

Rosa Cobo

Fundamentos
del patriarcado moderno.
Jean Jacques Rousseau



F E M I N I S M O S

Todo comenzó con el Contrato social cuando, rechazando la analogía entre familia y Estado, Rousseau planteó la disociación entre lo doméstico y lo político, entre la familia y la ciudad. Esta separación de las esferas es, ante todo, una separación de los gobiernos: gobierno doméstico y gobierno político. Marca el final de una comparación referida al ejercicio del poder. Pero ¿qué ocurre con las mujeres, desde el momento en que la sociedad civil y política se separa de la sociedad doméstica? ¿Quién, de entre los teóricos del poder, se ha parado a reflexionar sobre la sociedad doméstica? Más que nunca, una mujer es varios seres a la vez: madre, hija, hermana; esposa, amante, mujer independiente; trabajadora, ama de casa, etc. Todo el debate sobre la ciudadanía se despliega en forma de estrella a partir de la condición y los roles de la mujer contemporánea.

Por ello el reto consiste ahora en idear juntos los dos gobiernos, la paridad doméstica y la paridad política, y en encontrar una nueva articulación, más allá de cualquier «conciliación» o «reconciliación», de la doble jornada de las mujeres, que también sería la de los hombres.

Geneviève Fraisse

Los dos gobiernos: la familia y la ciudad

Cátedra: Feminismos 77

Título original: *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*

Geneviève Fraisse, 2001

Diseño de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

Ilustración de cubierta: Edgar Degas, *La planchadora* (hacia 1869)

Índice de contenido

[Los dos gobiernos: la familia y la ciudad](#)

[Feminismos](#)

[INTRODUCCIÓN El tiempo ausente](#)

[CAPÍTULO PRIMERO Hacer sociedad](#)

[Un vínculo sexual](#)

[La mujer independiente y la mujer pobre](#)

[Una institución](#)

[CAPÍTULO II Estado civil, espacio público](#)

[¿Esclavas?](#)

[¿Víctimas?](#)

[De la promiscuidad a la liberación](#)

[El número](#)

[Exclusión, discriminación, integración](#)

[CAPÍTULO III Las categorías de la representación](#)

[Representantes de la nación](#)

[Hermanos y hermanas](#)

[La esposa](#)

[Las francesas](#)

[Las trabajadoras](#)

[Las mujeres como clase social](#)

[CAPÍTULO IV Virtud y razón: discordancias](#)

[Incoherencias](#)

[Virtud y razón políticas](#)

[Virtud y razón económicas](#)

[Retraso y anacronismo](#)

[CAPÍTULO V Mitad, «mixidad\[10\]», paridad](#)

[Dos mitades](#)

[Mixidad](#)

[La paridad](#)

[CAPÍTULO VI El sujeto moderno y el número](#)

[El mosaico de las identidades](#)

[El número](#)

[El neutro](#)

[CONCLUSIÓN Los dos gobiernos](#)

[La familia y la ciudad](#)

[Trabajo y saber](#)

[La división del trabajo](#)

[La neutralización](#)

[Los dos gobiernos](#)

[FUENTES](#)

[Bibliografía](#)

[Textos recientes](#)

[Corpus](#)

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universitat de Valencia

María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid

Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València

Mary Nash: Universidad Central de Barcelona

Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona

Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo Instituto de la Mujer

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

INTRODUCCIÓN

El tiempo ausente

Unos cuantos textos fundacionales jalonan el nacimiento de la sociedad contemporánea, democrática y republicana. Uno solo los resumiría todos, el que se titula *El contrato social*. Nadie escribió entonces *El contrato sexual* [5], aunque Rousseau indudablemente reflexionó sobre el vínculo entre los sexos. Sin embargo, ¿no habría sido necesario enunciar la nueva forma de la relación entre los sexos después de una transformación política tan radical como lo fue la Revolución francesa? Necesario para establecer ese vínculo sexual que forma parte del vínculo social de la nueva ciudad. Pero no hay consenso a la hora de afirmar que ambos vínculos van entretreídos. Precisamente se trata de una lectura moderna de la época moderna.

El artículo de Condorcet «Sur l'admission des femmes au droit de cité^[1]» [23] de 1790 no basta para formular esta novedad, porque no se trata de incorporar una cláusula adicional particular, la ciudadanía de las mujeres, a un proyecto general de una sociedad, entre civil y político. El fin del Antiguo Régimen anuncia la ciudadanía y también fabrica un Código Civil. Y puesto que la relación entre los sexos es una cuestión tanto civil como política, se impone un vaivén entre ambos registros, entre ambas lecturas de la sociedad. Cómo lo civil tendrá algunas consecuencias políticas implícitas, cómo lo político concibe evidentemente lo civil, son dos movimientos que propongo al lector que siga en una única dinámica.

Al *Contrato social* le sucede la Declaración de los derechos del hombre. A la reflexión sobre el vínculo social se suma un enunciado de lo universal. Pero la universalidad del hombre genérico suscita una reacción, la de Olympe de Gouges; reacción especular, puesto que reclama una «Declaración de los derechos» semejante para las mujeres; la humanidad es *en su mitad* mujer. Sin embargo, su preámbulo traduce claramente un deseo de universalidad: «exponer en declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer, con el fin de que esta declaración, constantemente presente ante todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin tregua sus derechos y sus deberes» [24, t. 1, pág.206]. Reclamar su parte, igual a la mitad, conduce a una situación de ilegitimidad. Se aludirá al particularismo —parte y no mitad de lo universal— de esta petición de Olympe de Gouges. Pero reclamar equivale también a pedir reparación; en este sentido, ya es demasiado tarde. La Declaración de Olympe de Gouges, publicada en 1791, dormirá durante mucho tiempo en el olvido antes de ser exhumada.

De ahí la posición más lúcida, sin duda más razonada, de Flora Tristán que, en lo universal de su sueño de *La unión obrera*, publicada en 1844, «cita» a las mujeres [25]. Es difícil aceptar que la particularidad de las mujeres, parte reducida ya de una mitad de lo universal, quede limitada a una «cita». Y, sin embargo, esta «cita» es un término equívoco; en lugar de considerarlo como una cláusula adicional apresada en su particularidad, se puede interpretar de una forma más irónica: citar a alguien significa recordar su existencia, nombrar a un ausente. La expresión es afortunada y da título a un capítulo: «Por qué cito a las mujeres» [25, cap.3]. El capítulo sencillamente dice, una vez más, que los hombres, «hijos del 89», deben completar su Declaración reconociendo, mediante una «Declaración de los derechos de la mujer», los derechos inalienables y sagrados de ellas, su igualdad con los hombres. Olympe de Gouges era girondina, Flora Tristán es socialista, pionera con este proyecto de «Unión universal de los obreros y las obreras». Pero la

petición de universalidad es la misma. Esta demanda se convierte en una exigencia pues, a partir de 1830, el feminismo se estrena como movimiento social y político; es más que una idea, más que unos gestos aislados. La saint-simoniana A. Casaubon publica en 1834 *Le nouveau Contrat social, ou Place à la femme*.

El advenimiento definitivo de la República en Francia, a partir de 1870, plantea nuevamente el problema fundacional. Léon Richer que, junto con la feminista María Deraismes, funda *Le Droit des femmes* a finales del segundo Imperio, publica *Le code des femmes*: «El Código Civil es parcial, el Código Civil es injusto. Lo que es el derecho para el hombre no es el derecho para la mujer. En la ley existen dos leyes» [26, epígrafe]. Victor Hugo le había escrito en los mismos términos: «Hay en nuestros códigos algo que es preciso rehacer: es lo que yo llamo “la ley de la Mujer”. El Hombre tiene su ley; se la ha hecho a sí mismo: la Mujer no tiene más ley que la ley del Hombre» [26]. El libro de Léon Richer introduce, pues, la «ley de la Mujer». Lo mismo da lo que este entienda por ello, poco importa que este Código Civil de las mujeres confirme la ausencia de derecho político; lo importante aquí es el gesto que designa la ausencia de ley escrita, de texto fundacional.

De hecho, la ley de la mujer se modifica enseguida durante la tercera República francesa, suavizando la tutela femenina. Desde el divorcio (1884) hasta la investigación de la paternidad (1912), desde el trabajo nocturno (1874) hasta el derecho a interponer demandas laborales (1907), desde el derecho a la propiedad hasta la libertad para disponer del propio sueldo (1907): en la vida privada, económica y social, la mujer consigue que se la vaya reconociendo tímidamente. A la relajación de la tutela se suma la organización de una educación calcada progresivamente de la de los chicos: aunque Camille Sée crea la enseñanza secundaria femenina en el momento en que Jules Ferry instaura la escuela elemental obligatoria, habrá que esperar hasta 1924 para que el bachillerato de las chicas tenga la misma validez universitaria que el de los chicos.

La República desempeña, pues, el papel integrador que le corresponde y la democracia adquiere forma. No obstante, todo ello no deja de ser relativo. Estamos lejos de poder hablar de igualdad entre los sexos, tanto desde el punto de vista civil como desde el punto de vista político. Las leyes constitucionales de 1875 remiten al «sufragio universal» establecido desde la segunda República, de 1848, sin inmutarse por la enorme mentira que ello significa. Habrá que esperar a que termine la segunda guerra mundial para que a las francesas se les reconozca el derecho al voto. De Gaulle y los comunistas comparten la responsabilidad de la orden de 1944, pero no hay que olvidar que Pétain, en su proyecto de Constitución, concedía a las mujeres la condición de electoras no elegibles. En definitiva, cualquiera que sea el partido político, el derecho al sufragio convierte a las mujeres en actoras de la República. Sin triunfalismos: el derecho al voto de las mujeres sencillamente hace que la universalidad sea lo que es.

No por ello este derecho es una garantía de igualdad de los sexos. El preámbulo de la Constitución de la cuarta República insiste en que se reconozca a las mujeres en el carácter universal de la Ley. En el texto se proclama como «principio particularmente necesario para nuestra época» que «la ley garantice a la mujer, en todos los ámbitos, unos derechos iguales a los del hombre». Frente a los silencios del pasado, este enunciado resulta auténticamente subversivo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 habla de la «igualdad de derechos de hombres y mujeres», y rechaza cualquier «distinción por razón de sexo» que propicie la discriminación.

