

GÉNERO Y
REPRESENTACIÓN
POLÍTICA: LOS
LÍMITES DE LA
DIFERENCIA

Blanca Olivia
Peña Molina

Género e identidad

En la mayoría de las sociedades que se autodefinen como democráticas asistimos a una creciente y entusiasta celebración del derecho a la diferencia exigiendo un trato igualitario en el terreno político. Dentro de los grupos que suscriben esta posición y que ocupan un lugar primordial en el pensamiento progresista contemporáneo se encuentran aquellos socialmente discriminados por razones étnicas, raciales o de género. Sin embargo, esta proliferación de diferencias en la identidad social de las personas apenas se ha traducido en una mayor tolerancia y reconocimiento a su problemática particular, sobre todo por lo que atañe al establecimiento de "reglas de juego" que posibiliten articulaciones políticas por consenso. De ello dan cuenta los cambios recientes en materia de legislación electoral en el ámbito internacional, donde encontramos que una de las *reformas a la representación política* más aceptada y extendida es la que se refiere al establecimiento de *cotas* que contrarresten la subrepresentación de que son objeto las mujeres en las asambleas legislativas.

Si aceptamos que el establecimiento de cuotas pretende garantizar una "justa representación" —y ésta entraña representación proporcional de acuerdo con características tales como la etnia, la raza o el sexo de las personas—, también debería aceptarse que, por justo que sea, es un principio polémico, mucho más de lo que sus defensoras y defensores aceptan. Con todo, en los hechos no es menos polémico —si no es que riesgoso políticamente— ignorar la asimetría que existe entre hombres y mujeres en aquellos espacios

donde se deciden los asuntos públicos, pues bastaría con indicar las cifras para justificar su reivindicación.

En el campo del feminismo filosófico se advierte, desde hace ya algunas décadas, la discusión en torno al estatuto de los genéricos "mujer o mujeres", su formación, su funcionamiento y su legitimidad. En otras palabras, se pregunta si la "mujer" o las "mujeres" son algo de lo que se pueda establecer una predicación, y si esos genéricos son sujeto y objeto para una teoría sólida (Valcárcel, 1994: 97). Si el genérico "las mujeres" se constituye de una pluralidad de sujetos individuales (cada mujer), entonces sería legítimo, bajo ciertas condiciones, hablar de una esencia "natural" de valor universal. Sin embargo, tan pronto nos damos cuenta de los caminos que la historia ha recorrido en relación con esa pluralidad de sujetos ("mujeres"), vemos cómo se alejan bastante del *esencialismo* contenido en algunas generalizaciones filosóficas.

Si bien es cierto que la ética feminista que subyace a las distintas posiciones teóricas está integrada por discursos diversos e incluso divergentes, en medio de tal pluralidad se distinguen por lo menos dos premisas ampliamente compartidas por la comunidad feminista: a) el supuesto de que la subordinación de las mujeres es moralmente incorrecta, y b) el supuesto de que la experiencia moral de las mujeres merece respeto. En este sentido encontramos una plataforma mínima o consenso que atañe a la ética, asumiendo que existe un colectivo que puede designarse con el término "mujeres". A pesar de ello, estas premisas implican un problema teórico y político escasamente reconocido, el que deriva de la de-

finición particular de que se otorgue a las categorías de "mujer o mujeres":

aunque es imprescindible que una ética feminista tome en cuenta áreas y temas negados, cultados o menospreciados por la teoría tradicional, ello no implica que deban bautizarse como temas de mujeres o ámbitos femeninos. Al hacerlo se comete un error porque se clausura la posibilidad de universalizar la cualidad moral de esos temas y con ello se da carta de legitimidad a la misma lógica sexista que establece una división –ideológica– entre los ámbitos público/masculino y privado/femenino. Y si bien estos espacios se viven de diferente manera por hombres y mujeres, las personas de ambos géneros viven conjuntamente en ellos (Serret, 2002: 255).

De la filosofía al campo de las ciencias sociales el problema persiste sin encontrar aún respuestas satisfactorias. Esto es particularmente importante, dado que existe la tendencia a aceptar en forma categórica la asignación de roles entre los sexos y su cabal cumplimiento, de manera que si la actuación de los "hombres" en un espacio determinado les confiere un poder *per se*, las "mujeres" se encuentran "desprotegidas" frente al poder masculino. Si bien las "mujeres" han sido excluidas no sólo de la historia y del discurso científico y filosófico como sujetos, sino de la misma posibilidad de "ser lo que se quiere ser" (Camps, 1990: 161), lo cierto es que la

identidad de género a partir de la diferencia biológica se construye sociocultural e históricamente, que para el caso de las mujeres (con todo y que ello les ha significado un papel subalterno) no basta para que también lleguen a constituir un *contrapoder* que atenta con prácticas de dominación masculina. En busca de respuestas se plantea entonces la siguiente reflexión: las generalizaciones, los *a priori*, el carácter universal de las categorías de análisis, remiten a criterios filosóficos que hasta no hace mucho tiempo constituyeron el telón de fondo de algunas interpretaciones feministas sobre "la realidad de las mujeres"; dos conceptos son importantes para ilustrar lo anterior.

Cuando la categoría "mujer proletaria" fue incorporada para explicar su particular condición de explotación en sociedades clasistas, presentó una limitación teórico-metodológica en el campo de la investigación al excluir a grupos de mujeres de estratos sociales, raza y etnia con problemas tan diversos y complejos, imposibles de identificar en la definición del concepto propuesto. Que el feminismo marxista se viera obligado a centrar su análisis en una contradicción principal, la lucha de clases, trajo como consecuencia un *reduccionismo* que sólo reconocía en la participación política de la "mujer proletaria" la vía de acceso a su emancipación. De ahí que para esta teoría la "división sexual del trabajo" se presentara como una constante histórica que confirmaba al capitalismo como sistema opresor, materializándose en "la doble jornada"¹ que caracteriza el papel de las mujeres en el ámbito "privado" de la familia.

¹ Paralelamente se acuñó el concepto "patriarcado capitalista" para dar cuenta del "ordenamiento jerárquico sexual de la sociedad para el control político". Cfr. Zillah Eisenstein. *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. Siglo XXI, México, 1985.

Posteriormente se acuñó el término *patriarcado* –que dicho sea de paso tampoco gozó de mejor destino– para distinguir entre la explotación de clase y la subordinación de las mujeres al poder masculino en virtud de la diferencia sexual; con ello se pretendió explicar que la desigualdad entre hombres y mujeres no era simplemente una creación del capitalismo, sino un rasgo de las socie-

² El concepto "patriarcado" ha tenido diferentes significados: como ideología que surge del poder de los hombres para intercambiar mujeres entre grupos de parentesco; como el poder del padre (su significado literal); o bien como principio masculino simbólico.

dades sobre las que se disponía de datos dignos de crédito. Si bien el concepto *patriarcado*² se convirtió en herramienta analítica que podía ayudar a describir esta vi-

tal distinción –estudiando las causas sociales de la subordinación femenina y subrayando el "pacto" que entre los varones posibilita el sistema de dominación masculino–, no dio cuenta de las complejidades históricas y culturales para el análisis de las relaciones entre ambos sexos.

A principios de los años ochenta, en un clásico y sugerente artículo, Sheila Rowbotham advertía ya de algunos problemas que derivaban del uso y abuso del concepto *patriarcado*. Si bien reconocía la necesidad de distinguir entre la explotación económica de las mujeres como pertenecientes a una clase social y su condición de opresión al poder masculino, también subrayó que dicho concepto hacía pensar en una sumisión fatalista que no dejaba espacio para las complejidades de la oposición femenina:

La palabra patriarcado plantea sus problemas propios. Denota una forma universal e histórica de opresión que nos

devuelve a la biología y de esta manera oscurece la necesidad de reconocer no sólo las diferencias biológicas, sino también la multiplicidad de maneras en que las sociedades han definido el género. Cada vez que usamos palabras como "clase" y "género" vale la pena recordar que solamente se las etiqueta como estructuras para nuestra conveniencia, toda vez que las relaciones humanas se mueven de forma tan compleja y rápida que nuestras descripciones las congelan en el punto de comprensión (Rowbotham, 1984: 250).

