

Fe de erratas: la presente versión es la correcta, revisada por su autora,  
y suplanta a la publicada en diciembre 2020

## **Aportes feministas en torno a la ciudadanía diferenciada**

### **Feminist contributions to differential citizenship\***

Luciana Soria\*\*

Recibido: 13/12/2019  
Aceptado: 21/08/2020

---

\* El presente artículo fue producido en el marco del proyecto de Iniciación a la Investigación financiado por CSIC (Uruguay) "Responsabilidades ciudadanas: algunos aportes para el debate público en torno a las obligaciones cívicas frente a las transferencias condicionadas" (N° 397). La autora agradece a los/as evaluadores anónimos/as de *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política* por sus valiosos comentarios y críticas.

\*\* Profesora de Filosofía egresada del IPA – CFE – ANEP, Uruguay; Licenciada en Filosofía egresada de la FHCE – UDELAR; Magíster en Ciencias Humanas - FHCE – UDELAR; docente de institutos de formación docente; ilusoriat@gmail.com

### **Resumen**

La ciudadanía clásica de matriz moderna se definió en términos universalistas bajo la impronta de filósofos liberales y republicanos. Esta universalización partió de la idealización de rasgos identitarios masculinos encarnados en la figura del *pater familias*, en los que pretendió subsumir al resto de los individuos, generando diversas formas de exclusión de lo no-masculino en el espacio público. A partir de estas exclusiones, distintas voces feministas cuestionarán el carácter restrictivo y patriarcal de la ciudadanía clásica, lo que desemboca en una defensa de la política de la diferencia que revisa los supuestos de la anterior. Sin embargo, las nuevas asunciones traen aparejadas nuevas críticas, como el quiebre del igualitarismo cívico y la fragmentación social. En esta línea, el presente artículo pretende trazar algunos aspectos que la ciudadanía diferenciada en clave feminista apeló a trascender, así como dar respuesta a algunas de las críticas que ha recibido.

### **Palabras clave**

ciudadanía clásica – ciudadanía diferenciada – feminismo

### **Abstract**

Classical modern matrix citizenship was defined in universalist terms under the imprint of liberal and republicans philosophers , this universalization began from the idealization of male identity traits embodied in the figure of the pater families to which it sought to subsume the rest of the individuals, generating various forms of exclusion from the non-male in the public space. From these exclusions, different feminist voices will question the restrictive and patriarchal nature of classical citizenship, leading to a defense of the politics of difference that reviews the assumptions of the previous one. However, the new assumptions have come up with such as the break of civic egalitarianism and social fragmentation. In this vein, this article aims to draw up some aspects that differentiated citizenship in feminist key appealed to transcend, as well as respond to some of the criticisms it has received.

### **Keywords**

classical citizenship –differentiated citizenship –feminism

## 1. Las fronteras de la ciudadanía moderna

Una serie de obras políticas de autores de los siglos XVII y XVIII, tales como Jacques Rousseau y John Locke, entre otros<sup>1</sup>, produjo un legado novedoso e inspirador para posteriores transformaciones políticas que produjeron quiebres históricos<sup>2</sup>. Salvando sus diferencias, estas elaboraciones estuvieron marcadas por concebir a los individuos como naturalmente libres y sujetos de derecho, los que no podían ser arbitrariamente rebasados sin producir algún tipo de reclamo o desobediencia civil. A pesar de las distinciones que los autores de este período presentan entre sí, realizan contribuciones relevantes que fueron absorbidas por tradiciones políticas modernas; entre ellas aflora una resignificación de la ciudadanía<sup>3</sup>.

Entre estas contribuciones teóricas, podemos destacar el fundamento de Rousseau a la soberanía popular encarnado en la voluntad colectiva del pueblo, la defensa de Locke de un espectro de derechos individuales inalienables, y finalmente la fundamentación kantiana de la dignidad y autonomía, que coronaría con cierta sistematicidad esta concepción. A continuación, haré una breve referencia de estas nociones con el objetivo de trazar algunos aspectos centrales de la concepción moderna de la civilidad.

Rousseau entiende que a partir de la naturaleza o de la fuerza no podemos otorgar legitimidad a las organizaciones o asociaciones políticas; estas solo pueden instituirse convencionalmente<sup>4</sup>. En lugar de apelar a jerarquías naturales, o a que la fuerza de cada individuo compita con la de los demás, debemos encontrar una *“forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza colectiva a la persona y a los bienes de cada asociado por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes”*<sup>5</sup>. Esta asociación protegería a la persona y bienes de cada

---

<sup>1</sup> De este período se destacan también Hugo Gorcio, Samuel Pufendorf, Christian Wolff, Thomas Jefferson, entre otros.

<sup>2</sup> Entre ellas sobresalen la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa.

<sup>3</sup> No pretendo hacer una historia de la ciudadanía, vale aclarar que esta noción proviene del mundo antiguo, no es propiamente una invención moderna, aunque nos remitamos a este período del pensamiento político para representarla. Ver Jean Touchard *Historia de las ideas políticas* (Madrid, Tecnos, 1961).

<sup>4</sup> Jacques Rousseau, *El Contrato Social* (Buenos Aires, Losada, 2003) 46.

<sup>5</sup> Jacques Rousseau, *El Contrato Social*, 46.

asociado, pone a todos los ciudadanos bajo "las mismas condiciones" y garantiza el "goce de los mismos derechos"<sup>6</sup>.

En el momento en el que los pueblos cuentan con ciertas condiciones materiales y sociales (ciertas formas de propiedad, de división y organización del trabajo, relaciones de interdependencia, cierta evolución psicológica y moral<sup>7</sup>), están en situación de darse el pacto social instituyente para dar lugar a la asociación civil que se levante en contra de los poderes naturales o tradicionales. Esta asociación supone un pasaje hacia otro estadio de vida colectiva superior, donde los "hombres pierden su libertad natural y un derecho ilimitado de todo lo que desea y puede alcanzar; lo que ganan es la libertad civil y la propiedad de todo lo que poseen"<sup>8</sup>. De allí que los derechos conquistados compensan las supuestas pérdidas, que a fin de cuentas no son más que secuelas necesarias del abandono de la vida natural o corrompida<sup>9</sup> destinadas a su sustitución por la República<sup>10</sup>.

La República es la forma de asociación política que funciona como un colectivo en el que cada asociado enajena sus derechos a la comunidad en la que todos forman parte, y se tornan autoridad política unitaria conjuntamente comprometida bajo las mismas condiciones que el resto. Las voluntades particulares conforman una persona pública orgánica, un "yo común" en el cual los poderes de cada una asumen una forma equilibrada de fuerza común<sup>11</sup>: "En suma, al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene"<sup>12</sup>. Como soberanos, los pactantes no obedecen más que a

---

<sup>6</sup> Rousseau, *El Contrato Social*, 64.

<sup>7</sup> José Fernández Santillán (1988). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia* (México, Fondo de Cultura Económica, 132).

<sup>8</sup> Rousseau, *El Contrato Social*, 51.

<sup>9</sup> La vida del hombre originario (donde su libertad era ilimitada) o la vida instituida por los ricos o poderosos (donde la libertad de los ricos era ilimitada). Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Barcelona, Ediciones Península, 1973).

<sup>10</sup> "Llamo, por tanto, República a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que fuere; pues, entonces, sólo el interés público gobierna, y la cosa pública es una realidad. Todo gobierno legítimo es republicano." Rousseau, *El Contrato*, 70.

<sup>11</sup> Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, 133.

<sup>12</sup> Rousseau, *El Contrato*, 47.

sí mismos como miembros de esta voluntad popular<sup>13</sup> en el que trascienden sus individualidades comulgando en una visión colectiva y coincidente de su propio bien.

La voluntad es una forma de razón deliberativa que los ciudadanos comparten entre sí, en función de una concepción del bien común hacia el cual todas las partes tienden, deliberan y se pronuncian colectivamente sobre las mejores formas de alcanzarlo<sup>14</sup>. Este cuerpo político es guiado por la rectitud de la voluntad general que, como máxima autoridad soberana no puede enajenarse ni someterse al yugo de otros, puesto que ella misma es su mejor representante<sup>15</sup>. Como partícipes de la voluntad popular, tienen la facultad de legislarse a sí mismos como ciudadanos activos del cuerpo soberano y al mismo tiempo contraen la obligación de obedecerlas como súbditos de sí<sup>16</sup>.

Por su parte, en *El Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, John Locke define derechos individuales<sup>17</sup> en el lenguaje de los derechos naturales<sup>18</sup>. Entre estos se destaca la propiedad, como el poder directo e inmediato que el individuo tiene sobre algún tipo de bien, ya sea sobre su propia persona o externo, por el cual tiene la capacidad de disponer de sí mismo y de las cosas que posee u obtiene<sup>19</sup>. Esta propiedad implica la autopropiedad del individuo como sujeto que naturalmente se posee y carece de otro dueño, salvo sí mismo<sup>20</sup>; de este modo el sujeto es considerado como su propio agente y por ello no subordinado a otra voluntad más que a la de su propia persona. De esta

---

<sup>13</sup> Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, 133.

<sup>14</sup> John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, (Barcelona, Paidós, 2009) 282-283.

<sup>15</sup> Rousseau entiende que el gobierno de la voluntad general podría contrarrestar la amenaza constante de los ricos; la república siembra una "igualdad moral y legítima" en la que "ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro y ninguno sea lo bastante pobre como para obligarlo a venderse." Rousseau, *El Contrato Social*, 55,84.

<sup>16</sup> Los miembros del cuerpo político son simultáneamente ciudadanos y súbditos en cuanto legislan y obedecen su propia legislación. Rousseau, *El Contrato Social*, 48.

