences Humaines en París el 2 de febrero de 1995. Las transcripciones, bajo el título «Actualité de la Parité», fueron publicadas en *Projets Féministes*, núm. 4-5, febrero de 1996. Los comentarios de Collins se encuentran en la p. 193.

¹⁸ Véase Naomi Schor, «French Feminism is a Universalism», *Differences*, vol. 7, núm. 1, primavera de 1995, pp. 15-47.

¹⁹ F. Gaspard *et al.*, *Au Pouvoir Citoyennes...*, pp. 164-166.

tanto real como universal. La diferencia sexual es algo natural inmediatamente dado y es un componente real e irreductible de lo universal. La totalidad de la especie humana está compuesta de mujeres, de hombres y de nada más. El problema racial es, de hecho, un problema secundario...»²⁰. La cuestión polémica de este comentario para algunas defensoras de la paridad es la idea de que la diferencia sexual sea «natural e inmediatamente dada»; para ellas, la diferencia sexual es el efecto de procesos históricos y políticos específicos que deben ser desterrados. Desde esta perspectiva, la paridad es, por encima de todo, una estrategia política que aspira a la igualdad en la representación política de mujeres y hombres. (Se trata de una estrategia que Irigaray rechazaría, argumentando que el objetivo de representar a las mujeres en el nivel legislativo y político es imposible.) Algunas defensoras llegan incluso a sugerir que una ley sobre la paridad sería temporal, y que su efecto pervivirá una vez que las diferencias entre hombres y mujeres dejen de ser la base de exclusiones políticas. «Para que las mujeres lleguen a ser iguales a los hombres, primero tenemos que admitir que no lo son»²¹.

El género no constituye una comunidad

Las defensoras de la paridad argumentan que la desigualdad que prevalece entre mujeres y hombres debe ser corregida por la ley. Tomar en cuenta el sexo de este modo supone disociar individualidad y masculinidad, o llamar la atención sobre la exclusividad de su asociación previa; no obstante, esto no significa que las mujeres deban ser incluidas en las asambleas políticas, porque representen un punto de vista diferente o intereses que no han sido representados hasta el momento. No hay ningún argumento para sostener que las mujeres sean una categoría social que sólo pueda ser representada por mujeres. Por el contrario –y aquí se establece un lazo con la idea de que la diferencia sexual, la diferencia física de los cuerpos, está «dada de forma natural e inmediata», las mujeres son sencillamente la mitad de la especie humana. Este argumento subyace a la objeción que se realiza contra cualquier iniciativa que trate de resolver el problema de la exclusión estableciendo cuotas: hace que las mujeres pasen de ser individuos sexuados a ser agrupaciones sociales con un supuesto conjunto de intereses y necesidades comunes. La reivindicación de paridad no remite a la representación de un «interés de las mujeres discernible»; por el contrario, cabe esperar que las mujeres expongan la misma variedad de puntos de vista políticos contrapuestos que ahora sostienen los hombres. (La reciente elección en Vitrolles de una mujer como alcaldesa en representación del partido Frente Nacional fue sorprendente, explicó *Parité-infos*, debido al modo en el que se manipuló la cuestión de la mujer, pero no por el hecho de que una mujer representara las opiniones de extrema derecha. A no ser que se crea que la feminidad está vinculada únicamente con posiciones políticas «buenas», era de esperar que la paridad introdujera en la política a mujeres de muchos

²⁰ Schor, «French Feminism», pp. 33-34, citando a Irigaray, *J'aime à toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, París, 1992, pp. 84-85.

²¹ Eliane Viennot, «Parité: les féministes entre défis politiques et révolution culturelle», *Nouvelles questions féministes*, vol. 15, núm. 4, 1994, p. 55.

signos diferentes. «La lucha por la paridad se refiere al reconocimiento de la legitimidad política de las mujeres», y esto no tiene nada que ver con su filiación de partido²².) En realidad, al introducir a tantas mujeres como hombres en el terreno del gobierno representativo, la ley, de forma simbólica y real, estaría declarando que el sexo ha dejado de ser relevante para la participación en la política. Así, se haría realidad la promesa radical igualitarista del universalismo²³.