Así pues, las mujeres ocupan un lugar en la ley más de ciento cincuenta años después de la Declaración de los derechos del hombre. Indudablemente se ha dado un gran paso adelante. El silencio del hombre *neutro* deja paso al enunciado de una humanidad sexuada. La universalidad deja de mentir, la igualdad de los sexos adquiere rango de valor político.

Bien es cierto que las historias nacionales están vinculadas al contexto internacional. A la Declaración de la ONU de 1948 seguirá una declaración que apenas se conoce, la de 1967, sobre la «eliminación de la discriminación contra la mujer». Cabe destacar que la Asamblea de la ONU dice estar «preocupada»:

Preocupada de que, a pesar de la Carta de las Naciones Unidas, de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos y de otros instrumentos de las Naciones Unidas y los organismos especializados y a pesar de los progresos realizados en materia de igualdad de derechos, continúa existiendo considerable discriminación en contra de la mujer... [6, pág. 30].

No solo se quiebra el silencio, sino que el enunciado chirría: todos los organismos internacionales de lo universal recuerdan a las naciones particulares su deber de aplicar la universalidad de los derechos de las mujeres.

Esta Declaración adquiere la forma de una convención en 1979. La voluntad de eliminar las discriminaciones se expresa entonces a través de las exhortaciones de las conferencias internacionales. La última, la de Beijing de 1995, subraya la complejidad de la definición de las palabras «derecho» y «discriminación» en relación con las mujeres. Si *empowerment* es la palabra clave de la Declaración final, hay que interpretarla como la insistencia en una dinámica: dar poder a las mujeres y dejar que las mujeres aumenten su potestad. Potestad y poder conquistados a una dominación masculina que goza decididamente de buena salud: declarar la pertenencia de las mujeres a lo universal y enunciar el principio de igualdad entre los sexos ya no es suficiente; se levanta acta de que la exigencia democrática pasa por una relación de fuerzas entre hombres y mujeres. ¿Por qué? Precisamente porque la dominación masculina y

la opresión femenina se producen en todas las épocas y en todos los regímenes políticos.

Así pues, dos siglos de historia democrática y de constitución republicana deben considerarse como una situación histórica particularmente notable. En ellos se produce, en un tiempo corto, apenas dos siglos, lo peor y lo mejor para las mujeres. Olvido y silencio durante el tumulto revolucionario, reconocimiento y esperanza de igualdad en la calma que sigue a las violencias de las guerras y los totalitarismos.

La Mujer, las mujeres; conocemos esta tensión sorda entre la imagen idealizada, simbolizada, y la realidad concreta, prosaica. No hace tanto tiempo todavía se discutía sobre si un ministerio debía denominarse «del derecho de la mujer» o «del derecho de las mujeres». Al final se impuso el plural. La anécdota es representativa de toda la era moderna; pero la anécdota carece de interés si solo ilustra la difícil relación entre lo abstracto y lo concreto.

En mi opinión una mujer moderna es más que nunca varios seres a la vez: madre, hija, esposa, hermana, viuda, obrera, ama de casa, amante, soltera, mujer independiente, trabajadora, burguesa, etc. La mujer moderna siempre se halla en un solo estado a la vez, siempre desempeña un solo papel en un instante determinado y, sin embargo, siempre es susceptible de una multiplicidad de definiciones. Todo el debate sobre la ciudadanía se desplegará en forma de estrella a partir de la condición y de los roles de la mujer contemporánea. La ciudadanía de las mujeres se construye, no de forma abstracta, como ocurre con los hombres, sino de manera concreta, a partir de determinaciones reales. Evidentemente, la fragmentación opera en su contra. Oponiendo unas categorías a otras, los adversarios de la igualdad de los sexos son muy hábiles a la hora de barajar las cartas de lo civil y lo político, lo económico y lo ontológico, lo erótico y lo jurídico.

La existencia de las mujeres, después de la Revolución, es muy incierta debido tanto a la falta de textos fundacionales como a la ausencia de certidumbres históricas. ¿Qué hacer con las mujeres en

la nueva era? Dos siglos relatan las incertidumbres hechas de abultadas dudas y de aserciones perentorias. A ello se suma la palabra de las mujeres, que ha ido amplificándose hasta la actualidad. Los textos reunidos en el análisis que se presenta a continuación son textos ejemplares, en el sentido de que son representativos de muchos otros y al mismo tiempo son originales. Sin duda refuerzan las incertidumbres de la formulación de un vínculo sexual ligado al vínculo social. Se advierte que las divergencias políticas, las escuelas partidistas, son escasamente pertinentes en cuanto a los ejes transversales, las problemáticas que estos textos revelan y construyen. Porque hay construcción.

En relación con la historia corta de la República y la historia larga de la monarquía, la construcción del vínculo sexual, entre civil y político, económico y social, erótico y jurídico, obedece a un pensamiento, a una lógica, cuando no a una voluntad deliberada. Se ha hecho lo indecible por obscurecer esta lógica; ausencia de un texto fundacional del vínculo sexual en tiempos de democracia, deslizamientos sutiles entre derecho civil y ciudadanía, aparente evidencia de una separación entre vida privada y vida pública. Únicamente la genealogía de este tiempo histórico nos revelará la estructura de lo que debemos pensar hoy, la relación entre la familia y la ciudad, la articulación entre los dos gobiernos, el gobierno doméstico y el gobierno político.

Nos parece necesaria la reconstrucción genealógica del vínculo entre los sexos, precisamente porque responde a la ausencia de textos fundamentales que, disimuladamente, siempre se ha ido justificando por los envites políticos. No resulta fácil interpretar la dinámica constructiva de la igualdad entre los sexos. Algunas personas se preguntarán cuál es su continuidad durante estos dos siglos, desde la Revolución francesa hasta el debate sobre la paridad. Esta continuidad será, sin embargo, el hilo conductor que aquí se siga. Con respecto a la vieja historia de la dominación masculina, dos siglos son poco; y las rupturas, tanto las de las guerras como las de las constituciones, tienen menos importancia

que la apertura que propone la democracia para concebir y realizar la aventura igualitaria. La cronología es, pues, la que ha desencadenado la ruptura revolucionaria. Y ya que aquí hablamos de gobierno, gobierno político y gobierno doméstico, sepamos que este problema es nuevo en la medida en que están en juego la representación y la representatividad políticas tal como se las plantea la república moderna. En una palabra, la ciudadanía moderna, que se consigue progresivamente para las mujeres a lo largo de estos dos últimos siglos, es evidentemente el marco en el que se idea el nuevo ejercicio del gobierno, doméstico y político.

CAPÍTULO PRIMERO

Hacer sociedad

Algunas personas lo dirían sin ambages: si no hay un texto que establezca un «contrato sexual» es porque el hombre y la mujer no hacen sociedad.

Entendamos bien la época que se abre con la Revolución francesa y el final de la monarquía, y regresemos a este *Contrato social* de Rousseau que anuncia, sin decirlo claramente, una transformación radical y fundamental: la afirmación de una disociación entre lo doméstico y lo político, entre la familia y la ciudad. Por supuesto, la separación no es ante todo espacial, como tenderá a explicarlo el siglo XIX, tan celoso de una vida familiar protegida; es ante todo simbólica. Rousseau propone, y esto es muy subversivo, que desaparezca la analogía entre familia y Estado; porque rechaza que de la patria potestad se deduzca la representación del príncipe y del funcionamiento del Estado. Esta separación de las esferas es, pues, antes que nada una separación de los gobiernos, gobierno doméstico y gobierno político. Marca el final de una comparación entre familia y Estado en cuanto al ejercicio del *poder*. Insistamos en ello: este lugar común de la separación de lo privado y lo público, lugar común considerado como evidencia de la modernidad, aunque se denuncie por sus efectos desfavorables para las mujeres, es aparentemente insignificante si se ignora su sentido y su eficacia políticos. Político en el sentido fuerte: para Rousseau, esta separación se produce en el seno de

una reflexión sobre el poder político. Las consecuencias de esta postura teórica son importantes para nuestra tesis.

¿Qué ocurre si la sociedad civil y política se separa de la sociedad doméstica? ¿Quién, de entre los teóricos del poder, ideará en adelante la sociedad doméstica? Esta es la herencia que Rousseau deja al siglo XIX. En la primera versión del *Contrato social*, no se limita a calificar la analogía entre familia y Estado de «sofisma» y de «error» [22, pág. 412], como lo hace en la versión definitiva. Rompe con la tradición, que Montesquieu todavía respetaba, y demuestra lo absurdo de un vínculo entre el Padre y el Príncipe:

Aunque las funciones del Padre de familia y del Príncipe han de tender al mismo fin, lo hacen por vías muy distintas (...) en efecto, si la voz de la naturaleza es el mejor consejo que ha de escuchar un buen Padre para cumplir adecuadamente con sus deberes, para el Magistrado no es más que un falso guía empeñado en apartarle de los suyos [22, pág. 300].

Todos los esfuerzos de los pensadores de la democracia conducirán a partir de ahí al nacimiento y a la realización de este nuevo *Contrato social*, en detrimento de la familia, que en adelante bien puede cederse al padre y a la naturalidad de su función. Pero sería una historia demasiado sencilla y la realidad histórica, a partir de la Revolución, ha impuesto una reflexión sobre la vida civil que abarca la vida privada; con ello vuelve a introducir una circulación entre ambos espacios. La redacción del Código Civil napoleónico pone claramente de manifiesto que ambas esferas, la doméstica y la pública, están íntimamente imbricadas. Desde luego, ya no se plantea la analogía entre los dos gobiernos o, mejor dicho, esta se confunde y se complica con una circulación subterránea. Para eso sirve la palabra civil, para surtir efecto sobre lo doméstico y lo político de forma implícita y difusa.

A este respecto resulta ejemplar la historia del divorcio; la ley de 1792 sigue la dinámica de la nueva ciudadanía, al insistir en el «consentimiento mutuo», es decir, en la autonomía moral del hombre y de la mujer; inversamente, el autor de la abrogación de esta ley en 1816, Louis de Bonald, dice explícitamente que la libertad de las mujeres a la que induce el divorcio es un peligro para el Estado, un peligro político [27]. La separación de las esferas privada y pública es más bien indicio de una circulación ineludible entre los dos lugares. La analogía de los poderes deja paso, en el imaginario político, a una tensión subterránea de las libertades.