<sup>17</sup> El carácter colectivo de los derechos es objeto de discusión.

<sup>18</sup> El *iusnaturalismo* comprende autores de filiaciones variadas, pero según Bovero y Bobbio podríamos caracterizarlo como "un método racional para reducir el derecho y la moral" que pretende la construcción de una ética separada de la teología y capaz de garantizar principios de conducta humana universales Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano* (México, Fondo de Cultura Económico, 1979) 18-21.

<sup>19</sup> John Locke, *Segundo Ensayo*, (Madrid, Ed. Alianza, 1990) §25 y §26.

autopropiedad se deriva la libertad de los individuos como condición natural, la pertenencia de su vida, de su cuerpo y de los frutos de su actividad a través del trabajo<sup>21</sup>. Si alguno de estos bienes es violentado o usurpado, los derechos naturales se ven vulnerados.

Posteriormente, el desarrollo que Immanuel Kant dio a la noción dignidad moral como valor incondicionado de las personas será telón de fondo en esta concepción cívica de los individuos como fines en sí mismos. Este ideal se expresa en el célebre pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde afirma que aquello que no pudiese ser sustituido por algo de precio equivalente tendría un valor absoluto no condicionado a un cierto fin, esto es, tendría dignidad<sup>22</sup>. La dignidad es el valor incondicionado con el que los seres racionales cuentan como cosas no intercambiables, apropiadas de valor absoluto. La moralidad será la condición para lograr esta incondicionalidad; en tanto agentes morales, los individuos pueden alcanzar esa dignidad y ello supone la obligación de tratarse unos a otros como fines en sí mismos<sup>23</sup>. Por tanto, la dignidad no estaría inscrita en los seres humanos de modo inherente, sino como predisposición a acomodar su voluntad hacia las leyes morales y por tanto hacia ellos mismos como personas. Cuando la voluntad se eleva sobre sus inclinaciones y se da a sí misma la ley moral, se tornan sujetos autónomos de decisión; como seres racionales y dignos, somos nuestra última autoridad. La autonomía radica en la potestad de las personas de obligarse a seguir los preceptos de su universal voluntad legisladora<sup>24</sup>; cuando son movidos por estos preceptos, los sujetos racionales no obedecen más que a sí mismos<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> La comunidad política pactada estará regida por un principio de tolerancia; los individuos contarán con la libertad de conciencia y de culto. John Locke, (*Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, 2011) §86. La desobediencia civil de los ciudadanos frente a gobiernos que atenten contra sus derechos consagrados. Locke, *Segundo Ensayo*, §26.

<sup>21</sup> Es tema de discusión teórica si autopropiedad produce el uso exclusivo y excluyente de los bienes; si bien la lectura de Crawford Brough Macpherson ha sido hegemónica en la academia, las lecturas de John Simmons y Jordi Mundó cuestionan esta lectura del filósofo inglés.

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Madrid, Ed. Alianza, 2012) §A77- A78.

<sup>23</sup> Kant, *Fundamentación*, §A77- A78.

<sup>24</sup> Kant, *Fundamentación*, §A 74.

<sup>25</sup> Pero como no son seres exclusivamente racionales, la obediencia no es estricta ni automática: "La voluntad que coincidiera necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa

En este entramado teórico sí acuñó una concepción de ciudadanía, cuya significación supuso un quiebre revolucionario con el *statu quo* instalado. Este suponía la concepción jerarquizada de los individuos, donde los de un amplio sector eran concebidos como siervos, sirvientes, súbditos o simples seres heterónomos, etc., siempre subordinados a algún tipo de poder externo que les sustraía su dignidad de personas. Cuando a partir de la noción de autopropiedad, Locke distinguía el poder paternal legítimo dentro de la esfera familiar, del poder monárquico que arbitrariamente se presentaba como continuación del anterior en la esfera pública<sup>26</sup>, cuando Rousseau fundamentaba el valor de la voluntad popular como fuente última de soberanía<sup>27</sup>, o cuando más tardíamente, Kant justificaba la autodeterminación de las voluntades libres<sup>28</sup> se cuestionaban distintos poderes feudales.

A pesar de sus diferencias teóricas y de las consecuencias de su pensamiento<sup>29</sup>, estos autores compartían un cierto ideal emancipatorio respecto a distintos poderes instituidos, al mismo tiempo que inauguraban otros. El proyecto político moderno es emancipador con relación a poderes tradicionales y por ello aspiró a disolver mecanismos de control y opresión, pero al mismo tiempo fundó nuevos dispositivos, de otra naturaleza pero con la misma funcionalidad. Este carácter paradójico del proyecto moderno ha sido extensamente discutido y aún hoy disputado por distintos autores; un abordaje exhaustivo del mismo trasciende los objetivos del presente trabajo<sup>30</sup>.

Para el propósito que aquí presento, basta con poner al descubierto algunas de las cualidades del sujeto que la concepción moderna de la ciudadanía suponía y cómo estas cualidades resultaban excluyentes. Estas cualidades se han identificado con la posesión de ciertas condiciones materiales para la autosuficiencia económica y una organización familiar donde el hombre sea el jefe de familia; por tanto, ambas se edifican con la independencia económica y el poder intrafamiliar. Estas son condiciones de posibilidad

---

y absolutamente buena." Kant, *Fundamentación*, §A 86.

<sup>26</sup> John Locke, *Segundo Ensayo Sobre el Gobierno Civil* (Madrid, Ed. Alianza. 1990) \_§69, §70 y §71.

<sup>27</sup> Rousseau, *El Contrato Social*, 57, 62.

<sup>28</sup> Kant, *Fundamentación*, §A 88- §A 89.

<sup>29</sup> Las que están permeada por luchas hermenéuticas de apropiación del legado de estos autores.

<sup>30</sup> Se podría hacer alusión a *La dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como a otras obras críticas de la modernidad.

para el logro de la autonomía; por ello las relaciones de subordinación o dependencia en que la sociedad civil sumía a distintos grupos, claramente privan tanto a los no poseedores como a los no proveedores familiares de la ciudadanía activa.

Quienes tradicionalmente han jugado ese papel de propietarios y jefes del hogar son los denominados *pater familias*, puesto que son aquellos que efectivamente cuentan con las condiciones materiales para el ejercicio de su libertad. Por ejemplo, Kant, concibió que los ciudadanos de pleno derecho no pueden ser dependientes del arbitrio de otro en lo que refiere a su existencia y conservación, por ello concibió que el ideal de ciudadanía excluía a quienes carecían de algún tipo de propiedad, "porque no son *sui iuris*"<sup>31</sup>.

... el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano, el sirviente (pero no el que está al servicio del Estado), el menor de edad, todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de los otros ... carece de personalidad civil. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar con ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías ... son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil<sup>32</sup>.

Debido a que no todos los individuos están en condiciones de preservar su existencia por sus propios medios, solo pueden estar "a la orden de" o "bajo la protección de otros". Como plantea María Julia Bertomeu, Kant toma del derecho romano la distinción entre las personas dueñas de sí mismas (*sui iuris*) y las personas sujetas a la voluntad de otros (*alieni iuris*), encontrándose estas últimas en fuerte relación de dependencia con las primeras. Kant concibe a la propiedad personal como un requisito indispensable para la libertad e igualdad<sup>33</sup>; por ello, los ciudadanos activos podrán ser los *sui iuris* y no los *alieni iuris*, porque los segundos no cuentan con la libertad de arbitrio para ejercer los derechos cívicos con la que cuentan los primeros. Solamente los dueños de sí pueden ser

---

<sup>31</sup> María Julia Bertomeu, "Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant", en Bertomeu, De Francisco y Doménech (comps.), *Republicanismo y democracia* (Madrid, Miño y Dávila Editores, 2004) 134.

<sup>32</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, AAVI en Bertomeu, "Las raíces republicanas", 135.

<sup>33</sup> María Julia Bertomeu, "Contra la teoría (de la Revolución Francesa)", *Res publica*, no. 23 (2010), 66.

concebidos en sentido estricto como ciudadanos. El filósofo de Königsberg toma los ejemplos de *alieni iuris* de la sociedad doméstica: “*las mujeres, los niños, los sirvientes, el maestro doméstico; no tienen derechos políticos ni personalidad civil, porque dependen del pater familias*”<sup>34</sup>. El *pater familias* es aquel que tiene control sobre los bienes y personas pertenecientes a la familia, por ello en tanto *sui iuris* cuenta con la capacidad jurídica para obrar y decidir en la esfera pública; en contraposición, los *alieni iuris* que se encuentran en lugares de dependencia, no cuentan con esta capacidad jurídica y, por tanto, quedan inhabilitados para el ejercicio de la ciudadanía plena, siendo relegados a la esfera doméstica. Esta situación desigualitaria se basa en una concepción de las capacidades diferenciadas según el género, tal como lo expresa claramente Locke en el siguiente pasaje:

Pues sucede que el marido y la mujer, aunque tienen una preocupación en común, poseen, sin embargo, entendimientos diferentes; y habrá casos en los que inevitablemente, sus voluntades respectivas habrán de diferir. Será por tanto necesario que la última decisión, es decir, el derecho de gobierno, se le conceda a uno de los dos; y habrá de caer del lado del varón, por ser este el más capaz y el más fuerte<sup>35</sup>.