Al teorizar la cuestión del universalismo, Balibar considera la paridad como un ejemplo de lo que él denomina la «*universalidad ideal*, el elemento subversivo al que los filósofos denominaron *negatividad*». Ésta se refiere a la afirmación de que la libertad y la igualdad son interdependientes, que una no puede existir sin la otra. Se trata de una afirmación realizada en nombre de lo universal por aquellos que fueron excluidos de la política (liberal). Implica la afirmación simultánea de una identidad «particular», que ha sido atribuida con el fin de justificar la exclusión, y de una negación de la importancia de dicha identidad a efectos de integración política. Como tal, es necesariamente paradójica:

En la medida en 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 el punto de vista emancipatorio, *el género no constituye una comunidad*. O quizá, deberíamos decir que el único género que constituye una comunidad es el masculino, puesto que los hombres establecen instituciones y desarrollan prácticas para proteger antiguos privilegios (y, debería añadirse: al hacerlo, los hombres transforman virtualmente la «sociedad política» en una comunidad afectiva, en la que se producen procesos de identificación) [...] no existe nada semejante a una «cultura de las mujeres» en el sentido en el que se puede hablar de la cultura de una comunidad (ya sea ética o social/profesional). Sin embargo, por otro lado, *toda* comunidad está estructurada por la relación entre los géneros y las formas específicas de sometimiento sexual, afectivo y económico. Por consiguiente, hay que reconocer que la posición de las mujeres (tanto la posición «real» en la división de las actividades y en la distribución de poderes como la posición «simbólica» representada en el discurso) es un elemento estructural que determina el carácter de toda cultura, ya se trate de la cultura de un grupo particular, de un movimiento social, o de una sociedad con su civilización heredada como totalidad... Por tanto, la lucha de las mujeres por la paridad, siendo una lucha compleja en pos de la no-indiferenciación en el marco de la no-discriminación, crea una solidaridad (o pone en marcha una conquista de la ciudadanía) sin crear una comunidad. En palabras de Jean-Claude Milner, las mujeres son típicamente una «clase paradójica», ni están unidas por el imaginario de semejanza, de afinidad «natural», ni son invocadas por una voz simbólica, hecho que les permitiría verse a sí mismas como un grupo «elegido». Por el contrario, esta lucha transforma virtualmente la comunidad. Es, por tanto, automáticamente universalista, lo cual nos induce a imaginar que podría transformar la noción misma de política, incluyendo formas de autoridad y representación que de pronto se tornarían particularistas...²⁴

²² Claude Servan-Schreiber, «La fausse-vraie maire de Vitrolles: une insulte pour toutes les femmes», *Parité-infos*, marzo de 1997, p. 5.

²³ Para una exposición de la posición paritaria, véase la totalidad del número de *Nouvelles questions féministes*, vol. 15, núm. 4, 1994; «La parité: pour», *Projets féministes*, números 4-5, febrero de 1996; la totalidad de la serie *Parité-infos*; y E. Viennot (ed.), *La démocratie à la française ou les femmes indésirables*, París, 1996.

²⁴ E. Balibar, «Ambiguous Universality», pp. 67-68.

La crítica desde la izquierda

Una cosa es reconocer la naturaleza paradójica de la propia posición política y otra ser capaz de controlar los términos en los que se produce su recepción. Una cosa es afirmar las implicaciones teóricas del movimiento por la paridad —esta lucha transforma virtualmente la comunidad—, otra bien distinta valorar sus efectos prácticos. Incluso entre las propias *paritaires*, no siempre resulta fácil pensar utilizando el concepto de universal en términos generizados y, en sus debates internos, hay muchas ocasiones en las que surgen insinuaciones acerca de la mayor sensibilidad de las mujeres hacia «las cuestiones de las mujeres» relativas al bienestar y la familia, a los derechos reproductivos y al empleo. Para la historiadora del feminismo, estos desplazamientos tienen una resonancia familiar: Olympe de Gouges, en 1789, argumentando que las mujeres no son humanas de un modo diferente a como lo son los hombres, pero también cantando las alabanzas de su superior coraje, belleza, y perspicacia política; o Jeanne Deroin, insistiendo en un pronunciamiento en que la diferencia sexual no importaba en la política, y afirmando, en otro, la mayor capacidad de las mujeres para presidir ese «hogar grande y mal administrado llamado Estado». Los esfuerzos feministas por tratar las críticas a la particularidad como argumentos universalistas son inevitablemente inestables: las posiciones paradójicas no se dejan traducir bien en argumentos absolutamente consistentes²⁵.