La genealogía femenina era presentada en su versión victimista, cierta, por supuesto, pero incompleta puesto que carecía de un significado transclasista, pluridimensional de la vida y la estrategia del conjunto de las "mujeres". En otras palabras, si bien el concepto deja al descubierto que el problema no es la diferencia sexual, sino las desigualdades sociales de género —las distintas clases de poder que las sociedades han atribuido a las diferencias sexuales y las formas jerárquicas que han impuesto a las relaciones humanas—, también lo es el hecho de que en este concepto no tienen cabida sutilezas tales como las relaciones de género que no son opresivas y que incluyen grados variables de ayuda mutua.

Al respecto, Raquel Osborne nos dice: "El feminismo radical se diferenció en sus orígenes del feminismo liberal y del socialista, por afirmar que los hombres, individualmente considerados, oprimen a las mujeres. Pero mostraba mucho cuidado en identificar la raíz del problema más con el rol masculino que con el hecho de ser hom-

bres (*maleness*) en su sentido biológico; los hombres eran el enemigo sólo en tanto que se identificaran con su rol" (Osborne, 1993: 48). Afirmar que el problema no es la diferencia sexual sino las desigualdades sociales de género, permitía esclarecer que no es entonces a los hombres a quienes se "debe eliminar", sino al poder

³ Por *racionalizar* se entiende hacer suyos—incorporar—una serie de valores y prácticas (discurso) que determinan su identidad como sujetos; valores que tienden a privilegiar los atributos y cualidades atribuidas socialmente a lo masculino como superiores respecto de las asignadas a lo femenino; no nos referimos a la racionalidad teórica.

simbólico masculino, de lo que se infiere que cuando el hombre racionaliza³ su superioridad con base en la diferencia biológica es cuando se convierte en un opresor, y que el hecho de nacer biológicamente macho, no

lo hace un opresor. De ser así estaría fuera de discusión que tanto la masculinidad como la femineidad no son cualidades imutables, por lo que no se contradice la posibilidad de cambiar las disposiciones de sexo-género que los han hecho posibles (Molina Petit, 1994: 230).

La antropología y el psicoanálisis, por otro lado, han demostrado cómo las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante un esquema bimodal que separa a la naturaleza de la cultura. Generalmente esta oposición es pensada en términos de una relación de interdependencia; en otras palabras, se puede decir que carecen de significado si no es por la existencia de su opuesto; de ahí que pensar lo femenino sin lo masculino sea imposible:

Por medio de la identificación nos reconocemos similares a aquellos del mismo género e incorporamos las normas y las reglas que prescriben lo que es "natural" y propio de niñas y

mujeres, así como los nombres y pronombres, las formas lingüísticas para denominarnos y reconocemos en las palabras que nos designan. Simultáneamente a este reconocimiento, nos diferenciamos del distinto género y reconocemos las normas y reglas que perciben lo que es natural y propio de los otros distintos, así como los nombres y pronombres, las formas lingüísticas por las cuales los designan y se distinguen. Ambos procesos son simultáneos y están mutuamente implicados: si me reconozco será por principio de identidad y de diferencia (Burn y Bleichmar, 1996: 117).

Si la diferencia biológica entre macho y hembra es evidente, que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza por su función reproductora es un hecho cultural. Dicho de otra forma, que la diferencia biológica se interprete como una *diferencia sustantiva* que marca el destino de las personas, con una moral y roles diferenciados para unos y para otras, es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las relaciones de poder entre los géneros.⁴ En pocas palabras: ser diferente no significa ser inferior.

Resultado de este debate entre naturaleza-cultura, la antropología y la sociología han aportado interesantes avances a las teorías feministas cuando el término *género* se convirtió en una categoría analítica. Pero, ¿qué entendamos por *género*? El *género* se ha definido como una red de creencias, rasgos de la personalidad, actitu-

⁴ Cfr. Joan Scott (1996: 292-293); Hill K. Conway *et al.* (1996: 32); Rachel T. Hare-Mustin y Jeanne Marscek (1994: 47).

des, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones (Burín y Bleichmar, 1996); como una categoría de análisis en la que se articulan tres instancias básicas: a) la asignación de género, b) la identidad de género y c) el rol de género (Lamas, 1996); como el dimorfismo de respuestas ante los caracteres sexuales externos (Burín y Bleichmar, 1996) y, también, como un elemento constitutivo de las relaciones sociales donde el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder basadas en las diferencias que distinguen los sexos (Scott, 1996).

El resultado de tal diferenciación entre los géneros masculino y femenino se traduce en una posición de asimetría y jerarquía entre ambos; es decir, en un tipo de relación social donde los cambios en las representaciones del poder (y sus actores) no siguen una dirección unívoca. Lo anterior significa que el estatus de la mujer en la vida social humana no se explica, exclusivamente, en sentido directo de las cosas que hace (roles), sino del significado que se otorga a las actividades que realiza por medio de interacciones sociales concretas:

Para alcanzar el significado, necesitamos considerar tanto los sujetos individuales como la organización social y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género, cómo tiene lugar el cambio... necesitamos sustituir la noción de que el poder social está unificado, centralizado y que se identifica [más bien] con constelaciones dispersas de relaciones des-

iguales constituidas discursivamente como "campos de fuerza" sociales (Scott, 1996: 288).

Adicionalmente, algunas especialistas en el tema advierten que el mismo significado del concepto *género* corre el riesgo de convertirse en unívoco; tal es el caso de Tine Davids cuando señala que lejos de ser unívoco, éste es múltiple y relacional, capaz de

...identificar en cierta medida el comportamiento ideal de hombres y mujeres en sus diferentes roles sociales, que pueden entonces compararse con el comportamiento y las responsabilidades reales de los dos sexos. Es en la comprensión de cómo se construye socialmente a hombres y mujeres, que la gente categoriza a unos y otras, y así estructura su mundo social; es en la comprensión de cómo dichas construcciones definen y redefinen las actividades sociales, que el valor del análisis simbólico del género se hace evidente. Y esto más bien como resultado de ideologías culturales que como cualidades inherentes o como fisiología (Davids, 1992: 223).

Si se acepta que el término de *género* no es unívoco, no por ello deja de remitir a una tipificación de los roles; de hecho, la distinción entre *sexo* y *género* tiene como objetivo diferenciar conceptualmente no sólo las características sexuales, limitaciones y capacidades que las mismas implican, sino también identificar las características sociales, psíquicas e históricas de las personas para

poder abordar los patrones de identidad, las posiciones y los estereotipos que responden a una bimodalidad en función de su sexo.

También se ha destacado como una cualidad analítica de este concepto el permitir un estudio de las relaciones entre el género masculino y el femenino, así como el de comprender que estas relaciones están enraizadas históricamente en forma cambiante y dinámica; en otras palabras, el género es una categoría histórica que se construye de diversas maneras en las distintas culturas. Las valoraciones y los significados asignados culturalmente a la bimodalidad masculino-femenino a partir de las diferencias sexuales anatómicas devienen relaciones de subordinación, resistencia y/o subversión que nos permiten focalizar relaciones de poder en diferentes ámbitos de lo público y lo privado; el concepto género, por tanto, permite trascender el tono victimista de la condición femenina para dar cuenta de la multiplicidad de formas que actualmente presenta la reconstrucción de la identidad femenina. Más aún, permite abandonar la biología para remitirnos al sistema de significados que discursivamente estructuran actitudes, opiniones y conductas destacando, en este sentido, el carácter precario y contingente en la construcción de la identidad del sujeto.

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor co-

lectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social. Ello se debe a que la identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos han denominado roles y conjuntos de roles. Los roles (por ejemplo, ser trabajadora, madre, vecina, militante socialista, sindicalista, jugadora de baloncesto, feligresa y fumadora al mismo tiempo) se definen por normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad. Las identidades son fuentes de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización (Castells, 1999: 28).