UN VÍNCULO SEXUAL

Por encima de todo ello, el problema que persiste es el de la definición: separar las dos esferas de gobierno no ofrece ninguna solución que explique su disyunción política. Por un lado, porque no funciona y porque la circulación siempre subvierte la separación; por otro, porque si la autoridad paterna se mantiene a pesar de la desaparición de la monarquía, no se entiende qué vínculo se establece en la discordancia misma de las dos esferas. Todos los autores del siglo XIX se enfrentarán a esta herencia rousseauiana imposible. Fabricarán una teoría política, pero también tendrán la tarea de definir la familia, o el matrimonio, para darle un estatuto propio y con ello calificar en qué medida el hombre y la mujer hacen o no hacen sociedad.

Un ejemplo, que no es inocente, es el de Proudhon.

Proudhon se resume, ya desde el principio de su carrera literaria, en este comentario de *¿Qué es la propiedad?*:

Entre la mujer y el hombre, puede haber amor, pasión, vínculo de costumbre y todo lo que se quiera, pero no hay verdaderamente sociedad. El hombre y la mujer no van juntos. La diferencia de los sexos alza entre ellos

una separación cuya naturaleza es la misma que la que se establece entre los animales por la diferencia de las razas. Por ello, lejos de aplaudir lo que hoy en día se ha dado en llamar emancipación de la mujer, me inclinaría más bien, si es que hubiese que llegar a semejante extremo, por recluir a la mujer [28, pág. 274].

Ante el peligro de una democracia capaz de introducirse en el hogar reclamando la emancipación de la mujer (emancipación que significa precisamente autonomía del individuo, seña distintiva de la democracia), Proudhon reitera el ademán de la cesura entre lo público y lo privado: no puede plantearse ningún contagio de lo público democrático a lo privado falocrático. Para ejecutar este ademán de la cesura hay una solución: negar a la relación entre los sexos un sentido social, y luego volver a construir este vínculo sobre una base heterogénea gracias a la *unión* del matrimonio. El hombre y la mujer no hacen sociedad: no constituyen una asociación (versión utopista del fourierismo y del saint-simonismo), no suscriben un contrato entre personas idénticas o iguales (versión liberal). La pareja forma una unión, es decir, un organismo. Porque la pareja es el órgano de la justicia. La justicia es una relación, basada de este modo en el dualismo. La pareja es el único lugar en el que el dualismo no produce antagonismo, ni rivalidad, ni guerra. De ahí su importancia, incluso fuera del espacio social; es portadora de una universalidad de la justicia, tan necesaria frente a la dureza del mundo. De este modo la familia no es en ningún caso el microcosmo del macrocosmo del Estado. Proudhon ha asimilado perfectamente a Rousseau. La familia es heterogénea al espacio democrático; es el «embrión» de la sociedad política (que por lo demás se basa en el fundamento del taller: «Órgano embrionario de la justicia, los esposos forman un solo cuerpo, un alma, una voluntad, una inteligencia» [29, pág. 58]).

El hombre y la mujer no hacen sociedad; forman una unión; esta unión es el órgano de la justicia: estas tres proposiciones dibujan

una universalidad ajena a la lógica de los derechos humanos. Proudhon no se limita a definir la familia fuera de la sociedad productiva, la convierte en el lugar de lo universal, a través de la justicia. Surgen dos observaciones: por una parte, Proudhon no puede limitarse, como Rousseau, a enunciar la disyunción, ha de proponer una teoría del vínculo conyugal (cosa que Rousseau hace de manera desordenada y no sintética, en particular en *Emilio* y en *La nueva Eloísa*); por otra parte, Proudhon pone de relieve la disyunción y la heterogeneidad de ambas esferas, anclando la universalidad, el referente de la justicia, en la unión conyugal. Es algo original y excepcional.

En comparación, sus contemporáneos quedan desdibujados. Louis de Bonald había intentado restaurar la analogía perdida entre el padre y el rey; y aunque la monarquía se acaba sin que él pueda ignorarlo, este gran enemigo del divorcio convierte la unión conyugal, el matrimonio y la familia en el elemento primero y fundamental de la sociedad. El matrimonio es «una unión para formar sociedad»; el matrimonio es «una sociedad eventual» y la familia «una sociedad actual» [27, pág. 295]. Pero esta analogía se difumina en cuanto se llega a las definiciones: al igual que Rousseau, Bonald acepta la familia como una sociedad «natural»: «El matrimonio es una sociedad natural y no una asociación comercial»; mediante esta expresión, la de «asociación comercial», pretende denotar el matiz de contrato que se imprime al consentimiento mutuo del matrimonio y del divorcio. En cuanto al adjetivo «natural», no hay que darle el sentido de «animal»; «natural» significa primero, primitivo; de ahí la afirmación de pasividad, de debilidad:

Hay tres clases de personas en la sociedad más que de la sociedad; la sociedad debe protegerlas, pero ellas no están hechas para defender a la sociedad; pertenecen a la sociedad natural más que a la sociedad política, a su familia más que al Estado. Se trata de los niños, de las

mujeres y del pueblo, es decir, quienes ejercen una profesión puramente mecánica. Es la debilidad de la edad, del sexo y de la condición [27, pág. 260].

Existe, pues, algo que subyace en la sociedad política, la unión conyugal y la familia, para lo que es preciso contar con unas reglas adecuadas. Ningún ideal de justicia en este espacio doméstico, sino una sociedad natural que precisamente es necesario domesticar. La postura de Bonald es tan común como excepcional lo era la de Proudhon. Pero ambos están de acuerdo, el marido y el padre ostentan todo el poder.

Frente a ellos se encuentran los que aceptan que el vínculo conyugal es una «asociación», los que no consideran que exista una barrera infranqueable entre el individuo democrático de la ciudad (el hombre más que la mujer) y el miembro de una familia, el hombre tanto como la mujer. Estos proponen una representación homogénea y no heterogénea de las esferas privada y pública, una representación igualitaria de las posiciones del hombre y de la mujer. Son de adscripciones diversas, utopistas y socialistas en su mayoría. Por ejemplo, Flora Tristán:

Al dejar de ser considerada en el hogar como la *criada del marido*, y pasar a ser la *socia*, la *amiga*, la *compañera* del hombre, de forma natural se interesará por la asociación y hará todo lo que esté en su mano para que fructifique esta pequeña unión [25, pág. 207].

Eliminar la servidumbre e instaurar asociación, amistad, compañerismo entre los sexos significa en definitiva abandonar el Antiguo Régimen, sus desigualdades y sus dependencias, y desear esta nueva era democrática tanto en la vida de la ciudad como en la vida doméstica.

Observemos que Proudhon está parcialmente de acuerdo sobre este particular: él tampoco quiere ya que haya criadas. La célebre apostilla «ama de casa o cortesana», mujer del hogar o mujer

pública, va seguida de un «y no criada», fundamental para comprender el envite antifeudal del autor: Proudhon no es Bonald y la heterogeneidad de lo doméstico y de lo público hace equivalentes ambas esferas; sencillamente una está al servicio del consumo y la otra al de la producción. A la heterogeneidad que promueve *El contrato social* se suma una mutación económica: el hogar deja de ser, contrariamente a lo que fue en los siglos anteriores, un lugar de producción. Es bien sabido que a este respecto el siglo xx le dará la razón.

Por ello este siglo xx se verá obligado a concebir la separación de las esferas como una cuestión tanto económica como política.

Pero ¿quién mejor que Fourier ha comprendido la doble revolución industrial y política, aunque su solución sea totalmente contraria al devenir de los tiempos, aunque la radicalidad de su solución sea paradójicamente muy elocuente? No hay derechos humanos, dice, sin derecho al trabajo; peor aún, los derechos humanos no son más que «ensoñaciones renovadas de los griegos». Considerar fundamental el derecho al trabajo permite convertir la «asociación» en el vínculo doméstico y productivo por excelencia. Muy al contrario de los «hogares aislados» y de las «parejas de matrimonio exclusivo»:

No cabe imaginar un orden doméstico más limitado que el de nuestras familias reducidas a un hombre y una mujer cuyos hijos, en el momento en que llegan a la pubertad, se separan a su vez de su padre y de su madre, asociándose a una esposa con la que formarán una nueva subdivisión doméstica, lo más reducida posible. Mas cuando la riqueza nace de la asociación agraria y doméstica, base de cualquier economía, ¿qué cabe esperar de un orden de las cosas que tiende a fragmentar y a subdividir infinitamente la explotación agraria y el estado doméstico? [30, pág. 231].

Poco importa a este respecto que a la asociación se sume la atracción en el pensamiento de Fourier; es secundario que su modelo asociativo adquiriera forma en la divisoria entre agricultura e industria. Desde el punto de vista de la construcción de lo universal que aquí nos ocupa, su posición es lógica: la asociación es un principio válido tanto para las relaciones entre los sexos como para los individuos entre ellos. La autonomía individual es un absoluto. No hay papel preestablecido, para nada, y sobre todo no lo hay para el «hogar», que solo afecta a una cuarta parte de las mujeres:

He dicho que la mayor parte de las mujeres no tiene inclinación hacia las ocupaciones del hogar ni aptitud para las mismas; a la mayoría les agota y desconcierta atender a una pequeña familia; otras, en cambio, disfrutan de esas tareas domésticas [31, tomo 4, pág. 123].

Así, según concluye Zoé Gatti de Gamond, discípula moderada de Fourier, este introduce «una sociedad en la sociedad» [32, pág. 265]. Con ello no habría más que una sociedad; en ello reside la universalidad de la asociación constituida por individuos libres.

Fourier no llega a convencer de la pertinencia de un vínculo sexual integrado en el vínculo social; Proudhon no consigue demostrar que la universalidad de la justicia emana de la pareja entre desiguales. Pero ambos reflexionan sobre las relaciones entre las esferas en función de la cuestión económica y del vínculo que esta establece entre el hogar y el mundo industrial, entre la reproducción y la producción. El primero comprendió que era preciso volver a idear el hogar, el otro admitió el hecho de que había dejado de ser un lugar de producción. El primero libera a la mujer, el otro la deja tutelada. El análisis es en ambos casos eminentemente moderno: ambos autores tratan de resolver el problema que *El contrato social* había dejado pendiente, el del gobierno doméstico.