Aunque esto genera problemas cuando se trata de considerar las críticas recibidas, también quienes emiten éstas se sienten seriamente presionadas para generar posiciones propias totalmente satisfactorias. Entre las que se han opuesto al movimiento por la paridad hay feministas y no-feministas —de izquierda, de derecha y de centro— que no aceptan la idea de que el individuo abstracto pueda estar constituido por individuos generizados; este individuo debe seguir siendo singular y descorporeizado, se argumenta, para poder ser universal. Por ejemplo, un grupo de feministas que se identifican con la izquierda ha sostenido que la puesta en práctica de la paridad consolidará la diferencia natural entre los sexos en lugar de socavarla, ¿por qué insistir en la presencia de mujeres que no incorporarán una perspectiva diferente al trabajo político? (Resulta interesante advertir que no se ha planteado ninguna objeción, que yo sepa, por parte de los partidarios de los teóricos *queer* estadounidenses ante la aparente adhesión de la paridad a la naturaleza fundamental de la divisoria hombres/mujeres.) Estas feministas mantienen, además, que la política se refiere a la ideología y no a la diferencia sexual: ¿sostuvo Margaret Thatcher algo que pudiera defenderse desde la izquierda? Temen que el apoyo a candidatas mujeres sólo por el hecho de ser mujeres reste importancia a la necesidad de dar votos a posiciones políticas fundamentales que, de hecho, sean relevantes para las mujeres, tales como las que abordan la alta proporción de mujeres en las filas de las personas desempleadas, o las dificultades a las

²⁵ No hay nada esencialista en defender que algunas mujeres —a partir de un análisis de su posición estructural, de su «experiencia»— sean más sensibles a estas «cuestiones de las mujeres»; el argumento se torna esencialista únicamente cuando se asume que todas las mujeres automáticamente pensarán o deberán pensar sobre estos asuntos del mismo modo.

que se enfrentan las mujeres al cargo de hogares depauperados. Y temen que la igualdad formal de las mujeres acabará quedando reducida a la promoción de mujeres que ya han sido cooptadas por los hombres dirigentes a altos cargos y a escaños en la asamblea. A este respecto, mientras rechazan lo que consideran un énfasis excesivo de la paridad en la participación política formal, su crítica reproduce una tensión existente desde hace mucho tiempo entre las visiones liberales de los derechos individuales y las visiones socialistas de los derechos económicos y sociales fundamentales.

Estas críticas feministas de izquierda sostienen que el feminismo no tiene relación alguna con la representación política formal, aun en el caso de que admitan que la persistencia de bajos porcentajes de mujeres en el gobierno es un síntoma evidente de una desigualdad que debe ser corregida. El feminismo es, por el contrario, una reivindicación de justicia social, que aspira a la redistribución de los recursos y a la reestructuración de las relaciones de poder. Por tanto, ha de sustentarse en un movimiento político de base; sin esto, la paridad sólo servirá para defender a determinadas mujeres en las elites (*les patriciennes*) que ambicionan introducirse en las antecámaras del poder en términos masculinos²⁶. La cuestión es que las mujeres son políticamente eficaces únicamente cuando se movilizan como categoría social. La paridad, de acuerdo con esta perspectiva, no es feminista precisamente porque no defiende de forma fundamental las necesidades y los intereses de las mujeres. Al mismo tiempo, la paridad es considerada antiuniversalista porque ataca la posición de neutralidad liberal que, históricamente, ha sido necesaria para legitimar las apelaciones a la igualdad y la justicia. Estas críticas feministas socialistas, por tanto, defienden las dos vías: quieren defender la noción liberal de los derechos individuales universales, si bien atacan sus limitaciones por tratarse de una teoría de derechos formales. El problema se refiere entonces a cómo abordar la diferencia, puesto que la idea de derechos individuales universales presupone la asimilación a normas de individualidad (y a los valores legales y éticos del Estado republicano), que a menudo han conducido a la exclusión de las mujeres (como ciudadanas hasta 1944, y como representantes políticas desde entonces).