En concordancia con lo anterior, estudios realizados dentro del campo de la historia oral tienden a desmentir la radicalidad de la dicotomía que establece estereotipos rígidos en la identidad de género de una persona, revelando que la memoria de los informantes se encuentra estructurada por el significado asociado a los roles sociales que se desempeñan en la vida cotidiana y que, en algunos casos, no se corresponden con el estereotipo esperado según su estatuto biológico (macho o hembra). En palabras de Sylvie Van Castele y Danielle Voleman: "... la memoria no es sexual sino que varía de acuerdo con los itinerarios individuales. Estudiar su funcionamiento implica entonces elaborar tipologías según el medio social, el nivel de estudios, la costumbre de abstraer y de mani-

⁵ Por ejemplo: El constructivismo y el interaccionismo simbólico afirman que nosotros no descubrimos la realidad, sino que la "inventamos", valga decir que nuestra experiencia no refleja directamente lo que existe, sino que lo selecciona, lo ordena y lo organiza. Conocer es una búsqueda de modos "adecuados" de comportarse y de pensar; en lugar de observar pasivamente la realidad, construimos de modo activo los significados que emmarcan y organizan nuestras percepciones y experiencias; por tanto, nuestra comprensión de la realidad constituye una representación, pero no una réplica exacta de lo que existe. Las representaciones de la realidad son significados compartidos que se derivan del lenguaje, la historia y la cultura en la que se inscribe la actuación de los distintos actores sociales (Hare-Mustin y Marecek, 1994: 45).

⁶ Entanto *discursos construidos* a partir de la memoria y experiencia del informante, constituyen vías de acceso a la subjetividad que requieren interpretación.

pular modelos; [así como también] la inscripción de una trayectoria individual en la historia, el compromiso político, la clase y la edad son elementos que interfieren en la restitución del pasado" (Van de Castele y Volanen, 1992: 103).

Siguiendo esta línea de interpretación,⁵ son los significados asignados a los itinerarios y trayectorias que hombres y mujeres desempeñan los que conducen a una caracterización más fiel de su identidad so-

cial, donde no sólo interviene el género sino la clase social, la etnia,

la raza o la edad. En este sentido, los testimonios orales y las histo-

rias de vida⁶ de los distintos actores sociales y políticos han permitido confirmar que las mujeres no carecen de poder. Ser menos

poderoso no significa carecer de poder, significa reconocer tanto los extremos del equilibrio del poder como sus modalidades para decidirse a ejercerlo. Asimismo, reconocer que los conceptos teóricos, en tanto representaciones formales de un fenómeno tan complejo como las relaciones entre los géneros, no son fundantes en última instancia de dicha identidad, ya que ésta es a partir de la inserción del sujeto en la historia —espacio y tiempo determinado—, de donde emergen las coordenadas (sexo, edad, etnia, clase, raza) que en cada caso particular imprimen un peso específico a su actuación política (itinerarios, compromisos, estrategias).

De acuerdo con lo enunciado hasta aquí, la estructuración o construcción social del género deviene por lo general en estereotipos que, si bien no son rígidos, condicionan el comportamiento y las potencialidades humanas de las personas al exaltar o reprimir actitudes y/o conductas según si son considerados adecuados al estatus biológico macho/hembra. Los estereotipos derivados del género de una persona constituyen, en este sentido, un hecho social con tanto poder, que inclusive se interiorizan como "naturales". También se ha afirmado que las sociedades distinguen entre lo femenino/masculino como ámbitos asimétricos, jerarquizando lo masculino sobre lo femenino. Como consecuencia de lo anterior se puede introducir una variante en el análisis de género: los *sistemas de prestigio* como parte del orden político, económico y social. Premisas que lo hacen posible: a) si un sistema de género estructura formas de valoración asimétricas, jerárquicas y deviene en un sistema de prestigio, luego entonces la constante transcultural de las ideologías sobre el estatus de las mujeres adquiere sentido; b) aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén por lo general subordinadas, hombres y mujeres de un mismo estatus social y económico se encuentran mucho más cerca entre sí que de hombres y mujeres con otro estatus; c) de ahí que la condición de subordinación femenina, la clase social, la raza, la etnia y la edad tiendan a crear una separación entre las mujeres. ¿Es posible entonces pensar en la posibilidad de desarrollo de una propuesta política para las mujeres que concilie la igualdad de género con las diferencias de clase, de raza, de etnia y de edad?, ¿quedan las socie-

dades que se autodefinen como democráticas hacerse cargo de la diferencia de género bajo los supuestos de igualdad, justicia y libertad?

La respuesta a interrogantes de esta naturaleza es crucial por dos motivos: a) por la necesidad de articular la práctica política del feminismo (Fraser y Nicholson, 1990), con otras iniciativas políticas generadas a partir de formas de subordinación que se expresan en múltiples relaciones sociales y no sólo contra aquellas vinculadas al género y b) por la necesidad de entender cómo y qué impacto tiene la inserción de mujeres en el espacio público/político formal, respecto de las demandas de "mujeres", considerando que se trata del poder ejercido tradicionalmente y mayoritariamente por varones (Mouffe, 1993; Fraser, 1993). Lo anterior permite pensar en la posibilidad de cambios en la identidad de las personas que no sólo pueden ser reivindicadoras del respeto a la diferencia, sino de afirmar la diferencia exigiendo trato de iguales en un régimen de libertades civiles (Fraser, 1996).

Género y poder político

En párrafos anteriores se afirma que la ética feminista debe reconocer, distinguir y ser sensible al hecho de que hombres y mujeres nunca ocupan posiciones equivalentes –o no las ocupan de modo equivalente–, como al hecho de que los estereotipos de género son distintos para diferentes grupos de mujeres –o son los mismos pero afectan en forma distinta–; asimismo, se advierte que continuar definiendo lo femenino como una característica singular de un grupo empírico de mujeres constituye un error, porque justamente esta definición ha

sido construida –inevitablemente– en un contexto de dominación masculina:

El problema en parte ha provenidо de no prestar atención a que tal problema existe, o dicho de otra forma, nos enfrentamos con un conflicto engendrado por permitir que el tema de la identidad –tanto si se da por hecho como si nosobre-determine nuestro discurso. Qué significa ser mujer es un tema del que se ha hecho depender incluso la viabilidad y el sentido del feminismo como discurso académico y como proyecto ético y político; así la idea de mujer (o mujeres) como sujeto del feminismo, oblitera las profundas distinciones entre quienes proceden de diferente raza, etnia, religión, nacionalidad, posición social, opción sexual o contexto cultural, sobre todo cuando se trata del problema de la representación política (Serret, 2002: 260).

La ética feminista debe ser universalista, cierto, pero no *sustancialista*; por tanto, debe atender lo público y lo privado pero en forma distinta; debe desenmascarar los prejuicios sexistas prevalecientes en la ética y teorías convencionales; debe atender a temas ocultados o soslayados por los filósofos tradicionalistas porque éstos han sido “etiquetados” como “femeninos” y, en consecuencia, son desvalorizados, demostrando que contrariamente a lo que se piensa competen a toda la humanidad. ¿Será el campo de la política el terreno más *ad hoc* para constatarlo?

La paulatina incorporación de la mujer al espacio público es un hecho sobresaliente que no puede ser ignorado; sin embargo, su presencia es, las más de las veces, "destacada" justamente como "femenina", atribuyéndosele, no importa cuán extendida esté, un carácter "especial", sobre todo cuando se trata de ocupar posiciones de jerarquía o prestigio (élites políticas, empresariales, académicas); con todo, un dato insoslayable es que la mujer continúa subrepresentada en los órganos de gobierno donde el poder político se concentra y donde se deciden los asuntos públicos. Los estudios "clásicos" sobre las élites políticas no concedían importancia, o muy escasa importancia, a la presencia de mujeres que pertenecían a ellas. En opinión de Vicky Randall, los estudios sobre la presencia de mujeres en las élites políticas se enfrentan con dos problemas: el primero, saber cómo está distribuido el poder político en las diferentes instituciones de la élite —si no se tiene una respuesta preliminar se dificulta la evaluación y comparación del comportamiento político de las mujeres—; el segundo, los datos, ya que continúan siendo fragmentarios los estudios sobre la participación de las mujeres en las élites políticas, sobre todo las que ejercen cargos en las burocracias políticas propiamente dichas, dado que en términos de poder político y en opinión de la autora, las asambleas legislativas son menos importantes (Randall, 1987: 95).