Más allá de sus diferencias teóricas<sup>36</sup>, el empuje emancipatorio que estos autores contenían no llegó a revisar los contenidos patriarcales de su pensamiento. Esto se vislumbra en el contractualismo que atravesó a ambas tradiciones<sup>37</sup> y postuló la fundación del orden político sobre la base de un pacto entre individuos material y moralmente autosuficientes, carentes de atributos que definieran su identidad de modo sustantivo y situado. El carácter impersonal del momento fundacional colocó el asunto de la diferencia de géneros en el plano de lo “políticamente irrelevante”<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Bertomeu, *Las raíces Republicanas*, 135.

<sup>35</sup> Locke, *Segundo Ensayo*, § 82.

<sup>36</sup> Un análisis más profundo requeriría de una distinción mayor entre el republicanism y el liberalismo.

<sup>37</sup> Entendemos por contractualismo la teoría que justifica el poder político legítimo, en un pacto social en el que las partes acuerdan renunciar a ciertos derechos (Hobbes) o a la unificación de las voluntades (Rousseau). Dentro del contractualismo, podemos distinguir distintos tipos de pactos (por ejemplo, de sujeción y de subordinación).

<sup>38</sup> Alejandra Ciriza, “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y Subjetividad” en Boron Atilio, *La filosofía política moderna, De Hobbes a Marx (77-103)* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, 2012), 91.

Distintas autoras de filiación feminista han cuestionado ciertos supuestos en los que descansaba la ciudadanía moderna, sobre todo su concepción abstracta de un sujeto no-situado, porque en definitiva conlleva la universalización de características propias de sujetos hegemónicos. Por ejemplo, la ya mencionada autosuficiencia económica y la autonomía monológica en la que los sujetos empoderados se repliegan sobre sí mismos prescindiendo de lazos de dependencia con otros. En convergencia con este análisis, es posible vislumbrar cómo la figura de la ciudadanía activa se ha moldeado en torno a la figura del *pater familias* que, en su lugar de hombre proveedor y autoridad familiar, se ubica en un espacio jerárquicamente superior al resto. En este sentido, autoras como Iris Marion Young o Sheyla Benhabib denuncian la homogeneización de identidades políticas que cierta impronta de pensamiento proyectó sobre los sujetos<sup>39</sup>.

## 2. La ciudadanía diferenciada

La política de la diferencia aparece como reacción a esta concepción política universalista de matriz moderna que define derechos idénticos para todos los individuos, sin importar las diferencias que existan entre ellos y su posibilidad real de ejercerlos en su situación particular. De este modo, toma impulso la exigencia de hacer de estas distinciones la base de un tratamiento diferencial, concediendo reconocimiento y estatus a ciertas identidades no hegemónicas<sup>40</sup>. La complejización de la noción de la *personalidad*<sup>41</sup>, así como el peso que fueron adquiriendo distintas demandas políticas, seguramente impulsó la importancia del reconocimiento de las identidades subyugadas o invisibilizadas, las que han quedado excluidas de la membresía a la comunidad política<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Barcelona, Gedisa, 2006), 176.

<sup>40</sup> Las identidades hegemónicas son las que ostentan los grupos dominantes dentro del entramado sociocultural y a las que le son otorgados reconocimiento positivo y lugares de privilegio en la sociedad. Para Iris Marion Young estos rasgos se traslucen en condiciones institucionales que obstaculizan o impiden a grupos no hegemónicos participar de la determinación de sus acciones o a llevar adelante ciertos planes de vida. Distintas formas de dominación u opresión se instalan en la estructura social sobre estos grupos, produciendo injusticias. Iris Marion Young, *Justice, and the politics of difference* (New Jersey, Princeton University, 1990), 69.

<sup>41</sup> En este aspecto es fundamental tener presente el desarrollo de la psicología en el siglo XX que dio lugar a repensar sobre la constitución de la personalidad humana.

La categoría de *ciudadanía diferenciada* significó una posibilidad para que los grupos menos aventajados puedan preservar su identidad e integrarse a la organización estatal de modo diferenciado, esto es, sin perder su una especificidad grupal con la que se identifican. Si bien esta categoría teórica se originó a partir de distintas demandas de visibilización vinculadas a la identidad de género, también se aplica a minorías étnico-culturales que requieran derechos diferenciales, tal como se expondrá al final de esta sección.

Iris Marion Young acuña la expresión de *ciudadanía diferenciada* en contraste con la ciudadanía universal que, entiende tradicionalmente, han sustentado el liberalismo y republicanismo<sup>43</sup>. Este ideal universalista, si bien dio un paso significativo en la atribución de estatus igualitario a las personas en el espacio público independientemente de las diferencias entre ellas, fue indiferente a rasgos identitarios que, a la luz de nuevas miradas sobre la identidad, se tornan significativos. Esta noción puso el énfasis en la igual identidad (aquello que los individuos comparten y no en lo que los diferencia) y en el igual tratamiento (las leyes y reglas que enuncian lo mismo para todas las personas)<sup>44</sup>. Ambos sentidos de la ciudadanía son problemáticos, porque un universalismo cívico ciego a las diferencias grupales favorece las distintas formas de opresión que los grupos excluidos padecen<sup>45</sup>.

La identificación de lo público con lo universal y de la particularidad con la privacidad, hacen de la homogeneidad un requisito de la participación pública, que implica que el ejercicio de ciudadanía suponga la asunción de un punto de vista imparcial que trascienda todos los intereses, perspectivas y experiencias particulares. Esta demarcación entre un *yo formal* abstracto y un *yo material* concreto definió las bases de la esfera en relación con la idealización de los sujetos<sup>46</sup>. Pero la trascendencia de la particularidad resulta imposible en tanto nuestras personalidades están encarnadas en ciertos

---

<sup>42</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman "El retorno del ciudadano. Una revisión reciente de la teoría de la ciudadanía." En *Ágora*, nro. 7 (1997), 5-42.

<sup>43</sup> Iris Marion Young, "Polity and Group Difference. A Critique of the ideal of University Citizenship", *Ethics*, 99, nro.2, (Enero, 1989), 250-274

<sup>44</sup> Young, "Polity and Group difference", 250-251.

<sup>45</sup> Young identifica a la opresión con las siguientes cinco manifestaciones: explotación económica, marginalidad, impotencia, imperialismo cultural y violencia, etc. Young, *Justice and the politics of difference*, 48-65.

contextos donde transitan nuestras vidas; nuestra identidad se define entonces en la pertenencia a ciertos grupos sociales y circunstancias contextuales a través de los cuales articulamos nuestra concepción del mundo y nuestra experiencia de vida, así como politizamos nuestras necesidades. Los individuos pertenecemos a grupos identitarios y a grupos de interés, no habitamos el espacio público como mónadas independientes.

Young sostiene una sociología de los grupos y por ello afirma que los sujetos forjan su identidad a través de relaciones interpersonales en grupos de pertenencia, y si bien el grupo no es una entidad colectiva independiente de los individuos, es la instancia relacional donde se constituyen las identidades personales<sup>47</sup>. En este escenario poblado de grupos jerárquicamente diferenciados, Young sostiene que un tratamiento rígidamente igualitario que las instituciones asuman para medir y evaluar a las personas con idénticos parámetros beneficiaría a grupos privilegiados y abriría la brecha entre grupos que padecen distintas formas de opresión. Por tanto, si estamos animados por ciertas pretensiones de imparcialidad no podemos estipular normas "neutrales". Esto presupone que, en lugar de formular siempre derechos y reglas en términos abstractos y universales, ciegos a la diferencia, es necesario conceder derechos especiales a ciertos grupos oprimidos o en situación de desventaja con relación al resto<sup>48</sup>. En esta línea, Young enumera ciertos derechos especiales, atinentes a compensar ciertos tipos de desventajas en el ámbito laboral –embarazo, discapacidad física y edad avanzada–; esto tendría el objetivo de mejorar la situación de los trabajadores que no se corresponde con la situación laboral típica y el modelo de trabajador "normal y sano". Estos derechos especiales no deben ser leídos como compensaciones de situaciones de inferioridad, sino de "*la valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida*"<sup>49</sup>. Estos no son enunciados sobre el mero hecho de ser mujer, sino sobre el hecho de ser una mujer vulnerable en un mercado laboral que no contempla el embarazo, la enfermedad y mucho menos la discapacidad.

Young entiende que distintos grupos identitarios han quedado relegados o excluidos de la ciudadanía universal; ello los conduce a padecer injusticias que atraviesan diversos

---

<sup>46</sup> Esta demarcación entre lo público y lo privado asociada al liberalismo ha sido cuestionada por distintas filas teóricas, no solamente en feminismo.

<sup>47</sup> Young, *Justice and the politics of difference*, 89.

<sup>48</sup> Young, "Polity and Group Difference", 258.

<sup>49</sup> Young, "Polity and Group Difference", 272-273.

planos de la vida social y se expresan en distintas caras de la opresión<sup>50</sup>. Estas formas de la opresión subyugan a grupos no hegemónicos, por ejemplo, a las mujeres, debido a que ellas padecen formas de explotación económica que tiende a arrastrarlas a la marginalidad y volverlas impotentes para revertir su situación de dominación. En consecuencia, las mujeres se vuelven ciudadanas de segunda, allí condensarán una serie de opresiones que las ubicarán en un lugar de irrelevancia política.

Siguiendo esta línea, la autora propone la ciudadanía diferenciada como alternativa a la civilidad moderna; a diferencia de esta, no refiere a un sujeto abstracto sino a grupos oprimidos, históricamente en desventaja frente a otros grupos sociales, tales como mujeres, homosexuales, minorías étnicas, etc.<sup>51</sup>. Young entiende que la ciudadanía como tal distribuye cargas y beneficios; por ello está emparentada con un criterio de justicia social que se articula con la democracia<sup>52</sup>. Desde un lugar de imparcialidad no podemos revertir las injusticias sociales; cuando el estado democrático se posiciona neutral frente a las diferencias grupales, es funcional a la reproducción de poder de los grupos hegemónicos. Por ello el estado debe reconocer y valorar las diferencias, darles lugar a grupos rezagados en los espacios de decisión pública, lo que sería desestabilizador para las formas dominantes.