Pero el que triunfa es el planteamiento de Bonald, a pesar de Rousseau y con este: a pesar de Rousseau porque se conserva la analogía entre la familia y el Estado, con Rousseau porque da la sensación de que se refuerza la disociación entre ambas esferas. La exigencia democrática no debe contaminar a la familia; la familia es un lugar heterogéneo al vínculo social y político. Subrayemos una vez más que las mujeres son lo que está en juego en este asunto.

Tocqueville dará la versión liberal de esta separación de las esferas que, en definitiva, y volveremos sobre ello, es una separación de los poderes. Elogia el caso de América y aconseja a los franceses:

«Jamás los americanos plantearon que la consecuencia de los principios democráticos fuera acabar con la potestad marital e introducir un conflicto de competencias en la familia. Pensaron que, para ser eficaz, cualquier asociación debía de tener un jefe y que el jefe natural de la asociación conyugal era el hombre [...] Creían que, en la pequeña sociedad del marido y la mujer, al igual que en la gran sociedad política, el propósito de la democracia consiste en regular y legitimar los poderes necesarios y no en destruir todo poder» [33, pág. 573].

Se conserva la analogía entre una sociedad pequeña y otra grande, pero el principio democrático no tiene consecuencia doméstica. La autoridad recae en el hombre, «jefe natural». La antropología no tardará en cuestionar este carácter natural de la autoridad marital y paterna.

LA MUJER INDEPENDIENTE Y LA MUJER POBRE

Ya es hora de decir que la mujer es lo que está en juego en estas construcciones más o menos barrocas. Imposible ignorar que el Código Civil, que ya resulta problemático en lo referente a las relaciones entre derechos y deberes de la mujer casada (¿cómo conciliar el «respeto mutuo» entre esposos con la obediencia absoluta que la mujer le debe al marido?), es enigmático en cuanto a lo que los juristas llaman «la mujer independiente». Ni hija ni esposa, a veces viuda, la soltera es una mujer independiente. Aun sin tener en cuenta las contradicciones reales que ello conlleva, por ejemplo pagar impuestos y no tener derecho al voto, obviemos la mirada cargada de recelo que se dirige hacia la que enseguida se tilda de solterona, ni lo absurdo que resulta dar a la viuda todos los poderes que se le negaban a la esposa, ¿qué se hace, en esta sociedad nueva, con una muchacha que no cuenta con la tutela de un padre o de un marido? La mujer independiente no está prevista por la ley, dirán muchas generaciones de feministas.

Paul Gide, célebre hombre de leyes de la segunda mitad del siglo XIX opina precisamente lo contrario. Respondiendo a una convocatoria de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas de 1886, propone un estudio original sobre la «condición privada de la mujer» en el que pretende demostrar lo moderno que es el Código Civil:

«La igualdad civil de ambos sexos es un principio fundamental de nuestra ley moderna. Esta igualdad termina, bien es cierto, en las relaciones conyugales: al comprometerse con los vínculos del matrimonio, la mujer aliena una parte de sus derechos y se somete a una especie de incapacidad temporal. Pero esta incapacidad, si es que merece que se la llame por ese nombre, no es inherente al sexo, su causa no radica en la naturaleza física o moral de la mujer, sino en la

potestad marital, es decir, en un hecho exterior y accidental» [34, pág. 415].

¡Y aun añade que la potestad marital es «una excepción»! Formidable lógica jurídica que permite invertir la realidad social: la realidad de la ley es más fuerte que el número de situaciones concretas, el individuo teórico más determinante que la aplastante mayoría de mujeres casadas. Sin embargo, la excepcionalidad afirmada de la potestad marital se ve reforzada por el envite político de la ciudadanía: ¿cómo hallar la «línea de demarcación» entre «la región de los derechos civiles que pertenecen todos a la mujer y la de los derechos civiles y políticos que se le niegan en su totalidad»? Paul Gide no lo sabe muy bien. Tratará de resolver esta contradicción lógica justificándola.

De ahí su larga reflexión sobre la definición de la «incapacidad» civil de la mujer en la que esta última se halla necesariamente atrapada, con la consiguiente imposibilidad de gozar de un derecho cívico. En cuanto a la plena posesión de los derechos civiles de la mujer independiente, ya ni se menciona. Y con razón; lógicamente, habría que darle derechos políticos. La mujer independiente, la soltera, es una ficción teórica; que autoriza algunas negaciones prácticas en la realidad.

Pero no lo es. Es una realidad de la que *La femme pauvre* de Julie-Victoire Daubié, primera bachillera francesa, ofrece una imagen emblemática. Contesta a la pregunta de la Academia de Lyon de 1859 sobre los «medios de subsistencia propios de las mujeres» mediante un largo análisis de esta mujer pobre cuya característica fundamental no es la pobreza, sino el hecho de que «no pertenezca a nadie» [35, pág. 411]. La mujer pobre es una mujer independiente que busca unos medios de subsistencia, un oficio, una profesión. Julie Daubié, tras largos análisis, llega a la conclusión de que la mujer pobre se halla en un callejón sin salida: se le cierran las puertas del taller tras habersele cerrado las de la familia. El libro es un alegato a favor de la actividad económica de las mujeres, que

todavía se consideraba tan poco legítima. Pero lo sorprendente es que la autora realiza finalmente la misma inversión que Paul Gide, al hablar de la mujer independiente para contribuir mejor a la regeneración de la familia. Y es que Julie Daubié defiende el destino doméstico de las mujeres al tiempo que escribe el alegato más hermoso a favor del trabajo asalariado de las mujeres y de su autonomía económica y social. Alegato moral, tal vez, pero también exigencia teórica:

Es irracional esperar una reforma de las costumbres actuando en primer lugar sobre el matrimonio, porque dado que las verdades orales y sociales tienen un encadenamiento lógico y natural como las verdades científicas, es preciso partir del conjunto de la humanidad, de los deberes de los individuos que no se casan, para establecer los derechos de los que se casan [35, pág. 97].

La femme pauvre dedica así varios cientos de páginas a numerar los oficios y profesiones que podrían convenir a las mujeres para garantizarles su «subsistencia» independientemente de cualquier apoyo o tutela. En 1900, la institutriz será la imagen emblemática de esta mujer independiente y emancipada.

El «conjunto de la humanidad» del que habla Julie Daubié equivale a universalidad: lo universal se basa en el individuo, incluso cuando se trata de las mujeres. La mujer independiente y la mujer pobre anuncian a la mujer autónoma del siglo xx. Lo económico precederá a lo jurídico. En ambos casos, se hace cada vez más imposible abstraerse de esta universalidad por definición: olvidada en el plano simbólico como mitad de un conjunto social, la mujer, individuo democrático, aparece velada bajo unas realidades tan prosaicas como la familia y la vida económica.

La sombra de la exigencia democrática se cierne sobre todo el mundo, independientemente de que las preocupaciones sean de

índole jurídica, económica o moral. La República heredará, pues, un problema doble, el de una definición de la familia, microcosmo o no del gran macrocosmo social, y el de una realidad ineludible, la mujer independiente, átomo libre en un espacio normalmente controlado. He aquí dos problemáticas que ponen a la democracia a prueba de una universalidad concreta.

UNA INSTITUCIÓN

Con el fin de los gobiernos monárquico o imperial, con el advenimiento progresivo de la tercera República francesa a partir de 1870, los debates teóricos se plantean más próximos a una realidad que la actividad parlamentaria y militante transforma rápidamente hasta 1914. Ya no estamos ante unas reconstrucciones históricas que se hacen eco de la gran transformación del siglo, como las de Paul Gide o Julie Daubié, ni ante grandes proyectos innovadores como los de Fourier o Proudhon. Las ciencias sociales tomarán el relevo y desempeñarán un papel fundamental en la reflexión sobre el «vínculo sexual».

También los términos de la reflexión se renuevan. Mientras que, efectivamente, desde el punto de vista político, cabe considerar el matrimonio como un contrato entre dos personas, como un vínculo elegido, científicamente es imposible articular el concepto de contrato conyugal con la economía doméstica y la producción de niños. Por consiguiente, el análisis predominante será en adelante el de la familia como «institución». Veamos el planteamiento de Emile Durkheim:

Para poder contraer matrimonio no basta con querer hacerlo; además, hay que cumplir determinadas condiciones referentes a la edad, el parentesco, el consentimiento de los ascendientes, la publicación, etc. Estas condiciones las establece la sociedad; también es

ella la que, a través del magistrado, verifica que se cumplen [36, t. 2, pág. 208].

Así pues, la mera voluntad de las partes es insuficiente para crear el vínculo conyugal. El Estado, añade Durkheim, desempeña un papel cada vez mayor en la vida familiar.

Por supuesto, muchos discursos, anteriores o posteriores a Durkheim, sitúan al niño en el centro de la necesidad de definir la familia de otra manera que como una asociación de individuos. El autor se aleja de esta visión, relativizando la presencia del niño por el tiempo limitado que ocupa en una historia conyugal. ¿Por qué? Porque el objetivo del sociólogo va más allá de la simple funcionalidad de la familia. El matrimonio es una disciplina, dice, disciplina moral, disciplina sexual:

La regulación matrimonial es buena para el individuo [...] El matrimonio funda la familia. Pero la acción de la familia se extiende mucho más allá de la crianza de los hijos. Originariamente, la vida familiar engloba más o menos todas las formas de la actividad social, económica, religiosa e incluso judicial [36, t. 2, pág. 213].

La familia deja de ser una unidad patriarcal (o paternal, otra variante) y pasa a ser una sociedad conyugal. (Es además excelente para los hombres, que de este modo se suicidan menos).

En ello radicaría la novedad. Louis de Bonald ya insistía en esta sociedad puesta de manifiesto a través del hijo de una pareja. En cuanto a Proudhon, insistía en el papel moral y civilizador del matrimonio. Durkheim desplaza el punto de vista incidiendo en el «interés de la institución matrimonial» [36, t. 2, pág. 182]. Si rechaza la idea de un divorcio por consentimiento mutuo, es porque lo que está en juego supera ampliamente a las partes contratantes, el hombre y la mujer. «Solo el juez puede valorar», dice. El

matrimonio es, pues, un asunto de Estado: «los esposos son funcionarios de la vida doméstica» [36, t. 2, pág. 503].

Así pues, el hombre y la mujer hacen sociedad, y esta sociedad no está fuera del Estado. La familia ya no es el microcosmo de la gran sociedad; es una institución más del Estado. Y el argumento ya no cambiará. Durkheim marca una ruptura: es la sociedad, y ya no la naturaleza, la que sirve de referente.