Quizá debido a que las críticas feministas de izquierda y las partidarias de la paridad, de hecho, no se hallan tan alejadas –ambas se identifican con la izquierda y sostienen cierta visión universalista del individuo como remedio ante la discriminación de las mujeres–, o quizás debido a que el carácter generalizado del individuo abstracto genera una división muy acentuada entre éstas, los ataques son especialmente desagradables. Se intercambian acusaciones hirientes acerca de la traición al feminismo y al legado socialista; en una diatriba los escritos de una feminista *paritaire* son comparados con «vuelos alucinatorios de oratoria dignos de una antigua secretaria del Partido Comunista Francés»²⁷. A las *paritaires* se las acusa de distorsionar de forma deliberada la historia del feminismo, ¿acaso supuso la consigna «lo personal es político» un rechazo o una transformación de la política formal en la década de 1970? Se las

²⁶ La crítica de la paridad se encuentra en *Nouvelles questions féministes*, vol. 16, núm. 2, 1996, «La Parité: Contre». Las referencias a las «*patriciennes*» se encuentra en el artículo de Michèle Le Doeuff, «Problèmes d'investiture (de la parité, etc.)», p. 14.

²⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

acusa también de aspirar a hacer carrera, de mala fe, incluso de plagio. No obstante, aunque estas acusaciones remiten a la cuestión de la indignación con la que he comenzado este ensayo, cuestión que merece ser tenida en cuenta como un medio de argumentación política, no quiero perder el hilo de mi análisis que, en este punto, consiste en ilustrar la dificultad de pensar sobre las mujeres en los 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 de los partidos son lo que importa, en cuyo caso, el sexo mayoritariamente masculino de los políticos, no puede ser cuestionado, o tiene sólo un interés secundario. O ha de tomarse a las mujeres específicamente como mujeres, con intereses, necesidades e identidades particulares; en cuyo caso, a diferencia de los hombres, que defienden ideologías y programas sin relación alguna con su sexo, las mujeres sólo pueden representarse a sí mismas en tanto miembros de un grupo oprimido: su diferencia sexual es siempre relevante; únicamente se las puede considerar como sujetos que actúan como mujeres y en nombre de éstas²⁸.

La crítica liberal

El mismo dilema, aunque de modos diferentes, surge de las críticas de la paridad que se dedican no a la cuestión de la movilización política, sino a defender al individuo universal de cualquier esfuerzo pluralizador. Al igual que Mona Ozouf, la escritora Elisabeth Badinter rechaza la reivindicación de la paridad por ser una iniciativa política basada en la identidad de grupo, «diferencialismo» *à l'américaine*. El cincuenta-cincuenta, sostiene esta autora, no es sino una reivindicación de cuotas para la representación de grupo en un espacio en el que la igualdad depende del reconocimiento de los individuos únicamente en tanto individuos. (Las cuotas son una importación extranjera de la «democracia comunitarista» de Estados Unidos.) La paridad se presenta como una forma de discriminación positiva; sin embargo, la discriminación nunca puede ser positiva, ya que, por el contrario, desencadena «consecuencias mortales para nuestra República laica y universalista»²⁹. Una vez que se haya garantizado el derecho a la representación de la diferencia sexual en la Asamblea, se abrirá la caja de Pandora y todo tipo de grupos —raciales, étnicos, religiosos, sexuales (es decir, homosexuales)— se adelantarán con el fin de defender sus reivindicaciones, desencadenando las guerras de lo políticamente correcto y subestimando el mayor logro del republicanismo francés: la integración nacional. Esta invocación a la integridad de una cultura nacional resulta verdadera de un modo tan evidente que Badinter nunca llega a definirla o se molesta en abordar las críticas, que, como las efectuadas por intelectuales como Noiriel, han puesto de relieve su falta de rigor histórico. También sugiere que la cuestión crucial aquí va más allá del feminismo e incluye a la raza y la etnicidad, que han llegado a asociarse con el rechazo a asimilarse a la cultura republicana laica, en lo que en el pasado constituía el requisito para convertirse en «francés». En la

²⁸ Véase Elena Hirata, Danielle Kergoat, Michèle Riot-Sarcey y Eleni Varikas, «La représentation politique en question: parité ou mixité?», *Futur Antérieur*, núms. 19-20, 1993, pp. 115-117.