La afirmación anterior tiene impacto en el caso mexicano por dos razones: a) que es en el poder legislativo donde históricamente se ha concentrado el mayor número de mujeres y b) porque es en las burocracias políticas (órganos de los poderes ejecutivo y judicial)

donde las pautas de incorporación, permanencia, movilidad y tipo de cargos de las mujeres es más inestable y desequilibrado respecto de los varones.⁷ Si la extraordinaria subrepresentación de las mujeres en los distintos órganos de gobierno constituye un problema para las sociedades democráticas depende, entre otras cosas, de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿sólo las mujeres deben y pueden representar los intereses de las mujeres? Como podrá advertirse, no podemos contestar en forma categórica (Peña, 2003).

A pesar de que el problema resulta más de fondo que de grado —para trascender la dicotomía masculino/femenino, público/privado—, ahora se consigna un hecho decisivo: es necesario fijar las *diferencias identitarias* entre hombres y mujeres que advienen lo público y reconocer que la representación de las mujeres, en tanto *mujeres*, permite incluir perspectivas y preocupaciones derivadas de su estatus de subordinación. Adicionalmente, es preciso plantearse las siguientes interrogantes: ¿en qué tipo de sociedades las mujeres tienen más oportunidades para participar políticamente e incidir en los asuntos públicos?, ¿es la democracia liberal este escenario y por qué?, ¿qué reto enfrenta la democracia liberal para ampliar las crecientes demandas contenidas en las denominadas políticas de la identidad?, ¿qué problemas plantea la representación política de las mujeres, por y para las mujeres?

⁷ Sin embargo, como podrá observarse en los siguientes capítulos, la aseveración de Randall merece una reflexión adicional en el caso mexicano; toda vez que desde el periodo posrevolucionario hasta nuestros días, los poderes ejecutivo, legislativo y judicial no han funcionado de manera autónoma, y que durante muchos años el régimen de partido de Estado ha amalgamado las funciones y propiciado una gran movilidad de personas, hombres y mujeres, de uno a otro campo, hecho que ha posibilitado que fuera parte de quienes componen el poder legislativo formen parte de una poderosa élite política.

Género, ciudadanía y representación política

El concepto de régimen de ciudadanía se apoya en dos pilares básicos: uno es la idea de que la ciudadanía es una construcción

histórica y, por lo tanto, ha de variar en el tiempo; otro es que las formas de ciudadanía —momento de adquisición de derechos— dependen de luchas políticas determinadas, con estrategias, trayectorias y tradiciones diversas. Un tercer pilar no menos importante es que la idea de ciudadanía surge paralela a la historia del Estado moderno limitado por fronteras nacionales protegidas por la soberanía (Jensen y Phillips, 1999: 96).

La ciudadanía es un derecho que se adquiere en tanto se cumplo con ciertos requisitos que fija el ordenamiento jurídico nacional; supone derechos y obligaciones y exige requisitos de origen o radicación y edad. Son las leyes emitidas por el Estado y tratados internacionales que norman el procedimiento de pérdida o adquisición de la ciudadanía; es diferente a la nacionalidad, pues si bien todo ciudadano es nacional, no todo nacional es ciudadano, mientras que la nacionalidad se adquiere por nacimiento o naturalización.

La ciudadanía es una relación jurídica dinámica entre el individuo y el Estado; son derechos esenciales del ciudadano: a) votar; b) ser elegido para los cargos de elección popular; c) derecho al empleo público; d) derecho a presentar proyectos de ley; e) derecho a participar en los procesos de consulta pública, referéndum, plebiscito, ejercer el veto popular, la iniciativa popular o la revoca-

ción; f) derechos de petición política; g) derecho de reunión y h) derechos de asociación política para constituir partidos políticos.⁸

La ciudadanía en una democracia moderna consiste en aceptar como regla de conducta la exigencia de tratar a los demás como libres e iguales. Esto puede conducir a formas distintas de interpretación y a múltiples identificaciones que entran en conflicto; sin embargo, la ciudadanía como identidad política no puede ser neutra; la política tiene que ver en cómo la definición de ciudadanía busca crear diversos tipos de ciudadanos; la definición estará íntimamente ligada al tipo de sociedad y de *comunidad política*⁹ que se busque establecer.¹⁰ Por ello, la ciudadanía democrática será siempre un área de lucha entre diferentes posiciones (Muffe, 1997: 44). La ciudadanía es una construcción social e históricamente determinada por lo que no existe un modelo universal que explique cómo se elabora el derecho de ciudadanía, específica en el tiempo y el espacio —con prácticas y modelos que responden a distintas expectativas públicas—; la ciudadanía cambia: se obtienen nuevos derechos, acceden a la ciudadanía nuevos grupos modificando la noción de comunidad política y se reforman las reglas de representación.

⁸ Así, en nuestro país la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* en su capítulo IV, artículo 34 dice: "Son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además los siguientes requisitos: 1. Haber cumplido dieciocho años y 2. Tener un modo honesto de vivir". Trillas, México, 2000, p. 69.

⁹ La *comunidad política*, entendida como *superficie discursiva*, permite la identificación de sus miembros, la inscripción de demandas donde se construye un *horizonte de sentido* o perspectiva de la política—en contra de la idea de que ésta existe como algo dado—, donde existe consenso sobre los principios ético-políticos propios del régimen democrático: la afirmación de la libertad e igualdad para todos. Permite la construcción de un "nuestros" para distinguirlo de un "ellos" como condición de existencia de la propia comunidad política y, al mismo tiempo, condición de imposibilidad de su completa realización, dado que todo consenso se basa en formas de exclusión.

¹⁰ Para una reflexión crítica del "enfoque comunitarista", cfr. Marilyn Friedman (1996) e Iris Marion Young (1996).

Si el estatuto de ciudadanía es condición necesaria para que hombres y mujeres ejerzan sus derechos políticos como votar, también es importante el derecho de ser votado para representar los intereses ciudadanos. El afianzamiento de la *representación política* como medio de realización de la voluntad popular y el recurso de las elecciones regulares para seleccionar a los representantes del "pueblo", constituyen medios de la democracia en comunidades políticas de gran tamaño, entendiéndolo por representación política:

...el proceso a través del cual una persona o grupo tienen la capacidad, formalmente establecida, para hablar y actuar en nombre de una cantidad mayor de personas o grupos, de modo que sus palabras y sus actos se consideran palabras y actos de aquellos a quienes sustituyen públicamente, los cuales se obligan a acatarlos como si fueran propios; es decir, unos pocos llamados representantes actúan por todos y los comprometen con sus decisiones y acciones, supuestamente para servir sus intereses y cumplir su voluntad (INEP, 2001).

Sin embargo, tanto las elecciones regulares como la representación política en las democracias reales no han estado exentas de críticas.

Una de las críticas más radicales y conocidas a la democracia representativa tiene su origen en la obra *El contrato social* de Rousseau; contradictoria en sus términos, se afirma, la democracia representativa conlleva que los pueblos no pueden ser libres si ceden su soberanía sobre los asuntos políticos; en otras palabras, si otor-

gan a otros el poder de decidir en su nombre. Posteriormente, las críticas a la democracia representativa evidenciaron el carácter intermitente de la participación ciudadana, su distanciamiento de los centros de toma de decisiones públicas, así como la excesiva libertad de los representantes con respecto a su mandato. A pesar de ello, en los sistemas de democracia representativa que se han consolidado en sociedades complejas, los defensores de la democracia directa han abogado a favor de la instauración de mecanismos que resuelvan los problemas de la intervención de los ciudadanos en la toma de decisiones; estos mecanismos son el plebiscito, el referéndum, la iniciativa popular y la revocación de mandato. Conocidos comúnmente como instrumentos de la democracia directa, constituyen, más bien, instrumentos que operan dentro de sistemas predominantemente representativos.