Sin embargo, los derechos de la mujer en el espacio doméstico siguen agitando los espíritus. Recordemos que Durkheim se opone a la idea de un divorcio por consentimiento mutuo, pues este consagra, frente a la institución del matrimonio, la autonomía de los individuos, en particular la de las mujeres. Pero, contrariamente a Bonald, lo insinúa más que afirmarlo de forma explícita.

Observemos entonces que si el matrimonio es una institución, y no una sociedad natural, la manera de mirar a la mujer ya no es la misma. Empezando por el hecho de que la mujer puede distanciarse de la familia tradicional.

Uno de los discípulos de Durkheim, Célestin Bouglé, introduce la reflexión feminista en la ciencia sociológica. Apoyándose en la historia antropológica, observa que la división del trabajo entre los sexos «está lejos de haberse visto determinada en todo y para todo por sus aptitudes naturales» [37, pág. 103]. Hecho evidente, se pensará. Pues no, porque con ello critica al filósofo Henri Marión, convencido de que la división del trabajo entre los sexos aumenta con la civilización [38]. Célestin Bouglé considera por el contrario que en los tiempos modernos se produce un debilitamiento de la división del trabajo entre hombres y mujeres. Movimiento de la revolución industrial que provoca una transformación radical de la estructura de la familia patriarcal:

La familia ya no es una Iglesia, observa M. Lapie; la familia ya no es un Estado; la familia ya no es siquiera un taller. [...] Hace tiempo que se ha superado la fase de la economía doméstica cerrada [36, pág. 108].

¿Es preciso añadir que ello conlleva la emancipación de las mujeres?

Institución controlada por el Estado y economía doméstica reducida son los dos nuevos datos que definen el vínculo conyugal. Para las mujeres ambas orientaciones son notables: en el primer caso, todo girará en torno a la libertad de las mujeres, inducida a pesar de todo desde la Revolución francesa por el concepto de consentimiento mutuo; en el segundo caso, que refuerza al primero, la libertad (y la necesidad) económica transforma el reparto supuestamente natural de las labores y de los roles familiares. En ambos casos, el hombre y la mujer construyen un vínculo que nunca más será cerrado, sino que estará abierto a la ruptura del vínculo sentimental, a la apertura hacia el exterior del vínculo económico. Hacer sociedad era, pues, una expresión que había que tomar al pie de la letra. Ya no hay frontera segura entre el vínculo sexual y el vínculo social, entre la familia y la sociedad. Pero no a la manera de Fourier, según el cual la ley de la atracción supuestamente rige tanto el hogar como la industria. No en lo real, pues es bien sabido que, en la realidad efectiva, vida privada y vida pública, familia y vida social, perduran en sus espacios separados y heterogéneos.

El cambio se produce en otra parte, en las representaciones imaginarias. Recordemos a Rousseau —y a sus lectores de principios del siglo XIX—, que rechazaba que la familia siguiera siendo el modelo patriarcal de una sociedad monárquica. Era preciso que se dejara de comparar la familia con la ciudad para empezar a concebir el Estado moderno en su novedad radical. De ahí los inevitables titubeos para tratar de volver a definir la pareja y la familia, como dejadas de lado en la nueva reflexión.

De estos titubeos del siglo XIX surge una representación del matrimonio y de la familia marcada por la perspectiva sociológica, en la que la familia y la conyugalidad se engloban en un amplio conjunto social. Pero también surge lo que Tocqueville ya presentía, a saber, la imposición del modelo democrático sobre el modelo afectivo, pareja y familia. El consentimiento mutuo para el divorcio y la independencia económica de la mujer son conquistas basadas en

una representación democrática del individuo. ¿Se extiende este modelo atomístico del miembro social al matrimonio y a la familia? Probablemente. Pero en ese caso, en el transcurso de dos siglos, el movimiento de analogía entre la familia y el Estado sencillamente se ha invertido. Hasta Rousseau, la familia es el modelo del poder a partir del cual se concibe el poder político. Desde el padre hasta el rey, la consecuencia fue buena.

Con la cesura que marca Rousseau, la analogía vacila y deja a los hombres del siglo XIX en ocasiones perplejos y a menudo llenos de seguridad. Pero muchos perciben confusamente que el modelo, inducido por *El contrato social*, del individuo ciudadano puede ser contagioso e inmiscuirse en la familia. Entonces las mujeres se ven directamente afectadas, mucho más que los hombres, que se benefician por otra vía, es decir, fuera de la familia, de la condición de individuo ciudadano. Entonces el modelo ya no procede de la célula básica, la familia, sino del macrocosmo social. La imagen del gobierno democrático viene a contaminar el microcosmo doméstico. Si acaso existe analogía, el movimiento queda invertido; el macrocosmo se ha convertido en el modelo del microcosmo. Pero como este modelo es el del individuo democrático, la analogía deja de funcionar. Porque esta supone una comparación de dos organismos. En cuanto al individuo democrático, se infiltra por todas partes; y efectivamente alcanza la célula familiar por contaminación.

No es seguro que esto sea del agrado de todo el mundo. Obviemos las convicciones de los tradicionalistas, la época del régimen de Vichy o, en líneas más generales, el caso de los conservadores católicos u otros. Es más interesante ver cómo la resistencia a la contaminación democrática se justifica desde el punto de vista de la democracia misma. El filósofo Alain, filósofo de la república laica, se enfrenta a este problema.

Un breve texto de 1924, «Le couple humain[2]», se inclina claramente por la heterogeneidad de la pareja frente a otros vínculos sociales. Partiendo de Aristóteles y de su reflexión sobre la amistad, en la que se inscribe la relación entre esposos (el amor es

una forma de amistad), se pregunta qué justicia corresponde a estos vínculos humanos.

La justicia paterna define la justicia real; la fraterna define la democrática. [...] Analicemos más detenidamente la amistad entre esposos. ¿Qué constitución y qué justicia política se le parece? Es —dice— la aristocracia, es decir, el gobierno más perfecto y más excepcional, en el que gobierna el mejor. [...] En la pareja humana, se sabe perfectamente cuáles son las obras de cada uno, y no son las mismas, como dar de mamar o clavar una estaca. De ahí que se pueda decir que, en esta sociedad, cada uno sirve al otro, y cada uno gobierna al otro, según las acciones. Por consiguiente, son al mismo tiempo iguales y diferentes; iguales porque diferentes [39, pág. 600].

Por consiguiente, es imposible aplicar la «regla igualitaria», porque la justicia depende de una «desigualdad amada». En las ciudades, la amistad y la igualdad corren parejas. En la familia, la justicia no será fraternal, no será democrática. La conclusión o, más bien, lo que está en juego en esta demostración, no se hace esperar: «El derecho de las mujeres es sin duda algo, en la medida en que regula las sociedades políticas; pero la idea del derecho, nacido de los intercambios, es profundamente ajena a la sociedad conyugal». Afirmación incomprensible, pues cabe preguntarse qué derecho político puede existir para las mujeres además del lugar en el que, por otra parte, Alain les pide que permanezcan. Pirueta lógica que pretende únicamente enunciar una vez más que el vínculo sexual es ajeno al ideal democrático; sin que por otra parte se pueda negar que es un lugar en el que debe actuar la justicia. Una justicia fraternal para la sociedad, una justicia patriarcal para la familia. Desde Proudhon hasta Alain, perdura el modelo aristotélico. ¿Pero

no supone esto acaso la cuadratura de un círculo para el mundo de hoy, que ya no es el mundo clásico?

Suzanne Lilar es una buena testiga de la posguerra y de la década de 1960. Es sabido que critica a Simone de Beauvoir, por su *Le malentendu du deuxième sexe*, que lee a Sartre, por su *À propos de Sartre et de l'amour*. También sigue atentamente esta experiencia de amor libre, que no presenta nada radicalmente nuevo, lo reconoce, pero que expresa fundamentalmente la igualdad entre los sexos; sobre todo desde que la ley de 1938 ha acabado con la inferioridad de la mujer casada. Otro rostro de la democracia, donde ya no se trata de derecho, puesto que el amor libre precisamente desafía la ley. Pero no casarse no significa que no haya contrato entre dos seres. Aunque, ¿qué clase de contrato? Se presentan dos dificultades, una estructural y otra histórica. La dificultad estructural radica en lo que la mujer espera del amor, expectativa desplazada con respecto a la del hombre, demasiado dependiente de él; la dificultad histórica radica en que las mujeres todavía no se han apropiado de su igualdad surgida de una independencia conquistada.

Simone de Beauvoir tiene razón cuando escribe que, para que la mujer sea igual al hombre, es preciso que se *piense* igual a él. Este movimiento de opinión se hace, es inevitable que se haga, pero se hace lentamente, y entre tanto subsiste el malentendido [40, pág. 263].

El concepto de Suzanne Lilar es el de «malentendido». No hay guerra ancestral de los sexos sino un «malentendido» heredado de la historia. El malentendido dejará de existir algún día. La igualdad interviene en esta transformación, pero no es lo único. La autora imagina otras soluciones, una «resacralización» de las relaciones entre los sexos. Mientras llegan tiempos futuros, es testigo de este

momento de transición que son los años 1960, que desembocan en el feminismo de la década siguiente.

Este feminismo dirá dos cosas aparentemente contradictorias: que lo privado es político, pero que el amor no es competencia de la ley. En la primera afirmación escuchamos de nuevo el argumento democrático, aquel que, contrariamente a la convicción del filósofo Alain, considera que es preciso introducir el derecho, de forma igualitaria, en la vida amorosa y conyugal. La segunda afirmación dice, por el contrario o en revancha, que el amor de dos seres es una sociedad secreta que no tiene que dar cuentas a nadie, y mucho menos al Estado. ¿Hay, pues, realmente contradicción? No, porque en ambos casos, recurriendo o sin recurrir al derecho, la idea de la igualdad de los sexos es el soporte de la historia renovada de la unión de los sexos.

Así hallamos el límite de la cuestión planteada en este capítulo: si el hombre y la mujer hacen sociedad, el amor no bastaría para regular el vínculo; interviene la idea del derecho, en nombre del significado de este vínculo y de su interpretación igualitaria.