²⁹ Elisabeth Badinter, *Le Monde*, 12 de junio de 1996, pp. 1 y 15.

medida en que se asume que las mujeres, de hecho, ya son francesas, el desafío feminista resulta tanto más corrosivo, el caso límite de la desintegración del legado republicano. (En esta perspectiva la referencia que hace Ozouf al *métissage*, que habitualmente se emplea para connotar la mezcla racial, para referirse a las uniones heterosexuales se torna significativa. El *métissage* de una pareja representa, para ella, una complementariedad —puesto que es «natural»— nada problemática, en la que el poder no desempeña ningún papel. Estas descripciones difieren en gran medida de las que hacen las feministas «diferencialistas» y étnicas sobre la relación conflictiva entre el género y la raza. El uso del término desplaza simultáneamente la cuestión de la raza hacia la del género e identifica a las feministas como racistas, incapaces de entender que la integración nacional está basada en una adaptación pacífica de la diferencia³⁰.)

Badinter reconoce la «escandalosa» infrarrepresentación de las mujeres en los cargos electos; sin embargo, para ella, una ley que asegurara su representación no constituiría una solución, puesto que supondría introducir un esencialismo que confirmaría los estereotipos sobre los que se asienta la discriminación. Ella insiste en que cuando vota, el sexo (y el color y la etnicidad) del candidato es irrelevante. Badinter admite que este tipo de enfoque no ha evitado una larga historia de repartos desiguales del poder político entre los hombres y las mujeres. Ella no tiene la respuesta a la cuestión de cómo las mujeres, o si esto es posible siquiera, podrían ser representadas como individuos dada la discriminación que sufren. El punto crucial para Badinter es que el reconocimiento de la diferencia es, en la teoría y en la práctica, antitético con respecto a la posibilidad de igualdad (formal). A efectos de la política, se debe seguir manteniendo la ficción de que los individuos no tienen sexo, aun en el caso de que el sexo sea la base sobre la que se asiente la discriminación que sufren en la esfera política.

Este argumento acerca de la diferencia sexual y la representación política resulta frustrante, porque no ofrece una solución clara. Que este dilema, que supone una elección imposible entre igualdad y diferencia, haya definido los límites de los argumentos feministas posibles desde la Revolución francesa no lo convierte en más fácilmente aceptable. En la medida en que el individuo ha sido concebido en términos singulares, en términos de representación política formal, la diferencia ha sido excluida de la conversación. Sin embargo, cuando a las mujeres (entre otros grupos) se les ha negado la ciudadanía sobre la base de su diferencia, ¿cómo podrían reivindicar el cambio en tanto que individuos humanos sin invocar la diferencia que las excluye? Y cuando se ha asumido que el individuo tácita o explícitamente es masculino (y habitualmente también blanco), ¿cómo podrían las mujeres afirmar su condición de individuos en los mismos términos que los hombres? ¿Cómo podrían combatir la discriminación, que adscribía características de grupo a individuos a partir de su sexo, sin plantear la cuestión de la diferencia sexual? ¿Cómo podrían plantearse la cuestión de la diferencia sexual sin reproducir los términos sobre los que en primer lugar se ha asentado la exclusión? La respuesta de los críticos al movimiento por la paridad, que aspira a abordar este problema fundamental de la demo-

³⁰ M. Ozouf, *Les Mots*, p. 353; véase también M. Ozouf, «Le compte des jours», *Le Débat*, núm. 87, 1995, p. 142.

cracia liberal pluralizando lo universal, ilustra la dificultad, si no la imposibilidad de esta tarea³¹.

La tierra de la libertad

La ira dirigida contra las feministas a favor de la paridad expresa frustraciones políticas y filosóficas que se han dejado sentir profundamente y que, por sí mismas, no conducen a soluciones sencillas. Resulta más fácil situar el problema en otro lugar y crear objeciones ilusorias en contra de las soluciones que plantean, que combatirlas en sus propios términos irresolubles. De ahí se sigue el papel de Estados Unidos como cabeza de turco, la localización del enemigo en otro lugar. La integridad y la coherencia de Francia y del republicanismo francés se pueden defender con más facilidad si lo que las desafía está asociado, no con los críticos internos y con los problemas nacionales, sino con potencias extranjeras. (Algunos críticos retratan a las *paritaires* como extranjeras, si no por su lugar de nacimiento sí al menos por su filosofía. En general, se trata de un tema común en los ataques contra el feminismo: en su libro, Ozouf relega a las teóricas feministas francesas –Irigaray, Cixous, Kristeva, Wittig– a los «márgenes» de la sociedad francesa, diciendo que, dado que muchas de ellas han sido aceptadas en Estados Unidos, no es necesario que se las tome en serio en Francia; en realidad no hace falta que se las considere francesas en absoluto³².)