La obra de Rousseau ha inspirado a dos principales líneas de ataque a la democracia liberal y el sistema de representación: a) una de ellas define el control popular como una cuestión de participación activa; es decir, favorece la toma de decisiones por medio de asambleas abiertas y, con ello, inevitablemente, la descentralización de las decisiones políticas para hacerlas accesibles al mayor número posible de personas (democracia directa o participativa); b) otra considera que la igualdad política carece de sentido cuando coexiste con grandes desigualdades en la vida social y económica, razón por la cual otorga escasa importancia a las reformas políticas y centra su atención en cuestiones tales como la distribución del ingreso, los recursos y el poder (democracia radical de corte marxista).

Respecto a la primera, ésta se inspira en la tradición de la democracia directa más que en la representativa; en el caso de la segunda, se encuentra una de las versiones de la democracia radical, que tiende a destacar los efectos estructurales de las relaciones socioeconómicas y la forma en que limitan o imposibilitan la igualdad política (Fraser, 1996: 21; Cortina, 1997: 97); sin embargo, ninguna de las dos ofrece respuestas al problema de la reforma de la representación, pues sus planteamientos son distintos, si no contradictorios, a los valores que inspiran a la democracia liberal.

Así parece advertirlo Robert Dahl cuando reconoce tácitamente que el desarrollo histórico de los valores democráticos ha estado estrechamente vinculado a las economías de mercado, sobre todo en aquellas donde las empresas económicas se encuentran en manos privadas y no en las del Estado; es decir, en una economía capitalista y no en una socialista o en una dictadura. Subraya, además, que si bien esto es así, no hay que olvidar que el vínculo entre democracia y economía de mercado capitalista inevitablemente genera desigualdad en los recursos políticos a los que pueden acceder los distintos ciudadanos, toda vez que lesiona la igualdad política: "Los ciudadanos que son desiguales en bienes económicos difícilmente serán iguales políticamente. Parece que en un país con una economía de mercado capitalista la igualdad política plena es imposible de realizar. Consecuentemente, hay una permanente tensión entre la democracia y la economía de mercado capitalista" (Dahl, 1999: 187). A pesar de ello, concluye que este tipo de economía resulta altamente favorable para desarrollar y mantener instituciones democráticas.

Como se indicó en párrafos anteriores, se puede coincidir en que la democracia liberal entraña algo más que un sistema de representación justo, pues la igualdad política sigue siendo parcial mientras haya una desigualdad significativa en la vida económica y social. No obstante, es imposible concebir la democracia en el mundo moderno sin remitirnos a instituciones representativas. Anne Phillips propone que el análisis debe centrarse en la defensa de la transformación de las asambleas representativas, de modo que lleguen a ser más visiblemente representativas de los grupos constitutivos de la sociedad, ya que "muchas de las discusiones actuales sobre la democracia se centran en lo que podríamos llamar demandas de presencia política: demandas de igual representación de las mujeres y los hombres; demandas de una representación más ecuatorial de los diferentes grupos étnicos que componen cada sociedad; demandas de inclusión política de grupos que han llegado a considerarse marginados, silenciados o excluidos" (Phillips, 1999: 236).

Este tipo de demandas reclaman un modelo de democracia plural que permita articular la lógica democrática de la soberanía popular y la lógica del liberalismo político, tomando a éste como el reconocimiento del Estado de derecho y el respeto a la libertad individual. Si por pluralismo entendemos el reconocimiento de la libertad individual, vale decir, la posibilidad que tiene cada individuo de fijar sus propios objetivos y de tratar de realizarlos a su manera, este pluralismo no es intrínseco a la lógica democrática —soberanía popular e identidad entre gobernantes y gobernados—, más bien proviene del pensamiento liberal defensor de los derechos

humanos, su principio de tolerancia y distinción entre lo público y lo privado. A pesar de reconocer que el pluralismo proviene de la tradición liberal, ésta ha sido incapaz de reformularlo satisfactoriamente, dado que una forma muy extendida de entender el pluralismo está ligada a la doctrina liberal de la *neutralidad* del Estado: ante la existencia de una pluralidad de sistemas de valores en los que se debe actuar sin atentar contra la libertad del individuo, la democracia liberal se convierte en un conjunto de procedimientos cuyo fin consiste en procesar la pluralidad de intereses y opiniones de los individuos, visión exclusivamente instrumental de lo político que se sustrae a la dimensión ética o carácter normativo de la democracia (hechos/valores).

Esta concepción *procedimental* de la democracia que entiende el pluralismo como un hecho empírico que justifica la neutralidad del Estado ha sido objeto de críticas, entre las que destaca el problema de cómo tratar como iguales a todos los miembros de una comunidad; el concepto de igualdad se convierte en el eje del debate. El argumento es el siguiente: un Estado no puede ser neutral dado que el liberalismo se funda en una moral constitutiva; es decir, exige que los seres humanos sean tratados como iguales por sus gobiernos. Valdría decir que la igualdad constituye lo justo. Recuperar el aspecto ético de lo político es el reto de la democracia liberal: el Estado no puede ser neutro, tiene que identificarse como un "Estado ético".

En opinión de Chantal Mouffe:

Indudablemente para respetar la libertad individual y el pluralismo, el Estado liberal democrático tiene que ser agnóstico en materia de religión y de moralidad. Pero no puede serlo frente a los valores propiamente políticos, ya que, por definición, postula ciertos valores ético-políticos que constituyen los principios que lo legitiman: la libertad y la igualdad. Esos valores especifican los límites del pluralismo al interior de la comunidad política. Los que conciben el pluralismo de la democracia moderna como un pluralismo total, cuya única restricción reside en un acuerdo sobre los procedimientos, olvidan que esas normas "regulativas" no tienen sentido más que en relación con normas "constitutivas" que son de otro tipo (Muffe, 1997: 25).

De lo anterior se desprende que la democracia liberal deviene en democracia plural cuando en su dimensión normativa se enfatiza la importancia para crear y mantener organizaciones políticas, económicas, sociales y culturales libres, voluntarias y relativamente independientes, a fin de que el poder se distribuya entre varios grupos e intereses en la sociedad, permitiendo "neutralizar" al Estado como instrumento de la clase política hegemónica.

Desde esta perspectiva, los partidos políticos, organizaciones sindicales, campesinas y patronales se equilibran gracias a la existencia de organizaciones intermedias constituidas por ciudadanos que protegen a sus miembros de los abusos del poder, garantizando los derechos humanos y civiles, frente a los cuales el Estado debe re-

gociar, integrar, coordinar y comprometer, a fin de que la concurrencia de opiniones y acciones de diversa orientación ideológica generen opciones, alternativas y estrategias que ayuden a tomar decisiones más racionales. El *clivaje* de clase que provoca antagonismos de difícil control, cede espacio a nuevos clivajes anclados en la proliferación de grupos organizados que fortalecen a la sociedad civil y su impacto en la formulación de reformas políticas y formulación de políticas públicas *ad hoc*. De ahí el énfasis que los críticos hacen a la concepción liberal de la neutralidad estatal para reconocer la dimensión normativa del pluralismo; dicho de otra forma, si la existencia de una multiplicidad de ideas acerca de la libertad y la igualdad es lo que conduce al rechazo de la concepción procedimental de la democracia, lo es porque tanto los valores como los procedimientos que deben garantizar su imparcialidad son construidos y no algo dado de una vez y para siempre. Asimismo, se infiere que el contexto histórico en el cual se desenvuelve la *democracia real* no sigue una dirección unívoca, sino que está en constante reformulación y negociación de las "reglas del juego"; ¿puede la democracia liberal, procedimental, anular el conflicto inherente a la exclusión bajo el supuesto de racionalidad y neutralidad?, ¿cómo responden los partidarios de la democracia plural?