La ciudadanía diferenciada busca capturar identidades grupales encarnadas en modos de vida específicos y no en proyecciones abstractas. Esto plantea el desafío de reconocer diferencias en la constitución de un espacio público heterogéneo a rasgos identitarios, en el que puedan hacerse presentes grupos históricamente ausentes y en desventaja frente a otros<sup>53</sup> y donde el Estado pueda garantizar igualdad de oportunidades, que apelen a superar las condiciones de subyugación<sup>54</sup>.

Esta ciudadanía diferenciada no solamente es sensible a las diferencias de sexo/género sino también –como se planteó previamente– a las diferencias étnico-culturales<sup>55</sup>. El especialista en derecho internacional concerniente a los derechos humanos de los

---

<sup>50</sup> Young, *Justice and the politics of difference*, 48-65.

<sup>51</sup> Young, "Polity and Group Difference", 250.

<sup>52</sup> La autora considera que hay una estrecha relación entre los sistemas de deliberación democráticos y el logro de la justicia social, en este sentido que la democracia es un medio para promover la justicia y revertir a injusticia.

<sup>53</sup> Young, "Polity and Group Difference", 250.

<sup>54</sup> Young, "Polity and Group Difference", 258.

pueblos indígenas, James Anaya, sostiene que si bien la mayoría de los estados nacionales contemporáneos son multiculturales de facto, las democracias occidentales se sienten incómodas frente a la diversidad y muchas veces son hostiles ante a las diferencias en el espacio público, aunque en la esfera de lo privado sean toleradas<sup>56</sup>.

Anaya sostiene que a pesar de que el modelo de estado multicultural es una alternativa a la homogeneidad cultural, existen diversas resistencias a los modelos multiculturales en distintos contextos nacionales, porque se considera que éstos representan una amenaza a la unidad del estado liberal. Anaya entiende que, si bien el sistema jurídico internacional (inspirado inicialmente en el *iusnaturalismo*) desde sus inicios albergó pretensiones homogeneizantes, que en principio se manifestaron en el apoyo a las fuerzas colonizadoras y en la actualidad se reflejan en ciertas pretensiones de paz mundial y derechos humanos, es posible que sea utilizado como herramienta de futuras reivindicaciones de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el derecho a la autodeterminación de los pueblos proclamado por la Carta de las Naciones Unidas como fundamental en el ordenamiento jurídico contemporáneo<sup>57</sup>.

El filósofo canadiense Will Kymlicka<sup>58</sup> entiende que, en las democracias liberales, las diferencias culturales podrían acomodarse entre los distintos grupos solamente mediante la adopción de ciertas medidas legales y constitucionales especiales, "por encima –y más allá de– los derechos comunes de ciudadanía". En esta línea, Kymlicka recoge la noción de ciudadanía diferenciada de Young, a la que busca resignificar en el marco del multiculturalismo, cuyo mayor desafío es el reconocimiento de identidades plurales y de las diferencias culturales de los grupos minoritarios, a partir de ciertos mecanismos que garanticen su capacidad de gobernarse a sí mismos a través de sus propios representantes y llevar adelante las prácticas culturales de su comunidad política<sup>59</sup>. De

---

<sup>55</sup> Este último eje ha sido foco de innumerables conflictos en las sociedades contemporáneas.

<sup>56</sup> James Anaya, *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional* (Madrid, Ed. Trotta, en coedición con Universidad Internacional de Andalucía, 2005).

<sup>57</sup> Anaya, *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*, 137-138.

<sup>58</sup> Kymlicka adscribe a un liberalismo revisado, que oficie de marco para la protección de los derechos de las minorías multinacionales o poliétnicas que habitan en la mayoría de las democracias liberales del mundo actual. Su interés teórico lo acerca a ciertas vertientes del feminismo.

este modo se integran las reivindicaciones que contribuyen a preservar la estabilidad de la comunidad<sup>60</sup>.

Estas perspectivas multiculturales o interculturales si bien enriquecen la noción de ciudadanía en tanto dan cuenta del complejo entramado cultural y político <sup>61</sup>, no comprenden a las mujeres dado que estas no constituyen en sí mismo un grupo cultural diferenciado, sino que se encuentran siempre diseminadas en grupos étnico-culturales más amplios<sup>62</sup>. Pero no podemos dejar de considerar que la cultura tiene un papel fundamental en su constitución identitaria y en la asunción de roles femeninos y, como señala Susan Okin, las mujeres son las que más dificultades presentan para salir o emigrar de los grupos culturales de pertenencia primaria<sup>63</sup>. Por ello, es necesario considerar estos aportes a la causa de los derechos de las mujeres para proyectar una ciudadanía integrada.

---

<sup>59</sup> Estos son (1) derechos de autogobierno; (2) derechos poliétnicos y (3) derechos especiales de representación. Estos derechos suelen catalogarse como "derechos colectivos", pero esta es una terminología confusa, que puede llevar a contraponerlos a los derechos individuales. Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural* (Madrid, Paidós, 2010), 47.

<sup>60</sup> Las primeras son denominadas como "restricciones internas", cuyo objetivo es restringir el uso de recursos estatales que aquellos miembros del grupo puedan utilizar para coaccionar libertades en nombre de la solidaridad de grupo. Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, 57-58.

<sup>61</sup> Si bien hay disputas teóricas sobre los significados y compromisos que animan al multiculturalismo y al interculturalismo, según el antropólogo Carlos García Romero ambos tienen en común el presupuesto del pluralismo de la cultura, lo que implica una valoración positiva de la diversidad, la crítica a las decisiones que supongan la pérdida o disolución de una cultura o la discriminación negativa por razones etnoculturales que conduzcan a la segregación o asimilación cultural. Siguiendo a García Romero, podemos afirmar que multiculturalismo e interculturalismo son dos concreciones cronológicamente sucesivas que ponen énfasis distintos del paradigma pluralista; mientras que el primero reconoce las diferencias culturales, el segundo apuesta a la interacción positiva de ambas. Carlos García Romero, "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad", en *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, nro. 8 (abril, 2003), 11-20.

<sup>62</sup> María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Editorial, Bernal, 2013), 107.

<sup>63</sup> Okin, Susan, "Mistresses of their own destiny: Group rights, gender, and realistic rights of exit", *Ethics*, 112, nro. 2, (Enero, 2002), 205-230.

### 3. Las mujeres como grupo diferenciado. ¿Es pertinente esta diferenciación?

Las autoras que tomo como referencia enmarcan su reflexión en la comprensión de la mujer como sujeto político históricamente oprimido (por un sistema sexo/género); pese a las distintas vías argumentativas que toman, comparten unánimemente su rechazo al liberalismo clásico<sup>64</sup>, la mayoría de ellas adscribe a la denominada teoría crítica<sup>65</sup> y, con enfoques diversos, varias de ellas se sienten continuadoras de la modernidad<sup>66</sup>.

La antropóloga feminista Gayle Rubin define al sistema de sexo/género como un "conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana"<sup>67</sup>. De este modo da cuenta del tránsito de la sexualidad biológica a la sexualidad humana en el tránsito del sexo (como marca biológica) al género (como marca cultural).

Partiendo de la categorización acuñada por Rubin, Seyla Benhabib sistematiza y explicita el sistema de sexo/género del siguiente modo: "*El sistema de sexo/género es el modo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema de género/sexo la constitución simbólica y la interpretación sociohistórica de las diferencias anatómicas entre los sexos*"<sup>68</sup>. En estas definiciones, y muy particularmente en la de Benhabib, se pone de manifiesto que el sistema género/sexo alude a que en el corazón de la sociedad existe un mecanismo que distribuye los recursos (políticos, económicos, culturales o de autoridad, entre otros) en función del género. Y que ese mecanismo sobrecarga de recursos a los varones y les priva a las mujeres de aquellos que les corresponden.

---

<sup>64</sup> Estas autoras rechazan la tesis liberal que establece una distinción legítima entre el espacio privado y el público, restringido este último para ciertos individuos, y recluye a las mujeres a la primera esfera.

<sup>65</sup> Iris Marion Young, Seyla Benhabib y Nancy Fraser se consideran continuadoras del legado de la primera y segunda generación de la escuela de Frankfurt.

<sup>66</sup> No es posible uniformizarlas a todas en este punto, pero de un modo u otro consideran al proyecto fallido o inconcluso.

<sup>67</sup> Gayle Rubin, "*El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo*", *Revista Nueva Antropología*, UNAM, DF México, (Vol. VIII, nro. 130, 1986), 97.

<sup>68</sup> Seyla Benhabib, "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", *Teoría feminista y teoría crítica* (Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim, 1990, pp. 119- 149), 125.

Seyla Benhabib expresa con claridad la situación adversa de las mujeres en el siguiente pasaje: "*El sistema sexo-género es la cuadrícula a través de la cual el ser desarrolla una identidad materializada, un modo de ser de vivir el propio el cuerpo. El ser se vuelve un yo en el hecho de que toma de la comunidad humana un modo de experimentar psíquica, social y simbólicamente su identidad corporal*"<sup>69</sup>. En este sentido, los cuerpos de las mujeres toman un carácter simbólico-cultural, en los que las sociedades inscriben un cierto orden moral<sup>70</sup>. A través de este sistema sexo-género, entiende Benhabib, se reproducen identidades femeninas materializadas socioculturalmente, a las que se oprime y explota sistemáticamente.