CAPÍTULO II

Estado civil, espacio público

Hacer o no sociedad fue la primera cuestión. Aunque la ley, a través de textos simbólicos, tardó mucho tiempo, casi dos siglos, en reconocer la diferencia de los sexos cuando enunció su igualdad, la realidad social proporciona imágenes extremas. Desde la esclavitud de las mujeres tradicionales hasta la prostitución de las nuevas mujeres, las representaciones vacilan y estigmatizan.

La familia se pone en entredicho, hecho que expone el capítulo anterior, por la incertidumbre de su condición en cuanto al vínculo que se establece entre un hombre y una mujer. Pero la mujer, como grupo social, es una categoría de naturaleza igualmente incierta.

Para muchas personas, las relaciones hombres-mujeres, el vínculo sexual, resultan problemáticas, pero evidentemente nunca las ponen en tela de juicio. La perspectiva es diferente si se considera a las mujeres como categoría, como conjunto social. En este caso se entremezcla el análisis político con el social y las definiciones de la condición de la mujer resultan provocadoras. En la medida en que la pertenencia política de las mujeres es incierta, su ciudadanía es confusa, su estado en la sociedad es difícil de calificar, la violencia ejercida sobre las mujeres en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución francesa es el síntoma de todas las incertidumbres.

¿ESCLAVAS?

1801: Fanny Raoul publica *Opinion d'une femme sur les femmes*. Entonces la palabra opinión es fuerte, designa un compromiso intelectual para hablar en nombre propio; no se trata de «doxa», sino de una expresión de la razón, de una razón ciudadana. Fanny Raoul escribe esta *Opinión* no en calidad de autora, pues no se atreve a aspirar a semejante título, sino como miembro de la sociedad:

Mujer sensible y razonable, solo quiero pagarle a la sociedad la deuda que contraigo con cada uno de sus miembros; y para saldar esta deuda ofrezco ideas útiles, puesto que las he sacado del amor al bien general y a la humanidad [41, pág. 129].

Fanny Raoul se define como miembro activo del contrato social, y todavía más como miembro preocupado por el interés general. El contrato respetado no se limita al interés particular.

Pero ¿qué dice este miembro del contrato social? Que las mujeres están en una situación de «nulidad absoluta», que están «fuera de la sociedad», que están «excluidas», que son unas «forasteras en sus familias y en el seno de su patria, esclavas en las primeras, nulas en la segunda». Esclavitud civil y nulidad política, hay una palabra que resume esta situación: el ilotismo, derivado del nombre de aquellos habitantes de Esparta que no eran esparciatas. ¡La participación de las mujeres en el contrato social parece dudosa! La ausencia de contrato sexual podría acarrear la imposibilidad de un contrato social.

Volveremos a encontrar con frecuencia, bajo la pluma amarga de algunas mujeres, la idea de que están radicalmente excluidas, de que están fuera de la sociedad. Sin embargo, los adjetivos que utilizan para calificar su estado son múltiples e indican distintas interpretaciones posibles. La existencia de las mujeres es incierta,

escribe madame de Staël en la misma época que Fanny Raoul, porque no están «ni en el orden de la naturaleza, ni en el orden de la sociedad» [42, pág.332]. No obstante, los calificativos son necesarios: siguen siendo esclavas, o pasan a ser libertas. Y la que tiene un destino particular se encuentra como los parias de la India, «entre todas las clases a las que no puede pertenecer, todas las clases que la consideran como si tuviera que existir por sí misma». Esta categoría anuncia sorprendentemente *Las peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán; mujer oprimida en una existencia solitaria y excepcional.

Pero lo que nos interesa aquí son los calificativos utilizados en la descripción del conjunto de las mujeres, esclavas, libertas, ilotas, menores. La esclava designará la posición global o más particularmente civil de las mujeres, y la ilota la situación política. La primera imagen es contemporánea de los debates sobre el fin de la esclavitud de los negros, la segunda bebe en las fuentes de las imágenes de una Edad clásica siempre presente para concebir lo político. Menor será el término más realista.

Aunque la palabra esclava se presta a la generalización de una condición, indica precisamente por ello la opresión de las mujeres en general. Aparece bajo la pluma de los saint-simonianos, casi siempre asociada al otro esclavo de los tiempos modernos, el proletario. Entonces, en la ceguera de los hombres y la clarividencia de las mujeres, se vislumbra esta difícil proximidad política; y hay mujeres que observan que la mujer puede ser la esclava del proletario. Testimonio de ello es el texto de 1833 de la Fondation de l'Association des Compagnons de la femme (Fundación de la Asociación de los Compañeros de la mujer): «La mujer sigue siendo esclava, esclava del rey, esclava del proletario, esclava de cualquier hombre que por doquier la oprime con la insolencia de sus pretensiones» [80, pág.208]. Visión absoluta de la situación de las mujeres, en la que George Sand distinguirá varias formas de esclavitud.

Está la esclavitud compartida con el proletario, la esclavitud de la miseria y de la ignorancia, la de la mujer pobre, hija del pueblo, prostituta, madre sin recursos, obrera acosada. Luego está la esclavitud conyugal, que pronto desaparecerá, la autora está segura de ello:

Sí, la mujer es esclava en principio, y lo es porque comienza a dejar de serlo de hecho, lo es porque para ella prácticamente ya no existe término medio entre una esclavitud que la exaspera y una tiranía que envilece a su esposo, porque ha llegado la hora de reconocer, en principio, sus derechos a la igualdad civil y de consagrarlos en los avances que, tal vez próximamente, aporte el futuro a la construcción social [43, pág. 538].

Estamos en 1848, ha llegado la hora de la Revolución y de la segunda República francesa, tal vez de una nueva Constitución. ¿Qué recalca George Sand? Que el Código Civil napoleónico es claramente una monstruosidad, una herramienta que somete, que envilece a las mujeres. Que sin embargo la costumbre no sigue las pautas de la ley, que para la mayoría de las mujeres su vida conyugal es mejor que lo que la ley les otorga. La esclavitud es un «principio»; la esclavitud aparece en la ley antes de existir, a veces, en la realidad. Por consiguiente es preciso construir el principio igualitario, en la ley; por consiguiente, hay que cambiar el Código Civil. El planteamiento de George Sand es lógico: a pesar de la enumeración, tanto en sus novelas como en sus ensayos, de las desgracias de las mujeres, sabe que la liberación de estas se está produciendo a través de las propias costumbres. Llama la atención que no establezca ningún vínculo entre lo civil y lo político, que no califique a las mujeres desde el punto de vista de la sociedad política. En este último espacio no concibe la existencia de las mujeres. Siempre habla, en 1848, de las «señoras socialistas», inunca de las ciudadanas! Pero separar lo civil y lo político es una

operación que otros ya han efectuado y que seguirán llevando a cabo. Precisamente en eso consiste el sistema renovado de la dominación masculina.

Sin embargo, disponemos de un término de la época para comprender la no-ciudadanía de las mujeres: el de ilotas. Y este tiene también varias acepciones: una global, que remite a las mujeres, junto con los proletarios, a un estado extremo de «abyección y de ignorancia» y otro que precisamente hace referencia a los habitantes de Laconia, obligados a vivir en Esparta y a trabajar para los esparciatas; no son esclavos, sino una categoría aparte, sin ciudadanía y sin derechos. Los esparciatas tienen derecho a masacrar a los ilotas. En el siglo XIX, las mujeres son ilotas, las «ilotas de la República», dirá el diputado Guyomar en 1793, atrapadas en el «ilotismo secular» según Julie Daubié en 1871. Más tarde el término desaparece, probablemente con el advenimiento de la República.

Por resumir de una forma sencilla: calificar la situación de las mujeres mediante términos muy negativos no corresponde a un discurso minoritario, a un discurso marginal de rebeldía. Es un lugar común que sirve tanto para exigir el fin de la esclavitud (por consiguiente, la liberación) de las mujeres como para anunciar propuestas muy moderadas de «mejora» de su suerte. Un ejemplo: Ernest Legouvé, en su razonable *Histoire morale des femmes*, describe también con gran dureza la condición de la mujer: «nula en la ciudad, subalterna en la familia» [44, pág. 7].

La esclavitud, abolida y luego restablecida durante la Revolución francesa, se suprime definitivamente en 1848. La esclavitud es una metáfora particularmente activa en este periodo intermedio, metáfora que se puede utilizar para categorías humanas distintas de la de los negros, en el mismísimo momento en que la esclavitud real pierde poco a poco su sentido. Esta es la primera explicación de esta inflación de la palabra que muchos autores utilizan sin vacilar.

Dicha palabra es una de las causas de la disputa entre Auguste Comte y John Stuart Mill:

Sobre todo, no puedo admitir la comparación que hace usted de la condición de las mujeres con ninguna clase de esclavas. [...] La venta y el desposeimiento son los dos rasgos principales de cualquier esclavitud; y desde luego nunca se han podido aplicar a las occidentales de los últimos cinco siglos [45, pág. 203].

Stuart Mill sigue utilizando el término después de 1846, fecha de su controversia, puesto que en 1869 publica *On the Subjection of Women* [46]. Y Auguste Comte, en revancha, elige su metáfora, la de la infancia: «El sexo hembra se constituye en una especie de estado de infancia radical». La minoría de edad de las mujeres es evidentemente una referencia importante, sobre la que habremos de volver. Minoría es para Auguste Comte un estado definitivo de la mujer, un estado fisiológico. En cambio, para Enfantin, unos años antes, la minoría es una categoría política: «La mujer todavía es menor, pero ya no es esclava». Con ello anuncia el discurso emancipador feminista posterior a 1870. Con la precisión que lo caracteriza, Victor Hugo designa al culpable, a saber, el Código Civil: «Resulta doloroso decirlo: en la civilización actual, hay una esclava. La ley tiene eufemismos; lo que yo llamo una esclava, el código la llama menor de edad; esta menor según la ley, esta esclava según la realidad, es la mujer» [61, pág. 852].

La minoría, política y ya no biológica, no es definitiva; pertenece a la historia de las mujeres. Menores de edad hoy, serán mayores de edad algún día. Subrayemos el interés del deslizamiento semántico: a las mujeres ya no se las definirá en función de su naturaleza infantil, sino de la historia de la humanidad.