La democracia plural busca el establecimiento de instituciones que permiten limitar y enfrentar la dominación y la violencia resultado de la exclusión y el poder del Estado; busca evitar la clausura del espacio democrático abandonando la idea de que puede existir un consenso político "racional" que no implique ningún acto de

exclusión, ilusión de un poder basado en el consenso racional que impide la reflexión sobre los retos de la democracia y el pluralismo en el mundo contemporáneo. Como apunta Mouffe:

La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo; éstos no pueden ser considerados como obstáculos empíricos que imposibilitan la realización perfecta de una armonía ideal. Nunca lograremos alcanzar esa armonía porque jamás podremos coincidir perfectamente con nuestro ser racional. Debemos construir un modelo alternativo que no busque la armonía y la reconciliación, y que reconozca el papel constitutivo de la división y el conflicto. Esa concepción alternativa de la democracia puede llamarse "democracia plural"; lejos de buscar la transparencia y el consenso, rechaza cualquier discurso que tienda a imponer un modelo de discusión unívoca de la democracia (Mouffe, 1997: 36).

El carácter contingente implícito en la definición anterior permite apoyar la hipótesis de que es imposible reabsorber o neutralizar la alteridad en un todo unificado y armonioso, sino que incita a aceptar la alteridad como condición de existencia de cualquier identidad política, constituyéndose en la mejor garantía para la democracia de que su proyecto está legitimado por el pluralismo.

Políticas de la identidad y principio de discriminación positivo

Por lo que atañe a las denominadas políticas de la identidad, política del reconocimiento (Sartori, 2001) o política de la presencia (Phillips, 1999), en términos generales coinciden en la reivindicación de los derechos políticos de grupos sociales

que por razones de raza, etnia y género se encuentran desvalorizados social y culturalmente; sin embargo, por lo

¹¹ Por medio del principio de discriminación positivo se establece una reserva rígida para el grupo social que se busca favorecer siempre y cuando se sujete a las siguientes condiciones: a) aplique sólo en casos muy particulares de discriminación (racial, étnica, sexual, minusvalía física, entre otras); y b) se produzcan en contextos de "especial escasez" (listas electorales, puestos de trabajo, cuñiles). Como consecuencia de lo anterior, el sistema de cuotas no deja de ser una discriminación directa, unilateral y, por ello, han de ser admitidas aún en el caso de que se acepten, restrictiva y excepcionalmente, ya que deben sujetarse a la exigencia del contenido esencial del derecho fundamental a no ser discriminado en razón del sexo, superando los estrictos requisitos del principio de proporcionalidad (Rey Martínez, 2000).

que atañe a las demandas de género se debe precisar que los sistemas de cuotas –o cuota de género– son consideradas *acciones afirmativas* bajo el *principio de discriminación positivo*¹¹ de naturaleza jurídica, pero de ninguna manera deben confundirse con las *políticas de identidad o de reconocimiento*, ya que éstas no sólo tienen mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino que también están dotadas de una base filosófica más amplia y compleja. Por el contrario, las acciones afirmativas pertenecen al campo de la *política de la presencia* que constituye una estrategia conscientemente *reformista* de las democracias liberales que deja de lado el problema de la redistribución de los recursos económicos y se centra exclusivamente en los mecanismos de inclusión política.

La subrepresentación de las mujeres o de miembros de minorías étnicas o raciales es tan acusada en la mayoría de las democracias modernas que, a veces, parece suficiente con indicar las cifras para justificar su reivindicación; sin embargo, la idea de que la justa

representación entraña la representación proporcional de acuerdo con características como género, raza o etnia es una idea polémica, mucho más polémica de lo que aceptan sus partidarios. La primera interrogante que habría que responder es la siguiente: ¿qué diferencia existe entre la política de la diferencia (reconocimiento) y la política de la presencia? Si no existe ninguna, ¿qué diferencia existe entre éstas y las denominadas acciones afirmativas o principio de discriminación positivo?

Las acciones afirmativas y el principio de discriminación positivo se conciben como *políticas correctoras y de compensación* capaces de crear, o recrear, "iguales oportunidades"; es decir, iguales posiciones de partida para todos. El objetivo es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *ceguera a las diferencias* aplicando el principio de la ley igual para todos (Sartori, 2001: 83); ejemplo de lo anterior sería el establecimiento de cuotas fijas para mujeres en los procesos de elección para integrar las asambleas legislativas y/o ejercer cargos en las estructuras internas de los partidos políticos, medidas que si bien favorecen un trato preferencial, no tienen que favorecer necesariamente la política del reconocimiento o de la presencia. Estas últimas, por el contrario, sostienen que las diferencias interesan a la política del reconocimiento en tanto no son diferencias consideradas injustas y que por consiguiente hay que eliminar, su objetivo es precisamente el *reconocimiento a la diferencia exigiendo trato de iguales*; vale decir, diferencias injustamente desconocidas y susceptibles de valorar y consolidar: la frase *ser igual no es sinónimo de ser idéntico* puede ilustrar esta sutileza.

Partiendo de lo anterior se puede decir que la política del reconocimiento y afirmación de la diferencia trasciende a las acciones afirmativas aunque las incluya. Sartori lanza un desafío en este sentido:

no se discrimina para contradiscriminar (y por tanto bozzar), sino que en cambio se discrimina para diferenciar. Pero incluso así, el hecho es que en ambos casos se activa una reacción en cadena perversa: o que los discriminados soliciten para ellos las mismas ventajas concedidas a los otros o que las identidades favorecidas por la discriminación demanden para sí cada vez más privilegios en perjuicio de las identidades no favorecidas. Si estas retroacciones perversas se mantienen a niveles tolerables, es porque la eficacia de la acción afirmativa ha sido modesta y porque la política del reconocimiento hasta hoy es más de palabras que de hechos (Sartori, 2001: 84).

Por "provocadora" que esta opinión resulte, el hecho es que respecto a la demanda de mayor presencia de grupos socialmente desprotegidos, los argumentos a favor de la inclusión de un mayor número de mujeres en la política formal no están exentos de contradicciones teóricas y reveses prácticos. Frente a la disyuntiva que plantea elegir entre *igualdad o diferencia* como estrategia política, no existen acuerdos claros (Uriarte y Elizondo, 1997: 70). Es verdad que las discriminaciones crean desfavorecidos que protestan y demandan

—y la historia de la lucha de las mujeres por sus derechos políticos así lo demuestra—; sin embargo, la política de la diferencia o del reconocimiento a la diferencia de género, raza o etnia no puede ser tratada en forma indistinta, como explico a continuación.

Una identidad por regla general se reivindica cuando está amenazada y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría. Las mujeres no constituyen una minoría —como es el caso de algunas etnias—; por el contrario, en todas partes son una mayoría y, no obstante lo anterior, se declaran, por lo general, oprimidas. El estudio sobre el origen de la opresión del género femenino ha sido motivo de discusión y debate por largas décadas, pero es comúnmente aceptado que si bien existen diferencias —clase, raza, etnia—, una gran mayoría de mujeres han experimentado algún tipo de discriminación por el hecho de ser mujer. Explicar por qué algunas diferencias son políticamente justificables y otras no, es un asunto que no será tratado aquí (Sartori, 2001), lo que interesa es por qué con el tiempo algunas discriminaciones compensatorias se han ampliado y si éstas han logrado cambios cualitativos tal y como reclaman las políticas del reconocimiento a la diferencia de género en las democracias liberales.

El dilema al que se enfrentan las demandas de las mujeres para revertir prácticas ancestrales de discriminación —social, política, económica y cultural—, es que al inscribirse en la política del reconocimiento a la diferencia encuentran como única salida el principio de la igualdad contemplado en las leyes, igualdad que por regla general se ha traducido en acciones afirmativas y políticas públicas

que habilitan mayor participación formal, pero escaso reconocimiento social y político. Lo anterior se explica, por lo menos parcialmente, cuando se revisan los antecedentes históricos de la lucha por los derechos ciudadanos y políticos de las mujeres en las sociedades democráticas, así como de los cambios en materia legislativa.