Carole Pateman entiende que hay una diferencia sexual que ha tenido correlatos políticos significativos, en tanto las instituciones políticas más importantes se han definido en base a esta diferenciación de *varón y mujer*; por ello, a la hora de analizar categorías políticas como *contrato, ciudadanía y derecho*, es más pertinente indagar en el aspecto común que comparten las mujeres que en aquello que las diferencia entre sí<sup>71</sup>.

En esta línea, utilizan la noción de género en su sentido más corriente para referirse a la existencia de una cierta normatividad femenina que "se edifica sobre el sexo como hecho anatómico del órgano femenino"<sup>72</sup>. *Ser mujer* ha sido una condición sobre la cual la sociedad prescribe ciertos comportamientos, lo que históricamente las ha privado de cierto reconocimiento en el espacio político, al mismo tiempo que se las ha persuadido coactivamente para adoptar ciertas conductas y sensibilidad respecto a la maternidad, las tareas domésticas y de cuidado, la heterosexualidad y su vida erótica. En esta línea, el patriarcado como conjunto de pactos entre los varones, instauro un sistema de control para asegurarse la hegemonía masculina sobre las mujeres<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Barcelona, Gedisa, 2006), 175.

<sup>70</sup> Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (Buenos Aires, Katz, 2006), 148.

<sup>71</sup> Carole Pateman, *Contrato Sexual* (Ciudad de México, Anthropos, 1995), 30.

<sup>72</sup> Rosa Cobo, *Aproximaciones a la teoría crítica feminista* (Lima, Comité de América y el Caribe para la defensa de los derechos de las mujeres, 2014), 9.

<sup>73</sup> Cobo, *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*, 11.

La primera ola feminista encarnada en la figura de la filósofa inglesa Mary Wollstonecraft estableció algunos pilares de lo que serían demandas constantes del movimiento feminista. Wollstonecraft denunciaba la sujeción que padecían las mujeres a través del sistema educativo, que las entrenaba en la adquisición de habilidades y técnicas cuya finalidad era hacerlas seres agradables y serviciales a las necesidades de los varones, tales como la buena conversación, la buena compañía, etc. De este modo, se las ha transformado en seres morales carentes de cualquier virtud<sup>74</sup>, privadas de libertad, son hundidas en un lugar inferior al resto de los seres racionales<sup>75</sup>. La educación de cualquier virtud también las privaba de derechos políticos, de los que sí gozaban los hombres. Wollstonecraft sostenía que si las mujeres vivieran en libertad y fueran educadas en otras condiciones serían capaces de actuar como criaturas racionales. Por ello, en lugar de ser tratadas como esclavas dependientes de la razón masculina deberían contar con medios y principios suficientes para cultivar sus mentes y vivir, al igual que los varones, como criaturas meramente dependientes de Dios<sup>76</sup>.

La igualdad fue el paradigma que históricamente articuló las reivindicaciones feministas, las que en un inicio se propusieron "*desvelar los mecanismos políticos, económicos e ideológicos que han convertido la diferencia anatómica entre hombres y mujeres en una diferencia política en clave de dominación y subordinación*"<sup>77</sup>. Sin embargo, en la década de los setenta del siglo XX, junto al feminismo igualitarista, se cristaliza una posición teórica y política favorable a la diferencia y a una revaloración de una feminidad no sexista. La emergencia de esta nueva posición en filas feministas abrió el debate en torno a la igualdad y la diferencia.

La filósofa norteamericana Nancy Fraser entiende que, mientras el "*feminismo de la igualdad*" hace énfasis en la división sexual del trabajo, la rigidez de los roles de género y la marginación económica, social y política de las mujeres, el "*feminismo de la diferencia*" destaca el componente androcéntrico presente en la estructura social y en la ideología

---

<sup>74</sup> Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madrid, Istmo, 2005), 77-92-93.

<sup>75</sup> Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, 87.

<sup>76</sup> Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, 88-89

<sup>77</sup> Rosa Cobo, "Algunas reflexiones sobre la identidad política del movimiento feminista", en Amelia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del Siglo XX, colección Hypatia 2* (Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 2001), 131.

dominante de las sociedades. Estas posiciones presentan dos estrategias diferentes: las primeras reclaman la igualación de oportunidades o la inclusión de mujeres en actividades típicamente masculinas, mientras que las segundas entienden que estas por sí solas son insuficientes para revertir los efectos androcéntricos que padecen, por ello demandan la valoración de la especificidad y del mérito propio que las mujeres portan como grupo <sup>78</sup>.

Las autoras que han realizado aportes a las mujeres como sujeto político se ubican en ambos paradigmas, ya sea el igualitarista o el de la diferencia<sup>79</sup>, pero también están aquellas, como la propia Fraser, que entienden que este es un dilema que debe ser superado por una perspectiva sintetizadora<sup>80</sup>.

La ciudadanía diferenciada en clave de sexo-género podría plantearse a la luz de un discurso igualitarista (su situación tiene que ser igualada a la de los hombres), un discurso de la diferencia (su condición específica de mujeres requiere derechos especiales), o bien a través de una tercera vía (hay condiciones que deben ser igualadas y otras que deben mantenerse en la excepcionalidad para lograr la equidad de género). En cualquiera de estas tres vertientes hay una idea compartida de que el sistema sexo-género ha tenido repercusiones políticas significativas, que ponen a las mujeres en un lugar de desventaja frente a los hombres para alcanzar ciudadanías plenas en las democracias modernas. Por ejemplo, Iris Marion Young ha objetado la arbitraria división moral entre la razón y el sentimiento que las concepciones políticas modernas portaban, de modo tal que identifican al espacio público como un espacio predominantemente masculino, donde prima la racionalidad, y al espacio privado, donde priman los sentimientos, los deseos y necesidades corporales. A partir de esta dicotomía, el ámbito público se identificó con la independencia y la universalidad de la razón masculina y el ámbito privado se identificó con las emociones y necesidades femeninas. Los varones son socializados en estilos de conducta, formas de hablar y distanciamiento emocional, que los pone en un lugar de autoridad competente en los ámbitos administrativos-gerenciales, dado que estos requieren de las cualidades de autonomía de las que carecen

---

<sup>78</sup> Nancy Fraser, *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997), 229-250.

<sup>79</sup> Este feminismo, si bien se edifica bajo la idea de "género", tampoco pretende sostener un biologicismo esencialista.

<sup>80</sup> Fraser, *Iustitia*, 62.

las mujeres. Frente a ello, la autora pone en cuestión la persistente exclusión de las mujeres de la vida pública<sup>81</sup>.

Para la teórica feminista Carole Pateman, la diferencia sexual tiene que ser admitida: la identidad no es una abstracción unitaria sino una expresión encarnada y sexualmente diferenciada del género humano. En su célebre libro *El Contrato sexual*, Pateman realiza una sólida crítica a la tradición contractualista (en la que considera a Locke y Rousseau como máximos exponentes) que invisibilizó a las mujeres de la retórica del contrato. Para los contractualistas clásicos las mujeres no cuentan con las capacidades necesarias para prestar su consentimiento, esto es dignidad y autonomía, por ello los hombres pactarán las reglas que dan a luz la sociedad civil y con ella la ciudadanía y libertad modernas. Pateman entiende que el dispositivo puesto en marcha por estos pensadores políticos para dar origen a la vida civil postuló ciegamente que todos los hombres "nacen libres e iguales en el estado de naturaleza"<sup>82</sup>, en consecuencia el pacto representa un acuerdo fraternal entre varones que se consideran capaces de crear y mantener el orden social y político; ellos son los padres de la sociedad civil, mientras que la significación política de las mujeres queda relegada a su capacidad de parir, sin ninguna injerencia política. ¿Qué significados políticos les atribuye Pateman a la maternidad y paternidad biológica?

Siguiendo las reflexiones de Mary O'Brien (1981) y Carol Delaney<sup>83</sup> (1986), podemos entender que la maternidad está marcada por el hecho biológico ineludible de dar a luz, mientras que la discontinuidad entre el semen del coito y el alumbramiento del niño hacen de la paternidad un hecho social que tiene que ser descubierto o inventado. En esta línea, los varones han creado las formas institucionales para apropiarse de los niños y reafirmar el poder de su paternidad, la que se ha constituido como fuerza política patriarcal, atribuyéndose la capacidad de engendrar de modo monogénico "como una consecuencia de la fuerza creativa del semen del padre y relegando a la maternidad como capacidad de alumbramiento y ejercicio de tareas de cuidado"<sup>84</sup>. Pateman entiende

---

<sup>81</sup> Young, "Polity and Group Difference".

<sup>82</sup> Pateman, *Contrato*, 15-16.

<sup>83</sup> Mary O'Brien, *The politics of reproduction* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981) y Carole Delay, "The meaning of Paternity and the Virgin Debate", *Man*, 21, 3, (1986).

<sup>84</sup> Pateman, *Contrato*, 53.

que esto repercute en una concepción patriarcal, que ubica a los hombres como procreadores de la vida política y social y a las mujeres como simples medios de reproducción de la vida doméstica. En contra de la autopercepción de los autores contractualistas, el contrato no quebró el derecho patriarcal encarnado en la figura del padre sobre sus hijos en aras de una sociedad civil igualitaria, sino que resignificó este derecho en la figura de los esposos sobre sus esposas<sup>85</sup>, estableciendo las bases del patriarcado moderno expresado en el derecho político de tutelaje masculino sobre las mujeres<sup>86</sup>.