Después de la abolición de la esclavitud, el segundo acontecimiento de la Revolución de 1848 que transforma la imagen del esclavo es el del sufragio universal, o sufragio masculino. Porque el sufragio, para el proletario, significa el fin de la esclavitud. Un breve diálogo, escrito por Luc Desages, discípulo de Pierre Leroux, lo resume perfectamente:

JUSTUS: En mi opinión habría que negar a las mujeres, al menos en la actualidad, el derecho a entrar en la Ciudad, puesto que serían muy malas ciudadanas, pues unas son esclavas de sus curas o de sus maridos y otras de sus amantes.

LUCIEN: Si me preguntáis cuánto tiempo necesitarán las mujeres para romper los vínculos de cualquier dominación grosera y abusiva, os contestaré: el mismo que necesite el pueblo para comprender su derecho y para ejercerlo con total independencia. [...] Amigos míos, no en vano se han comparado estas dos grandes figuras cuyas dos esclavitudes siempre han corrido parejas: ¡la Mujer y el Pueblo! Al fin y al cabo, ¿qué significa que las mujeres hayan sido esclavas en el pasado y lo sean ahora? Que los hombres también lo son [47].

Solo que el sufragio universal se parece enormemente a una liberación, a una abolición de cierta forma de esclavitud...

Después de 1870, los proletarios serán obreros, luego trabajadores, y volverán a una relación de proximidad conflictiva con las mujeres ante una explotación al mismo tiempo común y contraria. La esclavitud de las mujeres es un tema de los anarquistas y de los anarcosindicalistas. Fernand Pelloutier denuncia el término, cosa que se explica por la crítica anarquista de la propiedad. La mujer no debe ser propiedad del hombre. En cuanto a las feministas, no abandonan la imagen; ni siquiera Simone de Beauvoir ni las feministas contemporáneas («¡Arriba, mujer esclava!», proclama el himno del Movimiento de mujeres).

La utilización del término esclava va remitiendo progresivamente, siendo sustituido por el de menor de edad; ahora la imagen de referencia ya no es el negro sino el niño. Como ya observábamos, la categoría es biológica para algunos y política para otros. Se puede demostrar que las mujeres son biológicamente inferiores, y

precisamente la ciencia se ocupa de ello con diligencia ya desde antes de la Revolución francesa. También es posible referirse a una temporalidad histórica, la que hace que una persona menor alcance algún día la mayoría de edad; es una actitud filosófica y política.

Entonces, ¿no hay nada nuevo en esta modernidad democrática? Sí, precisamente la incertidumbre a la hora de establecer la comparación, de encontrar la metáfora adecuada. Y ello nos recuerda que, desde el origen del pensamiento filosófico, las mujeres nunca se conciben solas, sino con los esclavos, con los niños, con los locos, con el pueblo, con los judíos, con los colonizados, etc.

¿Qué concluir entonces de estas vacilaciones a la hora de describir la condición jurídica y no jurídica de las mujeres? Que la ausencia de un texto fundacional de la que partíamos tiene consecuencias múltiples: el capítulo anterior ha puesto de manifiesto lo difícil que resulta volver a inscribir el vínculo conyugal y familiar en una representación democrática de la sociedad. La reflexión sobre la condición de las mujeres no arroja mucha más luz. Tutela o esclavitud, ilotismo o nulidad política, estas palabras apenas nos ayudan a precisar el lugar de la mujer en la universalidad futura. Es cierto que hay que leerlas en su positividad negativa, leerlas como el haz y el envés de una situación impensada.

¿VÍCTIMAS?

La solución la ofrecerán finalmente los socialistas. Al negarse a aceptar el feminismo como tal —la cuestión de las mujeres es paralela a la cuestión de los trabajadores—, en su denuncia del «feminismo burgués» de estas señoras al tiempo filántropas y sufragistas se advierte una interpretación de la vida de las mujeres en la que lo importante es lo trivial de su situación. Tomemos el caso de Suzanne Lacore, militante de la SFIO[3], que en 1932 reedita artículos publicados desde principios de siglo. No hay que distinguir

la situación de las mujeres de la de los trabajadores sino «fusionarlas»:

En la sociedad actual, a la mujer se la sitúa en inferioridad con respecto al hombre. Y ello desde un doble punto de vista: económico y social. Como trabajadora y asalariada, es víctima directa de la explotación capitalista. Como mujer —incluida la de las clases acomodadas— está bajo la dependencia del hombre. Las condiciones actuales del matrimonio están íntimamente ligadas a las cuestiones de propiedad y de riqueza. Convierten a la mujer en una sometida [48, pág. 34].

Inferioridad, sometimiento y tutela sirven para el análisis. Pero la palabra importante es «víctima». Porque permite agrupar a mujeres y trabajadores, y fusionar sus luchas, luchas comunes contra el enemigo capitalista. También permite designar a la mujer del trabajador todavía inconsciente del sentido de las luchas: «Hay que conseguir vencer la indiferencia y la timidez pasiva de las que son, al fin y al cabo, víctimas». Se es víctima de un sistema económico del que el hombre, en cuanto ser masculino, se convierte en instrumento. Pero la dominación masculina no existe como tal; no es más que una imagen de la explotación económica.

Por consiguiente, no hay analogía, como con los utopistas del siglo XIX, entre la mujer y el proletario, sino una situación de sometimiento *común*.

Decir que la solución de la definición de la condición de la mujer procede de los socialistas significa entonces lo siguiente: la mujer ya no es un ser aparte, sino que forma parte de un conjunto social en el que ocupa su lugar. Es víctima, como otros, y, como cualquier víctima, tiene que luchar contra un sistema y contra sí misma para recobrar su dignidad.

No es, pues, de sorprender que la palabra clave de los años 1960 sea la de «condición». *La condition de la Française aujourd'hui* [49], *La condition de la femme* [50], *Les communistes et la condition de la femme* [51], etc., todas estas obras se refieren a una condición femenina para marcar mejor su evolución. Posición teórica, ciertamente paradójica, puesto que es preciso inscribir la transformación histórica en una representación atemporal: ¿acaso la condición de las mujeres no es, igual que la condición humana, algo ineludible? Nuestros autores no se conmueven ante semejante paradoja porque la palabra condición resulta de gran utilidad social y política: es un término neutro, neutralizador. Permite un discurso moderado muy adecuado para la época: progreso de la igualdad de los sexos y mantenimiento de una relación tradicional entre hombres y mujeres. El feminismo de la década de 1970 barrerá todo esto, pero algunos sociólogos, como Paul-Henry Chombart de Lauwe, ya esbozaban una crítica:

Los trabajos más serios dentro de las ciencias humanas abordan principalmente la situación que se le ha creado a la mujer, su condición, su papel, la psicología diferencial de los sexos. Más raros son los que se refieren a la representación, a la imagen, al modelo de la mujer [52, pág. 9].

Evidentemente, discutir sobre la imagen y el modelo es introducir una distancia crítica frente a una condición, supuesto espejo de una realidad. Pero, entre tanto, con la palabra condición, la mujer entra de lleno en la vida social y política. Giscard d'Estaing podrá crear en 1974, y esto supone una innovación, una «secretaría de la condición femenina»; será un gesto político.

DE LA PROMISCUIDAD A LA LIBERACIÓN

Tenemos el análisis de la situación de hecho de las mujeres en la sociedad que, desde la esclavitud hasta la condición femenina, señala el apaciguamiento social que corresponde a una dinámica democrática; luego tenemos el análisis de la evolución de las mujeres, al mismo tiempo económica y política, evolución en la que lo privado y lo público entremezclan sus referencias, aun a riesgo de producir confusión.

Las palabras emancipación y liberación son palabras de tipo radical que no se limitan a la intención de «mejorar la suerte de la mujer». Desde 1830, ambos términos corren parejos y se confunden en la misma medida en que se distinguen. Se liberta a una esclava, se emancipa a una menor. El primero habla más bien de libertad, el segundo de igualdad.

De la liberación de la mujer saint-simoniana y fourierista (Claire Demar, Jeanne Deroin), proyecto de mujer libre, a la que reclama Hubertine Auclert en nombre de la igualdad y la libertad como absolutos democráticos, se pasa de una posición de sujeto social *outsider* que sueña con un mundo nuevo a una posición de sujeto político que exige que el mundo cambie, y a la mayor brevedad. La liberación, que primero tiene el sentido de libertad, siempre es una visión política. La emancipación es ante todo un término jurídico, el paso de una situación de minoría de edad a otra de mayoría de edad. El Código Civil, que supone la dependencia de la mujer casada, tiene gran parte de responsabilidad en la importancia de la palabra.

Julie Daubié escribe *L'émancipation des femmes* (1871) para reclamar el derecho al sufragio basándose en la independencia de las «viudas y mujeres solas». Por consiguiente, trata de subvertir el Código Civil desde dentro, utilizando sus propias contradicciones: una mujer independiente no está sometida a ninguna autoridad masculina, es virtualmente una ciudadana. La emancipación reclama

la transformación del derecho. Liberación es un término subversivo, emancipación un término reformador.

Pero las fronteras son imprecisas: Maria Deraismes funda con Léon Richer *Le Droit des femmes*, cuyo objetivo es la transformación de la vida civil de las mujeres, sin reclamar su derecho al voto. Al contrario, pues, de Julie Daubié y Hubertine Auclert, ambas pioneras del derecho al sufragio, Deraismes utiliza por lo general la palabra liberación. Sin duda porque exhorta a las mujeres a transformar las costumbres que las someten tanto como las leyes.

Liberación y emancipación tienen sentidos distintos aunque los términos se solapan a la hora de utilizarlos. La palabra «feminismo», neologismo de los años 1870 [7, pág. 204], se impondrá durante la tercera República francesa. Y aglutinará el conjunto de las reivindicaciones civiles, sociales y políticas.

Pero los términos liberación y emancipación no desaparecen, porque siguen transmitiendo un significado subterráneo, presente desde la década de 1830, el que dice que la liberación conduce a la licencia más que a la libertad, que la emancipación lleva a la depravación más allá de la igualdad. En resumen, liberación y emancipación siempre se trasladan del registro político al registro moral. Es una estrategia clara para contrarrestar la reivindicación y la subversión, para hacer que fracase la denuncia de la mujer «esclava» y «menor de edad». Citemos nuevamente a Ernest Legouvé, autor de la *Histoire morale des femmes*:

¡La mujer libre! Atacarla, ocuparse de ella, ¿no supone preocuparse por un peligro imaginario?, dirán muchos hombres serios. La mujer libre está muerta. Muerto está el perro, pero no la rabia [44, pág. 209].