Sin embargo, si Estados Unidos es el lugar hacia el que se produce el desplazamiento, éste se emplea de los modos más contradictorios. Por un lado, en el terreno político, Estados Unidos es descrito como la tierra del «diferencialismo» y de la corrección política, donde la identidad de grupo –una vuelta al tribalismo– ha triunfado sobre el individualismo. Por otro, en el terreno de las relaciones sexuales, los estadounidenses supuestamente han creado una identidad uniforme; se piensa que la diferencia natural del sexo que debe ser preservada, en Estados Unidos, se está desvaneciendo. En el editorial de Julliard que he citado con anterioridad, se habla de los «horrores» infligidos a los hombres estadounidenses por parte del feminismo:

Una corta estancia en una distinguida universidad para mujeres jóvenes en la Costa Este me convenció... Puedo asegurarles que los pobres chicos que se aventuren en este terreno están realmente constreñidos. En cuanto a las chicas, de eso es de lo único que hablan. Es más, para frustrar la supuesta lujuria masculina, han logrado anular de tal modo sus propias características sexuales secundarias que uno creería que se encuentra, no en el corazón de Massachusetts, sino en la China de Mao. En mi opinión, si un hombre perpetra [contra ellas] la agresión que ellas sienten como una amenaza, no se tratará de una transgresión, sino de un signo de heroísmo³³.

(El tono sarcástico de este pasaje no debe distraer a quienes lo lean de la violencia de su mensaje: la ira de Julliard adquiere la forma de una fantasía en la

³¹ Para una discusión más completa de este problema, véase J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer*.

³² M. Ozouf, *Les Mots*, op. cit., p. 387.

³³ J. Julliard, editorial de *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de enero de 1997.

que la violación devuelve la diferencia sexual a la normalidad; es simultáneamente una revancha por la castración y una negación de la misma.)

Cuando Elisabeth Badinter dio clase en Estados Unidos el año pasado, ofreció una variante del mismo tema en la que, entre otras cosas, habló sobre la obsesión neurótica de las mujeres estadounidenses por la limpieza, su miedo al sexo oral y su apuesta por la androginia, a diferencia de la saludable aceptación de las mujeres francesas de sus olores corporales, su profundo placer ante todas las formas posibles de encuentro heterosexual y su satisfacción a la hora de mostrar la diferencia física que las distingue de los hombres³⁴.

Llegados a este punto y para poder controlar o reconducir mi ira (¿patriótica?, ¿feminista?, ¿de historiadora?), me inclino por preguntar: ¿Qué ocurre cuando Estados Unidos y el feminismo estadounidense son objeto de ataque, *tanto* por atreverse a preguntarse acerca de la representación de la diferencia sexual en la política, *como* por tratar de eliminarla en las relaciones personales? ¿Se trata de una contradicción real o sólo aparente? ¿Por qué se muestran las críticas francesas contrarias al feminismo tan dispuestas a defender la diferencia sexual como una práctica social y a denunciarla con prontitud cuando se trata de una reivindicación política? No tengo una respuesta fácil a estas preguntas, pero creo realmente que ambas cosas están relacionadas. La insistencia en que el sexo y la seducción sexual son rasgos de la cultura francesa va unida a la creencia de que el universalismo del individuo abstracto es la llave de la igualdad en la república francesa. Existe, además, una relación entre estos dos aspectos que ha impedido la igualdad, en vez de estimularla. Históricamente, la diferencia sexual, considerada como un hecho natural, ha servido para legitimar la exclusión de las mujeres, primero de la ciudadanía y después de la participación política activa. Ha sido la base sobre la que se ha sustentado la división sexual del trabajo que, al menos en el ámbito de lo ideal e imaginario, asocia a los hombres con lo político y a las mujeres con lo doméstico y lo social. En otras palabras, para las mujeres, la diferencia de su sexo ha sido la razón por la que no han disfrutado de los derechos universales del Hombre. No cabe sorprenderse, por tanto, de que las iniciativas de extender estos derechos a las mujeres hayan sido vistas como abominaciones contrarias a la naturaleza. («¿Como hombres, hemos de resignarnos a que Dame Hubertine nos cuestione?», exclama en 1877 un periodista exasperado, en respuesta a la reivindicación de Hubertine Auclert del derecho al voto para las mujeres. Estas denuncias que retratan a las feministas como castradoras resuenan como un tema persistente en su banalidad en el debate político francés³⁵.)