El contrato social se sostiene en un contrato sexual que no solamente produce una división del trabajo doméstico según el género, sino que también afecta a la división del poder político, donde las respectivas capacidades de consentimiento de los sujetos estarán cualitativamente diferenciadas. Las mujeres se entregan a los varones en relaciones matrimoniales en las que están destinadas a satisfacerlos, pero están privadas de cualquier voz fuera de lo doméstico. A pesar de que los derechos de las mujeres son formalmente reconocidos a través del contrato social, el contrato sexual que subyace las restringe a la esfera del cuidado, donde la mujer es esposa y madre antes que ciudadana; así, las mujeres quedan privadas de libertad y relegadas a "la subordinación civil moderna"<sup>87</sup>.

Si bien el análisis de Pateman se remite al momento fundacional de la sociedad civil, tal como plantea Celia Amorós, el imaginario de la lógica contractual aún persiste en nuestros días, puesto que, en distintas esferas de la vida, "los varones son los sujetos del pacto" mientras que "las mujeres somos pactadas"<sup>88</sup>. Los varones saltan sus diferencias de clase, construyen una esfera pública acorde a sus necesidades, constituyendo una cierta alianza política, y se tornan cómplices del sometimiento de su sexo-género opuesto<sup>89</sup>. Si bien los esposos no cuentan con el respaldo del sistema legal, que hasta a principios del siglo XX les permitía, de manera extendida en las culturas occidentales,

---

<sup>85</sup> "Los hijos destronan al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se relata en el contrato sexual", Pateman, *Contrato*, 11.

<sup>86</sup> Pateman, *Contrato*, 11-12.

<sup>87</sup> Pateman, *Contrato*, 18.

<sup>88</sup> Celia Amorós, *Feminismo y Filosofía* (Madrid, Editorial Síntesis, 2000), 33.

<sup>89</sup> Amorós, *Feminismo y Filosofía*, 35.

ciertas formas de poder sobre sus esposas, la estructura de sujeción del contrato marital sigue rigiendo en gran parte de la vida intrafamiliar, lo que se expresa en los fenómenos de violación marital, violencia doméstica o feminicidios. Por mucho que las parejas intenten escapar a dinámicas patriarcales en las relaciones maritales, ninguna puede ser completamente ajena a las consecuencias legales y sociales del matrimonio<sup>90</sup>.

Tanto Young como Pateman analizan las consecuencias político-morales que se han producido en base a la diferenciación de género en la esfera pública. En esta línea, considero pertinente dos críticas a supuestos en los que se sostiene la concepción civil moderna; para ello, apelo primeramente a la infraestructura ética de Seyla Benhabib<sup>91</sup> y en segundo lugar a la comprensión de la subjetividad que Chantall Mouffe traza.

#### **4. Criterios éticos y comprensión posmoderna de la subjetividad para una política de la diferencia**

Benhabib entiende que las teorías morales universalistas que sustentaban los autores modernos<sup>92</sup> se definieron bajo el horizonte normativo del contrato social, donde la justicia (entendida como "la paz y la prosperidad material") en la esfera pública, se tornó el centro de su interés, dejando fuera de consideración labores domésticas que no pertenecen propiamente al ámbito público de lo moral-político<sup>93</sup>. Estas teorías morales "universalistas contratistas" son recogidas en la ética contemporánea por distintos autores que entenderán al sujeto moral bajo una perspectiva de lo que debería ser; por ello adoptan el punto de vista del "otro generalizado", es decir, como producto de este ejercicio abstractivo. La comprensión de la subjetividad es "sustitutiva" porque se funda en un universalismo que "se define subrepticamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal"<sup>94</sup>, es decir, se toma a cierto grupo hegemónico dentro de la sociedad –tienden a ser los jefes de familia blancos con propiedades, o al menos profesionales– como representantes de la humanidad en su conjunto. Las teorías morales sustitucionalistas en la concepción

---

<sup>90</sup> Pateman, *Contrato*, 30.

<sup>91</sup> Con esto no quiero decir que sea la única a la que se pudiese apelar, sino a la autora que aquí elijo para ello.

<sup>92</sup> Benhabib hace referencia fundamentalmente a Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant.

<sup>93</sup> Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Barcelona, Gedisa, 2006), 178-179.

<sup>94</sup> Benhabib, *El ser y el otro*, 176.

generalizada del otro, nos conducen a una concepción idealizada y abstracta de los individuos que subestiman o menosprecian las identidades que a priori carecen de esas cualidades. De allí la escisión entre la esfera pública de la justicia y la esfera doméstica: esta última quedará restringida a la satisfacción que las mujeres realizan, generalmente en su rol de madres u esposas, de "*necesidades reproductivas y afectivas del pater familias burgués*"<sup>95</sup>.

La alternativa ética a esta forma de universalismo substitutivista que propone Benhabib es "*universalismo interactivo*", que recupere "*los otros concretos*", en tanto concibe a la universalidad como un "*proceso concreto de la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados para lograr la autonomía*"<sup>96</sup>. En esta línea, Benhabib propone reformular la ética comunicativa habermasiana<sup>97</sup> a través del universalismo interactivo. Este supone que los agentes entran a un diálogo ideal bajo reconocimiento recíproco y respeto mutuo que nos debemos como otros generalizados, pero al mismo tiempo podemos acceder a la otredad a través de sus relatos de autoidentificación<sup>98</sup>, que revelan aspectos sustantivos donde se encarnan identidades concretas<sup>99</sup>. Esto implica que el procedimiento de discusión de los involucrados, como sostiene Susan Moller Okin, incluya la empatía, la benevolencia y el cuidado por los demás<sup>100</sup>; el resultado al que se arrije será una especie de síntesis de las diferencias, no su invisibilización o erradicación. El universalismo interactivo parte del *factum* de las diferencias humanas y de la consideración de que ciertas disputas normativas podrían solucionarse mediante

---

<sup>95</sup> Benhabib, *El ser y el otro*, 178.

<sup>96</sup> Benhabib, *El ser y el otro*, 176.

<sup>97</sup> Los principios fundamentales de la ética comunicativa se desarrollan en la célebre obra de Jürgen Habermas *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*.

<sup>98</sup> La narratividad juega un papel importante en su teoría, puesto que el proceso de constitución de la identidad personal estará atravesado por las narraciones que hacemos sobre quiénes somos: "Ser y convertirse en un sí mismo es insertarse en las redes de interlocución; es saber cómo responder cuando se es interpretado y saber cómo interpelar a los demás", Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, 45.

<sup>99</sup> Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, 43-44.

<sup>100</sup> Susan Moller Okin, "Reason and feeling in thinking about justice", en *Ethics*, 99. Nro. 2 (Enero, 1989), 246.

acuerdos racionales, siempre que se realice a través de un punto de vista moral en el que la equidad, la reciprocidad y cierto procedimiento de universalización sean reguladores<sup>101</sup>.

La propuesta ética de Benhabib aspira a reconciliar el universalismo moral con la sensibilidad contextual que feministas de distintos campos han reclamado <sup>102</sup>, en esta línea integra elementos de carácter formal (evaluación moral) y sustantivos (noción de virtud ética). Esta reconciliación aspira a que los agentes éticos desarrollen cierta "sapiencia ética" para contextualizar los preceptos morales y no a una automática aplicación de estos sin comprensión de situaciones particulares <sup>103</sup>.

Por su parte, la teórica belga Chantall Mouffe, a diferencia de las autoras anteriormente abordadas, busca apartarse de la comprensión de la categoría de "mujer" como entidad unificadora de la identidad en tensión con la categoría de "varón".

En el marco del pluralismo agonista que postula, entiende necesario abandonar "el mito del sujeto unitario" que el "universalismo abstracto de la ilustración" proyectaba<sup>104</sup>. El proyecto de democracia plural y radical por el que la autora aboga parte de una concepción dinámica de las identidades, donde una multiplicidad de antagonismos podría encarnarse en un solo agente. Esta perspectiva nos conduce a representarnos como "sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de diversas comunidades construidas por diversos discursos"<sup>105</sup> y a separarnos de la comprensión unitaria y racionalista que sostenía el proyecto ilustrado.

Mouffe no entiende que el abandono de la ilustración sepulte el proyecto moderno en su conjunto, sino ciertos aspectos que este albergaba. Es necesario profundizar los ideales políticos de la modernidad para el logro de la igualdad y libertad, pero este debería ser *aggiornado* en su concepción de la subjetividad por los aportes del posestructuralismo, el psicoanálisis, el segundo Wittgenstein y la propia hermenéutica de Gadamer, los que

---

<sup>101</sup> Benhabib busca enriquecer la ética comunicativa con un diálogo cultural ampliado y una política del reconocimiento intersubjetivo. Benhabib, *El ser y el otro*, 176.

<sup>102</sup> Desde distintas disciplinas humanísticas y sociales esta demanda de "situar saberes" y "descentralizarlos de la mirada masculina" es notoria. Pero esta es un tópico epistémico cuyo abordaje desborda los propósitos del siguiente trabajo.

<sup>103</sup> Benhabib, *El ser y el otro*, 153-155.

<sup>104</sup> Chantall Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical* (Barcelona, Paidós, 1999), 42.

<sup>105</sup> Mouffe, *El retorno*, 41.

contribuyen a una comprensión del sujeto como punto de intersección de múltiples posiciones articuladas por prácticas hegemónicas, donde no hay ninguna relación necesaria<sup>106</sup>. La constitución de la subjetividad se construye en múltiples y dinámicos entramados sociales en los cuales la diferencia sexual se estructura de muy diversos modos<sup>107</sup>. Por ello, la identidad femenina como tal también debería ser interpelada.