En adición a los reveses que presenta la entusiasta celebración a la política del reconocimiento a la diferencia, se encuentra la propuesta de la *teoría bivalente de la justicia* que intenta "inventar" un concepto de la justicia para las mujeres, que logre reconciliar las reivindicaciones de igualdad social con las que defienden el

¹² Por *política redistributiva* se entiende aquella que reivindica una distribución más justa de bienes y recursos; por ejemplo, redistribuciones Norte-Sur, de los ricos a los pobres, de propietarios a trabajadores. Si bien es cierto que el fortalecimiento del libre mercado en el ámbito mundial ha puesto a la defensiva a sus detractores, dichas reivindicaciones han sido el paradigma para las teorías de la justicia social y, en consecuencia, el punto de partida más crítico a las teorías liberales.

reconocimiento de la diferencia; en la praxis se trata de intentar definir una estrategia política deliberada que incorpore "lo mejor" de la *política redistributiva*¹² y "lo mejor" de la *política del reconocimiento* (Fraser, 1993).

Si se asume que la política redistributiva se centra en las injusticias de clase y las políti-

cas de la identidad/diferencia en las injusticias de género, raza o etnia, encontramos un dilema de difícil solución, no sólo porque las reivindicaciones de la política de la identidad pueden hacer creer que "representan" la totalidad de los problemas, sino porque se trata de distintos tipos de injusticia que a fin de cuentas se encuentran íntimamente conectados.

A pesar de ello, las reivindicaciones de ambas políticas –redistributivas y de identidad– se dirigen a grupos socialmente bien identificados y además proponen distintos tipos de soluciones. En

resuren, tienen concepciones distintas de la injusticia. Por lo que respecta a las demandas de género, se sostiene que el colectivo "las mujeres" es bivalente, abarca tanto la dimensión económica (explotación de clase) como la cultural (opresión cultural);¹³ por ello, la injusticia de género requiere prestar atención tanto al problema de la distribución como al del reconocimiento. El argumento a favor de esta posición es que todos los ejes de injusticia se interseccionan unos con otros de manera que afectan los intereses e identidades de todos los miembros de una colectividad.

¹³ La principal característica de injusticia en función del género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas y valores que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad.

En consecuencia, una teoría tal de la justicia social, por lo que atañe a la representación política de todos sus miembros, requeriría de *paridad participativa*; valga decir, de arreglos sociales que permitan que todos los ciudadanos interactúen entre ellos como iguales; una distribución de recursos y bienes materiales que asegure independencia y "voz" de los participantes, así como de una *paridad participativa intersubjetiva* que necesita que todos los modelos culturales de interpretación y valoración sean tales que permitan expresar respeto mutuo e igualdad de oportunidades para obtener estimación social (Fraser, 1993: 32). Ante una propuesta de este tipo es difícil sustraerse, pero prevalece como rasgo del pensamiento utópico, en tanto privilegia el reconocimiento de la condición y los derechos humanos por encima de las diferencias de los individuos y los grupos; aquí la igualdad como valor ético se encuentra predeterminando el deber ser, ignorando que el problema es que no todos los individuos, hombres o mujeres, precisen de lo mismo

en todos los contextos, y mientras las mujeres reclamen mayor reconocimiento político o de otro tipo deberán precisarse los obstáculos y alternativas para alcanzar la paridad participativa.

Receptividad y rendición de cuentas

El cambio histórico que va de la democracia directa a la representativa desplazó la atención de quiénes son los políticos, a qué políticas representan y, al hacerlo, convirtió la responsabilidad ante el electorado en el interés radical preeminente; sin embargo, en las democracias modernas no se puede albergar la esperanza de participar en todas aquellas actividades de gobierno que interesan:

La idea de "ciudadano total", ése que toma parte en todos y cada uno de los asuntos que atañen a su existencia, no es más que una utopía. En realidad, tan importante es dejar de participar —porque aún renunciando se participa—, como tratar de hacerlo totalmente. De modo que la verdadera participación, la que se produce como un acto de voluntad individual a favor de una acción colectiva, descansa en un proceso previo de selección de oportunidades... supone además abandonar la participación en algún otro espacio de la interminable acción colectiva que envuelve al mundo moderno (Merino, 1995: 10).

Hay un difícil equilibrio entre las razones que animan a la gente a participar; no obstante, sí se puede exigir a los representantes políti-

cos que hagan lo que prometen hacer. Actualmente la calidad de la representación está constantemente puesta en duda, primero porque la idea de participación goza de mejor fama, dado que se participa porque los representantes formales no siempre cumplen con su papel de enlace; en otras palabras, se participa para corregir los defectos de la representación política que supone la democracia, ya que se carece de mecanismos más precisos de *rendición de cuentas* que vinculen más estrechamente a los políticos con las opiniones de aquellos que afirman representar: mayor precisión en los programas electorales de los partidos, mandatos más vinculantes y compromisos explícitos con el electorado (Phillips, 1999: 237): "representación y participación forman un matrimonio indisoluble en el hogar de la democracia" (Merino, 1995: 12). En resumen, la participación es condición necesaria pero no suficiente para que la democracia exista.

Frente al dilema de elegir entre un candidato que es simpático personalmente o alguien cuyas opiniones se puedan compartir, generalmente los partidos políticos parecen proporcionar la pauta: se pone mayor atención a la etiqueta (siglas) más que a la persona, con la esperanza de que no decepcionará. Así, los partidos políticos transmiten las ideas actuales de la representación como materia de juicio y debate, esperando que los electores desarrollen lealtades políticas en torno a sus programas más que en sus candidatos. "Pasa a ser menos significativo entonces 'quiénes' son los representantes que 'qué' (programas o políticas) representan; no hay ninguna exigencia adicional de que los representantes 'reflejen' las características de la persona o la gente a la que representa" (Phillips, 1999: 237).

Cuando se piensa en las asambleas legislativas como una muestra representativa de la nación o de los gobiernos locales, se pone atención a la composición de sus fuerzas políticas y el número de representantes, pero rara vez se piensa en las actividades que se realizan, y si los representantes fueron elegidos para actuar, ¿qué sentido tiene un sistema de representación que no entrañe ninguna responsabilidad de entrega de resultados políticos? Representar significa actuar en beneficio de los representados de un modo que responda a sus demandas; a pesar de ello, los representantes pueden diferir de aquellos en cuyo nombre actúan —y es casi seguro que difieran— no sólo en sus características sociales y sexuales, sino también en su interpretación de lo que son los “verdaderos” intereses de sus electores. Siguiendo a Phillips, lo que hace que esto sea representativo es la *exigencia de receptividad*, es decir, de disposición constante a responder. Consecuencia de lo anterior es que este tipo de procesos tienden a reducir la discrecionalidad y la autonomía de los representantes considerados individualmente y, al mismo tiempo, resta importancia a quiénes pudiesen ser esas personas, ya que cuanto más radical es la insistencia en la responsabilidad, menos importancia se otorga a quién hace el trabajo de representación. Ante esta situación habría que preguntarse qué importancia tiene el género, la raza o la etnia como rasgos de identidad de los representantes o qué sentido tiene incluir cuotas para aumentar la proporción de representantes mujeres.

La pertinencia de esta preocupación radica en el hecho de que la cuota de género, raza o etnia han adquirido cada vez mayor

aceptación en las sociedades que se autodefinen como democráticas, y un indicio de ello es el número de partidos políticos y regímenes democráticos de todo el mundo que han adoptado algún tipo de cuota de género para garantizar que los representantes políticos se escojan con mayor equidad en cuanto a la proporción de mujeres y hombres (Staudt, 1998: 77; Fernández Poncela, 1999: 32). Resulta paradójico, sin embargo, que frente a la entusiasta celebración del derecho a la diferencia, estos fenómenos entrañen tan sólo una adaptación relativamente modesta en los estatutos de los partidos políticos, pues aunque la cuota de género exige a los líderes de los partidos que remedien el desequilibrio numérico respecto al género en la selección de candidatos, siguen dejando al electorado elegir a sus representantes basándose en los programas y la política del partido.