La carga psíquica de la paridad

Tampoco cabe sorprenderse de que las feministas cuestionaran la totalidad de la estructura de las relaciones de género en su exigencia de derechos políticos, puesto que la política es considerada como el terreno principal en el

³⁴ He asistido a la conferencia de Badinter en la primavera de 1996 en la Universidad de Princeton.

³⁵ J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer*, capítulo 4.

que se ejerce y asegura la dominación masculina. Lo que sorprende, y lo que pone de manifiesto el debate sobre la paridad, es el modo tan intenso en el que en las ideas sobre el carácter nacional francés se entretejen la diferencia sexual y el republicanismo, de forma que la crítica de una es considerada como un ataque al otro. El efecto del matrimonio entre estos aspectos consiste en proteger la masculinidad implícita del individuo universal, afirmando de paso su neutralidad, y en mantener el *status* naturalizado de los términos generizados, según los cuales las mujeres se han convertido en «minoritarias» en el ámbito político. Se trata de la defensa del individuo republicano neutro en cuanto al género, y de la diferencia sexual en contra de las críticas feministas que cuestionan las relaciones de poder que la constituyen, en otras palabras, de una defensa del *statu quo*. Balibar sugiere que este *statu quo* se asienta en dimensiones psíquicas y económicas profundas. Él se pregunta acerca de cómo podría contribuir el éxito del movimiento por la paridad a la estructura afectiva de una «comunidad» política totalmente compuesta por hombres, aquella que encierra en sí misma el privilegio masculino. El mantenimiento de una comunidad semejante, afirma, «precisa que ellos [sus miembros] impongan papeles sexuales disciplinarios no sólo a otros, sino también a sí mismos: “habitualmente” la figura del poder político es homosexual [nosotras diríamos homosocial] y la del vínculo familiar es heterosexual. Si una Sociedad política que no sea una Comunidad puede existir, y qué forma puede adquirir en ella el “juego” de los afectos, sigue siendo una cuestión muy misteriosa»³⁶.

Con independencia de lo que se piense acerca de la viabilidad política de las reivindicaciones del movimiento por la paridad, lo cierto es que éste se ha enfrentado directamente a los principios generizados del republicanismo francés y a los problemas necesariamente paradójicos que éste representa para las reivindicaciones de igualdad política de las mujeres. A pesar de las denuncias venenosas de algunos de sus críticos, la paridad ha abierto una nueva conversación acerca del futuro de la política francesa y de la premisa universalista sobre la que se ha basado su republicanismo. A largo plazo, enarbolar el espectro del multiculturalismo estadounidense como un modo de silenciar el debate o deslegitimar a las feministas francesas no funcionará. No sólo porque Estados Unidos es un lugar más complejo de lo que sugieren estos críticos, sino porque el recorrido histórico del feminismo en Francia sugiere que las mujeres no van a darse por vencidas. Continuarán realizando su trabajo de agitación, tal y como lo han hecho durante más de un siglo, para sacar a la luz las contradicciones del republicanismo, aunque su movimiento se enfrente a oposición o sea sutilmente recuperado. En esta ocasión, si los sondeos de las últimas elecciones sirven como indicador, quizá estén logrando una aceptación más amplia que la que hayan podido tener con anterioridad. Sin embargo, no hagamos de éste un final excesivamente optimista y despreocupado; recordemos que en estas últimas elecciones, la sustitución de la paridad por cuotas de participación por parte de la dirección del Partido Socialista, y la facilidad con la que esta iniciativa ha sido aceptada como una solución en lugar de como un paso imperfecto hacia la igualdad total, ha obligado a las *paritaires* a reflexionar. En este momento de

³⁶ E. Balibar, «Ambiguous Universality», p. 74.

acceso triunfante de un número sin precedentes de mujeres a los puestos de diputadas y ministras, la dificultad del problema de abordar la diferencia sexual –de la representación de las mujeres en tanto –que individuos– dentro de los términos del discurso político universalista es más evidente que nunca en el pasado.