Según Mouffe, la política feminista ha buscado "*satisfacer las demandas específicas que podrían expresar los intereses de las mujeres, como los valores específicamente femeninos que habrían de convertirse en un modelo para la política democrática*"<sup>108</sup>. Esto se ha traducido en dos vertientes del feminismo ya mencionadas: las igualitaristas, que luchan por obtener los mismos derechos para una ciudadanía igual en un escenario de democracia liberal, o las feministas de la diferencia, que luchan por la búsqueda de una política específicamente feminista que anteponga nuevos valores y prácticas a la política liberal masculina. Mouffe no coincide con ninguna de las dos vías, porque entiende que las igualitaristas validan una política liberal tradicionalmente guiada por varones, y las de la diferencia apelan a un "*pensamiento maternal*" o a una "*práctica social de la maternidad*" y del cuidado, que no serían adecuadas para un contexto democrático porque expresan una relación asimétrica y exclusiva entre madre e hijos, cuando la ciudadanía democrática es simétrica e inclusiva<sup>109</sup>. Por tanto, desde la perspectiva de Mouffe, las limitaciones de la ciudadanía clásica no se superan ni con la concepción del liberalismo abstracto ni con la política de la diferencia femenina, sino en concebir un dominio de lo político y de la ciudadanía posible, donde la diferencia sexual no sea una "distinción pertinente"<sup>110</sup>. Esta perspectiva cobra sentido en el marco de la democracia antagónica y radical que la autora postula, caracterizada por la pluralidad y el disenso en las luchas contra los poderes hegemónicos<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> Mouffe, *El retorno*, 31.

<sup>107</sup> Chantall Mouffe, "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *Las ciudadanas y lo político* (Madrid, Instituto Universitario de los Estudios sobre la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1996), 6.

<sup>108</sup> Mouffe, "Feminismo", 7.

<sup>109</sup> Mouffe, "Feminismo", 8.

<sup>110</sup> Mouffe, "Feminismo", 12.

<sup>111</sup> Esta perspectiva también podía ser cuestionada porque al menos colateralmente podría producir una concepción desarraigada de los sujetos.

A partir de lo anteriormente expuesto, podemos concluir acerca de la pertinencia de la concepción diferenciada de la ciudadanía con relación al género. Pero esta comprensión cívica entretejida en diversas concepciones feministas no estará exenta de objeciones.

Es claro que Benhabib busca fundamentar un sistema ético conciliador de distintas tradiciones filosóficas<sup>112</sup>, mientras que Mouffe no parece sostener propiamente un proyecto ético, sino una concepción agonista de la democracia que se sustenta en una comprensión de la hegemonía y de los sujetos que transitan por ella. A pesar de que estas autoras no sostienen planteos coincidentes respecto a la vigencia del proyecto moderno, sus críticas y planteos sobre ciertos presupuestos ético-políticos de este, contribuyen a ponderar el valor de la ciudadanía diferenciada en ciertos contextos democráticos contemporáneos – este valor se manifiesta, por ejemplo, en su contribución a la ampliación del debate público o en su capacidad de desarrollar mecanismos de resistencias a los poderes hegemónicos-. Pero a pesar de las evaluaciones positivas de esta comprensión cívica de raigambre feminista, la misma no estará exenta de objeciones.

## **5. Algunos problemas de la ciudadanía diferenciada**

La ciudadanía diferenciada ha recibido distintas críticas desde filiaciones de derecha e izquierda<sup>113</sup>. De las primeras podríamos enunciar aquellas tradicionalistas que abogan por mantener a las mujeres en el ámbito privado que tradicionalmente han ocupado; las segundas han cuestionado una política de beneficios, así como el quiebre de la unidad de los movimientos sociales que esta produciría. A continuación, retomaré de modo sucinto las dos últimas críticas que frecuentemente se plantean desde movimientos sociales o agrupaciones políticas, en un principio afines al feminismo, así como de respuestas que respectivamente podrían serle planteadas.

La ciudadanía diferenciada está ligada a la particularidad de un grupo identitario; estos son grupos que se identifican con uno o más marcadores sociales reconocibles por otros y por sí mismos, que no necesariamente son definidos por cualidades naturales. Estos

---

<sup>112</sup> Es clara su referencia al “pensamiento ampliado” de Hanna Arendt que contiene aspectos de la ética kantiana y aristotélica articulados en una vida cívica y pública.

<sup>113</sup> También ha recibido críticas desde la derecha, pero estas no son particularmente las que me interesa plantear aquí.

marcadores sociales conllevan ciertas expectativas sociales acerca de las personas que pertenecen a un grupo social determinado<sup>114</sup>. Desde esta perspectiva, los miembros del grupo serán incorporados a la comunidad política no solo como individuos particulares sino como integrantes de un grupo identitario, y los derechos que adquieran serán respetados en tanto miembros de un grupo. En este sentido, este modelo de ciudadanía diferenciada podría parecer contradictorio con la propia idea de ciudadanía democrática que postula el igualitarismo cívico (la igualdad de todos los individuos ante la ley). De allí que tratar a los individuos sobre la base de su pertenencia a ciertos grupos, sugiere la ilegítima idea del trato preferencial para esta posición. En este sentido, los igualitaristas democráticos consideran que la ciudadanía diferenciada podría entrar en contradicción con el ideal democrático de igualdad civil (igualdad de libertades y de oportunidades), debido a que el tratamiento de los individuos sobre la base de su pertenencia a ciertos grupos sugiere la idea del trato preferencial y de la política sectaria no igualitaria. ¿Cuál es el criterio para reconocer ciertos derechos especiales en relación con ciertas demandas identitarias sobre otras?

Por otra parte, la política de la diferencia carga con la crítica de fragmentar las demandas de los colectivos subyugados, y por ello se le objeta que en lugar de realizar una lucha conjunta terminan compitiendo entre sí por los recursos del estado, quebrando la unidad de los movimientos sociales y, por ende, la solidaridad social que ciertas narrativas de aire nostálgico muchas veces invocan. ¿Las demandas de derechos diferenciados implican el quiebre de solidaridades intergrupales? ¿Las luchas políticas en nombre del reconocimiento atentan contra la unidad? En este sentido, tanto desde filas de izquierda<sup>115</sup> se objeta la legitimidad de las demandas diferenciadas, ya sea por la fragmentación que esto produce entre los grupos subyugados, por considerar que estas diferencias identitarias son triviales o superfluas y no merecen un tratamiento específico, o bien por considerar que un buen régimen liberal podría garantizar libertades individuales y un régimen socialista igualdades sustanciales.

Previo a plantear cualquier respuesta a ambas objeciones, en un principio sería necesario aclarar que la ciudadanía diferenciada se asienta en un contexto democrático, por lo que no todo grupo que demande derechos tiene justificación moral y política para hacerlo. Por

---

<sup>114</sup> Amy Gutman, *La identidad en la democracia* (Buenos Aires, Katz, 2008), 22-23.

<sup>115</sup> Es claro que esta crítica también se plantea desde filiaciones de derecha o de centro, pero no son en las que aquí me focalizo.

ello, es necesario apelar a un criterio normativo para concederlo; de lo contrario, corremos el riesgo de la atomización de demandas sociales infundadas desde criterios públicamente consensuales.

En esta línea, Amy Gutman plantea que en los debates democráticos muchas veces se acusa a los grupos identitarios de ser más intransigentes que los grupos de interés, bajo el supuesto de que los individuos no negocian su identidad como sí pueden negociar sus intereses, pero Gutman plantea que este razonamiento es capcioso, porque los grupos identitarios organizados no siempre están focalizados en sus exigencias particulares, sino también en términos generales, como la expansión de oportunidades de empleo o de redistribución de impuestos<sup>116</sup>. Por ejemplo, la clase obrera organizada en sindicatos no siempre realiza demandas de tenor particularista; muchas de sus demandas favorecen al colectivo obrero y su concreción es una contribución valiosa a la cultura democrática. En esta línea, Gutman sostiene que los grupos que ponen la identidad grupal por encima de las consideraciones de justicia son poco dignos de confianza desde el punto de vista ético, pero no todos los grupos diferenciados actúan así <sup>117</sup>.

Algunos críticos confunden distintos tipos de grupos y los abordan de modo idéntico, como si todos fuesen necesariamente sectarios y pusieran sus demandas grupales por encima de la comunidad en su conjunto. Pero muchos de ellos apoyan con firmeza políticas de redistribución equitativa y se alían con muchos otros grupos identitarios; lejos del sectarismo, contribuyen a la igualdad de todos. La crítica de los igualitaristas sugiere que sería deseable sustituir los grupos identitarios o de interés por "*un movimiento político igualitario universalista y unido a elevar el nivel de todos los individuos que están en situación de desventaja, sin distinción de su identidad cultural, étnica, de género, racial o nacional*"<sup>118</sup>. La viabilidad de tal movimiento de base universalista es dudosa, porque la historia política muestra que las reformas igualitarias en las democracias se basan en políticas de identificación de ciertos grupos (por ejemplo, la clase obrera)<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Gutman, *La identidad en democracia*, 38.

<sup>117</sup> Gutman, *La identidad en democracia*, 33.

<sup>118</sup> Gutman, *La identidad en democracia*, 42.

<sup>119</sup> Gutman, *La identidad en democracia*, 42-43.

Nancy Fraser también nos ofrece un criterio normativo que permite distinguir demandas válidas de inválidas en la esfera pública. Frente a algunos dilemas que nos pueden plantear demandas realizadas en la esfera pública, la respuesta que da Fraser es la paridad participativa como criterio normativo de justicia que nos permite evaluar reivindicaciones de distribución o de reconocimiento.