A pesar de ello, esta modesta adaptación introduce una nota significativamente nueva en el sentido de la representación, pues entraña claramente cierta representación adicional de intereses de grupo, además de la representación siguiendo las líneas del partido. Lo anterior pareciera modificar también el sentido de la responsabilidad política: "Al otorgarse importancia adicional al sexo de los representantes parece que se concediese a éstos mayor discrecionalidad de la que muchos demócratas radicales les han querido otorgar, ya que si se considera que el sexo de los representantes importa, esto ha de ser porque esperamos que las mujeres que actúen como representantes hagan más cosas (o distintas) de las que prometió el partido en sus campañas electorales" (Phillips, 1999: 240). Este asun-

to es demasiado polémico en relación con el género, y las posiciones que adopten los distintos partidos políticos resultan básicas en este proceso de reforma de la representación; varias interrogantes pueden plantearse como consecuencia de lo anterior: ¿cuáles son los mecanismos de rendición de cuentas por medio de los cuales podemos ver a los representantes "representando" los intereses de las mujeres?, ¿se basa esta medida en un esencialismo inadmisibles que presupone que todas las mujeres tienen intereses idénticos?; y si no es así, ¿en qué sentido se está más justamente representado cuando

²⁴ La *representación simbólica* alude, por un lado, a las expectativas que las ciudadanas albergan cuando votan por mujeres a ocupar cargos de elección popular y, por otro, cuando los encargados de tomar las decisiones políticas proceden predominantemente de uno de los dos sexos y al grado de compromiso de las legisladoras respecto de las expectativas y demandas de las mujeres (Phillips, 1999: 241).

se considera a los representantes como más parecidos a los representados —*representación simbólica*—?²⁴

Pareciera indiscutible que la respuesta es la rendición de cuentas, la responsabilidad ante el electorado, pero difícilmente se puede

concebir dicha rendición de cuentas si no es basándonos en políticas, programas, compromisos y mecanismos de control, toda vez que sustituir a un hombre por una mujer en un cargo de elección popular o puesto público, puede "apaciguar algunos temores"; sin embargo, este tipo de situaciones tiende a basarse más en la confianza que en la responsabilidad y el compromiso. ¿Qué es entonces

lo que se añade con el principio de equidad de género en las asambleas legislativas?, ¿quedan las mujeres, aun siendo minoría, convertirse en una "masa crítica"²⁵ (Dahlerup, 1993: 166) para legislar en forma distinta de sus pares varones?,

²⁵ El concepto "masa crítica" será utilizado como una herramienta analítica para distinguir aquellas situaciones en las cuales el tamaño incrementado de la minoría hace posible que el grupo originariamente minoritario empiece a cambiar la estructura de poder y su propio estatus como minoría.

¿ueden las mujeres en política establecer alianzas y estrategias trans-partidistas?

Si el género, como concepto teórico, tiene alguna utilidad en la *real politik*, es precisamente porque pretende *desencializar/desnaturalizar* las supuestas "calidades" atribuidas a hombres y mujeres (¿no sería mejor decir *desencamar*?). Con justificada razón distintas intelectuales y feministas mexicanas han advertido sobre la *fetichización* de que ha sido objeto el género en el discurso político como sinónimo de "mujer o mujeres" (Serret, 2001; Lamas, 2002), así como del carácter reduccionista y contradictorio que se entrevé en su uso y abuso. Quizá es necesario reflexionar e investigar sobre el otro lado de la moneda, a saber, los "intereses de las mujeres" y las formas particulares de *participación ciudadana*, dado que es en las organizaciones no-gubernamentales y la acción colectiva de mujeres en movimientos urbano populares, donde se fraguan las demandas y se diseñan las estrategias —crítica/rechazo o pacto/negociación/coalicción— para defender los derechos ciudadanos frente al Estado. Es por lo tanto imprescindible conocer las posibilidades de constitución de *acciones ciudadanas* dentro de un espectro más amplio e incluyente que pueda fortalecer a los grupos constitutivos de las políticas de identidad, para evaluar el impacto que tiene en la rendición de cuentas por parte de quienes integran las asambleas legislativas independientemente de su sexo.

Bibliografía

- BURÍN, Mabel y Emílce BLEICHMAR (comps.). *Género, psicoanálisis y subjetividad*. Paidós, Psicología Profunda, Buenos Aires, 1996.
- CAMPS, Victoria. *Virtudes públicas*. Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información. El poder de la identidad*. Siglo XXI, México, 1999.
- CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1997.
- DAHL, Robert. *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Taurus, Buenos Aires, 1999.
- DAHLERUP, Drude. "De una pequeña a una gran minoría: Una teoría de la 'masa crítica' aplicada al caso de las mujeres en la política escandinava", en *Debate Feminista*, año 4, vol. 8, septiembre, México, 1993.
- DAVIDS, Tine. "Identidad femenina y representación política: Algunas consideraciones teóricas", en María Luisa TARRÉS (comp.). *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. PIEM-El Colegio de México, México, 1992.
- FERNÁNDEZ Poncela, Anna Ma. (comp.). *Las mujeres en México al final del milenio*. El Colegio de México, México, 1995.
- *Mujeres en la élite política: Testimonio y cifras*. UAM-Xochimilco, México, 1999.
- FRASER, Nancy. "Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente", en *Debate Feminista*, año 4, vol. 7, marzo, México, 1993.
- "Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de justicia del género", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, UAM-ENED, diciembre, Barcelona, 1996.

- JENSON, Jane y Susan D. PHILLIPS. "De la estabilidad al cambio en el derecho de ciudadanía canadiense", en *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación*. Siglo XXI, Madrid, 1999.
- LAMAS, Marta. *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG/UNAM, México, 1996.
- . *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. Taurus, México, 2002.
- MERINO, Mauricio. "La participación ciudadana en la democracia, IFE", en *Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática*, núm. 4, México, 1995.
- MOLINA PETTIT, Cristina. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos, Madrid, 1994.
- MOUFFE, CHANTAL. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *Debate Feminista*, año 4, vol. 7, marzo, México, 1993.
- . *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática, IFE*. Col. Temas de la Democracia, serie Ensayos, núm. 2, México, 1997.
- OSBORNE, Raquel. *La construcción sexual de la realidad*. Cátedra, Madrid, 1993.
- PEÑA MOLINA, Blanca Olivia. *¿Igualdad o diferencia? Derechos políticos de la mujer y acta de género en México: Estudio de caso en Baja California Sur*. Plaza y Valdés, México, 2003.
- PHILLIPS, Anne. *Género y teoría democrática*. IES, PUEG/UNAM, México, 1996.
- . "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", en *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós, Barcelona, 1996.
- . "La política de la presencia: La reforma de la representación política", en *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación*. Siglo XXI, Madrid, 1999.

- RANDALL, Vicky. *Women and Politics, an International Perspective*. Macmillan Press, Londres, 1987.
- REY MARTÍNEZ, Fernando. "El principio de igualdad y el derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo", en *ABZ, Información y análisis jurídico*. Segunda época, año 6, núm. 121, julio, México, 2000.
- ROWBOTHAM, Sheila. "Lo malo del patriarcado", en Rafael SAMUEL (comp.). *Historia popular y teoría socialista*. Grijalbo, Barcelona, 1984.
- SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid, 2001.
- SCOTT, Joan W. "Igualdad vs. diferencia: Los usos de la teoría postestructuralista", en *Debate Feminista*, año 3, vol. 5, marzo, México, 1992.
- "El género: Una categoría útil para el análisis histórico", en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG/JUNAM, México, 1996.
- STAUDT, Kathleen. "Mujeres en la política: México en una perspectiva global", en *Género y cultura en América Latina*. El Colegio de México, México, 1998.
- URIARTE, Edurne y Arantxa ELIZONDO. *Mujeres en política*. Ariel, Barcelona, 1997.
- VALCÁRCEL, Aralia. *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- VAN DE CASTEELE, Sylvie y Danielle VOLEMAN. "Fuentes orales para la historia de las mujeres", en Carmen RAMOS ESCANDÓN (comp.). *Género e historia*. Instituto Mora/UAM, México, 1992.