Con independencia de que la cuestión sea la distribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con otros. Los reclamantes de la redistribución deben demostrar que los acuerdos económicos vigentes les niegan las condiciones objetivas necesarias para la paridad participativa. Los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las necesarias condiciones intersubjetivas. En ambos casos, por tanto, la norma de la paridad participativa es la referencia de las reivindicaciones justificadas <sup>120</sup>.

Sobre la segunda crítica, respecto a los riesgos de disipar la lucha social, retomo algunos aportes realizados por Seyla Benhabib. Ante la fragmentación de los movimientos sociales en Estados Unidos, Benhabib advierte que, sin un trasfondo de solidaridad comunitaria en el que los distintos grupos realicen sus demandas, será difícil que logremos avanzar en el reconocimiento recíproco de identidades diversas. En este sentido, entiende que son necesarias otras formas de civilidad que alienten una solidaridad colectiva y salgan del péndulo de la igualdad y la diferencia en el que las feministas han estado muy centradas, porque esto conlleva el riesgo en algunos contextos –el norteamericano, por ejemplo, según su propio diagnóstico– que las disputas identitarias exacerben la fragmentación de los reclamos, atentando contra una posible unidad de la lucha social frente a causas comunes<sup>121</sup>.

Benhabib no ignora que la construcción de identidades grupales depende de una estructura de poder que obedece siempre a una "lucha colectiva", que se va constituyendo un "nosotros" en base a la exclusión y opresión de "otros" que no forman parte del grupo, pero la subjetividad no es disgregada porque hay una agencia normativa "resistente y fuerte" que, pese a los distintos conflictos, puede mediar las diferencias<sup>122</sup>. Benhabib entenderá que siempre que partamos de un criterio normativo compartido de

---

<sup>120</sup> Fraser, *Iustitia Interrupta*, 44.

<sup>121</sup> Seyla Benhabib, "Desde la política de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa" en Elena Beltrán, Cristina Sánchez Edit., *Las ciudadanas y lo político*, pp. 21-42.

ecuanimidad, podremos arribar a respuestas respecto a cuáles son los derechos legítimos que el otro concreto pueden reclamar y cómo podemos establecer sus respectivas garantías.

## 6. Conclusión

Desde filas feministas surge la demanda de una política de la diferencia que contiene una nueva comprensión de la ciudadanía, que pretende ser superadora de la perspectiva moderna asentada en un modelo de sujeto unitario y hegemónico. La búsqueda de esta visibilización demanda una democracia fuerte o radical<sup>123</sup>. Esto presenta el desafío constante de ampliar la ciudadanía para hacer extensivos todos los derechos a los individuos, así como buscar formas de inclusión de ciertos grupos desventajados o vulnerables en relación con otros<sup>124</sup>.

Tal como plantean distintas autoras, la constitución de una identidad política siempre supone la asunción de un "nosotros" y la exclusión de "los otros"<sup>125</sup>, es decir, la democracia no puede librarse completamente de un cierto antagonismo donde estamos en disputa constante con otras narrativas identitarias<sup>126</sup>. Dentro de estos relatos, algunos podrían ser más permeables a "la otredad" que otros; para ello, deben articularse sobre un espacio público regido por al menos un mínimo de reglas y valores democráticos aceptados y compartidos por los involucrados<sup>127</sup>.

La incorporación de las mujeres a la vida política activa ha sido tardía en relación con los varones. Como colectivo, han tenido que interpelar las reglas que negaban su admisión plena y dejar al descubierto que la versión rígida de la ciudadanía no era plenamente democrática.

Distintas autoras feministas han producido insumos teóricos para pensar una ciudadanía diferenciada cuyo sujeto político son las mujeres, pero no tienen por qué remitirse

---

<sup>122</sup> Benhabib, "Desde la política de la identidad al feminismo social", 31-32.

<sup>123</sup> Esto es, que pretenda ir más allá del modelo de democracia liberal.

<sup>124</sup> Estas medidas podrían redundar en la concesión de ciertas medidas para efectivizar los derechos.

<sup>125</sup> Seyla Benhabib y Chantall Mouffe por ejemplo.

<sup>126</sup> Mouffe, *El retorno de lo político*.

<sup>127</sup> En el sentido de que no apelan a la fuerza ni a condiciones extra democráticas que los podrían en un terreno ilegítimo.

exclusivamente a ellas (aún en toda la amplitud del término) : podrían aplicarse también a otras identidades “disidentes” que ponen en cuestión la propia categoría identitaria de “las mujeres” tal como ha problematizado y sistematizado la teoría *queer*<sup>128</sup>, aunque esto nos conduce a otras consideraciones y problemas sobre la constitución de identidades y su articulación con demandas políticas que no son abordadas en el presente trabajo.

Por último, y como respuesta a las críticas aquí planteadas, fundamentalmente desde filas de izquierda, sobre el peligro de conceder derechos grupales a ciertos grupos identitarios, se entendió que no es una comprensión atinada considerarlas como beneficios particulares que se antepongan por encima de requerimientos de justicia democrática. Del mismo modo, se objeta que demandas cruzadas entre distintos grupos o movimientos sociales eventualmente podrían conducirlos a una competencia por recursos estatales y de este modo disolver su cooperación o solidaridad. Los lazos de solidaridad y demandas de justicia que cohesionan internamente a distintos grupos identitarios podrían extenderse intergrupalmente, siempre que estos grupos compartan un trasfondo institucional ético democrático –como se planteó previamente– de pluralidad, respeto y diálogo. No podemos pasar por alto que este argumento podría ser acusado de caer cierta circularidad, en la medida que se presupone el contexto democrático que se pretende lograr y reforzar en la dinámica de la interacción social. Pero es claro que aquí no estamos indagando en la genealogía de estos contextos, sino en su preservación o permanencia, y si reflexionamos sobre los procesos de adquisición de los derechos conquistados por distintos movimientos sociales a lo largo de la historia política<sup>129</sup> podemos vislumbrar casos en los que luchas comunes incentivan la cooperación y solidaridad social, de modo que contribuyen a la ampliación de ciudadanía en términos colectivos y no sectarios<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Concebir ciudadanía en clave abierta contribuye, al menos como ideal regulativo, a proyectar democracias más inclusivas de identidades no sustancializadas o esencializadas que vayan más allá del sistema sexo-género binario (hombre-mujer). Dentro de esta discusión sobre el sujeto político del feminismo, Seyla Benhabib ha mantenido una extensa polémica con Judith Butler: Benhabib, *El ser y el otro*, 239-254.

<sup>129</sup> Por ejemplo, el movimiento sufragista de las mujeres y el movimiento antiesclavista.

<sup>130</sup> Sin negar la existencia de casos anómalos o patológicos donde ciertas demandas –en contextos particulares– redundaron en satisfacer exclusivamente intereses grupales. Pero estos casos deben ser revisados particularmente y no pueden ser tomados como modélicos.

## Referencias

Benhabib, Seyla (1990). "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim, pp. 119- 149.

(1996). "Desde la política de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa". Beltrán Elena, Sánchez Cristina. *Las ciudadanas y lo político*, pp. 21-42.

(2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa Editorial.

(2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Ed. Katz.

Bertomeu, María Julia (2004). "Las raíces republicanas del mundo moderno", en Doménech Antoni, Bertomeu María Julia, *Republicanism y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila SRL.

Castells, Carme (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós.

Ciriza, Alejandra (2012). "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y Subjetividad". En Boron, Atilio, *La filosofía política moderna, De Hobbes a Marx (77-103)*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.

Cobo, Rosa (2001). *Democracia paritaria. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Metapolítica, nro. 18, Cepcom, México, abril-junio.

(2014). *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*. Comité de América y el Caribe para la defensa de los derechos de las mujeres (CADEM), Lima.

García Romero, Carlos (2003) "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad", en Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas, nro. 8 (abril, 2003), 11-20.

Gayle, Rubin (1986), "El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo", *Revista Nueva Antropología*, UNAM, DF. México (Vol. VIII, no 130).

Gutmann, Amy (2008). *La identidad en democracia*. Buenos Aires, Katz.

Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Ed. Alianza.

Kymlicka, Will, (2002). "El retorno del ciudadano. Una revisión reciente de la teoría de la ciudadanía". IEP, Estudios peruanos, 2002. Publicado originalmente en *Ágora*, nro. 7, 1997, pp. 5-42.

(2010). *Ciudadanía Multicultural*. Paidós, Madrid.

Femenías, M. L. (2013). *El género del multiculturalismo*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal.

Fernández Santillán, José (1988). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fraser, Nancy (1997). *Justitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Locke, John (1990). *Segundo ensayo del Gobierno civil*. Madrid, Ed. Alianza.

(2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Moller Okin, Susan (1989). "Reason and feeling in thinking about justice", *Ethics*, 99. Nro. 2 (enero, 1989), pp. 229-249.

Mouffe, Chantall (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.

(1996). "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *Las ciudadanas y lo político* (Madrid, Instituto Universitario de los Estudios sobre la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1996).

Pateman, Carol, (1995). *El contrato sexual*. Ciudad de México, Anthropos.

Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona, Paidós.

Rousseau, Jean Jaques (2003). *El Contrato Social*. Buenos Aires, Losada.

Wollstonecraft, Mary (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Istmo.

Young, Iris Marion (1986). "The ideal of community and the politics of difference". *Social and practice*, 12 (1), pp. 1-26.

(1989). "Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship", *Ethics* (Enero 1989), p.p. 250-274.