Este registro moral no indica solamente una cuestión de moralidad. Es el registro en el que la mujer debe concebirse.

Pasemos por alto el tema tan manido de la sexualidad incontrolada de la mujer libre o emancipada (incluso de la mujer sin

más). La mujer libre no asusta solo a los defensores del orden. Más seriamente se discute sobre la cuestión del amor libre, desde los saint-simonianos hasta los anarquistas de principios del siglo xx. El tema del amor libre es terriblemente peligroso, porque nunca se sabe si la mujer gana o pierde con transgredir la regla monogámica. Las feministas de 1848, desde Eugénie Niboyet hasta Jeanne Derooin, guardarán una distancia con la imagen de la saint-simoniana depravada; en cambio, la realidad las había obligado a renunciar al título ambiguo de su periódico, *La Femme libre*^[4]. Análogamente, durante la década de 1900 anarquistas y feministas se enfrentan. Sébastien Faure o Jean Novicow [53] proclaman el amor libre, y las feministas, como Madeleine Vernet o Nelly Roussel, vacilan a la hora de adherirse a ellos.

El movimiento feminista reciente no tendrá los mismos temores. ¿Por qué? Porque la emancipación ya se ha producido. La autonomía jurídica de las mujeres, reforzada a través de una protección mayor de la madre, ya no confiere la misma pátina material a los sueños del amor libre y a sus consecuencias. La contracepción, que sin lugar a dudas ha de considerarse como una *revolución*, es un *habeas corpus* para las mujeres, una condición objetiva de libertad. Por ello, sin duda, el término liberación (de una esclavitud secular, reza la canción) sustituye definitivamente al de emancipación. El derecho al aborto y a la contracepción y la denuncia de la violación cristalizarán, sin agotarlo, en un movimiento que puede liberar las costumbres sin temor y centrarse así en una definición de la autonomía de las mujeres como sujetos completos. El control del cuerpo reproductor es una condición irreductible de la libertad.

Pero es preciso regresar a la razón invocada para impedir la libertad de las mujeres: el exceso de libertad es una amenaza para la mujer demasiado débil y, más aún, para la propia organización social. Dos expresiones marcan el principio del siglo xix: el peligro futuro de una «comunidad» de mujeres, el horror pasado de una «promiscuidad» original de los sexos. Algunos no estaban seguros de que la relación entre un hombre y una mujer hiciera sociedad,

otros temían la mezcla poligámica de las mujeres libres, o la promiscuidad de las mujeres públicas, ya fueran estas obreras o ciudadanas dejadas sueltas sin control en el espacio público.

El debate sobre la comunidad de las mujeres está presente en los primeros escritos comunistas de la década de 1840. Y es que la lógica de la crítica del matrimonio que Fourier inicia supone, incluso fuera del fourierismo, una libertad nueva cuyas reglas con respecto a la familia todavía se desconocen. De ahí el miedo a una puesta en común de las mujeres. Hasta de Cabet, uno de los utopistas más rigurosos desde el punto de vista moral, se sospechó que pretendía instaurar la «comunidad de las mujeres». «Recordó que la comunidad icárica se basa en el *Matrimonio* y la *Familia*, que sus adversarios y sus enemigos se obstinan en atacarla presentándola calumniosamente como la comunidad de las mujeres o la promiscuidad de los sexos» [54]. Así pues, el más moralista de los utopistas, Cabet, se ve abocado a denunciar la comunidad de las mujeres como fantasma de los adversarios del socialismo.

Fantasma de un futuro sin reglas y fantasma de un pasado, de un origen igualmente dudoso. Los comienzos de la antropología discuten la validez científica de la hipótesis de una promiscuidad original. Algunos ya consideraban la prostitución como elemento supérstite de un estado primitivo. Eso piensa Alphonse Esquiros en *Les vierges folles* (1840): contrariamente a Parent-Duchâtelet [56], afirma que la prostitución no es «una fruta amarga del estado social», sino «la promiscuidad original que siempre subsiste» [53].

La antropología vacila con respecto a esta idea de promiscuidad primigenia, como también lo hace con respecto a la teoría rousseauiana de la soledad del primer hombre. Para Clémence Royer, al ser la familia una realidad instintiva, no puede existir en ella promiscuidad primitiva. En cambio, la civilización es productora de promiscuidad social:

Si existe hoy en día un término del que mucha gente abusa, seguramente porque no lo entiende bien, es el

de promiscuidad. Hablan de promiscuidad animal, sin darse cuenta de que no hay un lugar en el que exista tanta promiscuidad de los sexos como en la especie humana, hasta el punto de que se diría que es uno de sus rasgos distintivos, específicos; más aún, al parecer la promiscuidad se desarrolla con la civilización [57, pág. 369].

La promiscuidad es un peligro del presente y del futuro.

Entre pasado y presente, la promiscuidad es una imagen antes de ser una realidad; igual que lo es la comunidad de las mujeres. En pleno siglo XIX, estas son imágenes que se emplean con facilidad; en el siglo XX, se piensa pero se dice menos. En el artículo de Suzanne Lacore sobre «el socialismo y la familia», es curioso observar que tras la primera frase —«Se acusa al socialismo de querer acabar con la familia» [48, pág. 25]— no aparece ningún análisis de esta acusación; la acusación está vacía de contenido. En cambio, se invierte inmediatamente dicha acusación, convirtiéndola en su contrario, donde capitalismo y burguesía comparten la responsabilidad de la destrucción ineludible de la familia.

Las mujeres se intercambian y los sexos se entremezclan en situaciones históricas o sociales extremas, al comienzo de la humanidad o en experiencias límite como la utopía, el horizonte lejano, o como la prostitución, siempre en los márgenes sociales. Estas imágenes de desajuste del vínculo sexual conducen a alimentar los debates sobre la existencia pública de las mujeres, evidentemente muy controvertida.

Sin agotar la cuestión, de momento retendremos la adecuación entre espacio público y moralidad. Si las mujeres no están vinculadas a un hombre, padre o marido, o incluso hermano, se pierden. «Cortesana» llama Proudhon a cualquier mujer pública. Pero esta cortesana solo es prostituta cuando supera los límites. La cortesana es ante todo la imagen de la mujer que está fuera, obrera o militante.

Con respecto al peligro moral, es fácil criticar a la militante: excesiva desde la Revolución francesa, la mujer que se mete en política fabrica un sinsentido al aportar sus cualidades de mujer a un espacio de naturaleza distinta que la moral. Ernest Legouvé resume en los siguientes términos su relato de los actos de las mujeres durante la Revolución: «Excepto en los días de sublime embriaguez, excepto en las acciones todas ellas de corazón que constituyen la poesía de la política, pero no la política en sí, la intervención de las mujeres resultó fatal o inútil o ridícula» [44, pág.352]. Pero al menos se reconoce el heroísmo de las mujeres revolucionarias. Este desaparecerá de los comentarios sobre 1830, 1848 y 1870. Queda establecido el modelo de caricatura de la militante política: por supuesto, se pone en ridículo a la marisabidilla, como se hará con la feminista de 1900; pero también se considera peligrosa para la vida social: se habla de las *vésuviennes*^[5] en 1848 y de las *pétroleuses*^[6] en 1870. Viva imagen del fuego destructor, la militante política, feminista o revolucionaria, representa un peligro para la sociedad.

EL NÚMERO

El supuesto peligro de la obrera, de la trabajadora en general, es todavía más grave. Porque es una cuestión de número. Enseguida queda de manifiesto que existe un vínculo entre la condición de proletaria y la de prostituta, pues a veces una mujer joven es al mismo tiempo una cosa y la otra. Todo el mundo se apiada de la suerte de esta desgraciada, incluido Parent-Duchâtelet, gran especialista en prostitución: «De todas las causas de la prostitución, sobre todo en París, probablemente, y en las demás grandes ciudades, no hay ninguna tan activa como la falta de trabajo y la miseria, consecuencia inevitable de unos salarios insuficientes. ¿Cuánto ganan nuestras costureras, lenceras, zurcidoras y en general todas las que trabajan con la aguja? Compárense los ingresos de las más hábiles con los que pueden conseguir las que no

tienen más que un talento mediocre, y dígase si estas últimas son capaces de procurarse lo estrictamente necesario; compárese sobre todo el precio de su trabajo con el de su deshonor, y ya no habrá lugar para sorprenderse de ver cuántas de ellas caen en un desorden por así decirlo inevitable» [56, pág.92]. La obrera hace, pues, el «quinto cuarto» de la jornada de trabajo prostituyéndose. Pero no es la única, y Parent-Duchâtelet anuncia *La femme pauvre* de Julie Daubié al contar cómo a la madre abandonada o a la mujer soltera que tiene a sus padres mayores a su cargo no le queda más opción que prostituirse.

La prostitución es un trabajo remunerado, qué duda cabe, pero el trabajo en sí es prostitución. Para Michelet, la propia palabra «obrera» es escandalosa («palabra impía, sórdida»); para Jules Simon, quien, al igual que Parent-Duchâtelet, ha ido a ver y a investigar sobre el terreno, la observación pretende ser realista:

La mujer, convertida en obrera, deja de ser una mujer. En lugar de llevar una vida oculta, amparada, púdica, rodeada de caros afectos [...] vive bajo la dominación de un capataz, en medio de compañeras de dudosa moralidad, en contacto perpetuo con hombres, separada de su marido y de sus hijos [58, pág. v].

La contradicción surge efectivamente entre moralidad y espacio público. La comunidad de las mujeres que predica el socialismo es un fantasma; la promiscuidad de las obreras es una realidad. La incompatibilidad entre las mujeres y el trabajo asalariado surgiría, por lo tanto, de una imposibilidad moral. Poco importa que las soluciones difieran: Jules Simón, como muchos otros, desearía que las mujeres regresaran a casa; Julie Daubié sabe que es imposible, y por ello, incluso de mala gana, se preocupa por dar oficios a las mujeres.

De la esclava a la cortesana, el cuadro no es nada alentador. La obrera, siempre virtualmente prostituida, se generaliza,

convirtiéndose en trabajadora. Pero su ilegitimidad queda intacta, su entrada en el espacio público sigue siendo siempre una intrusión. He aquí un ejemplo en forma de anécdota, que refiere Séverine a finales de siglo:

A un empresario del barrio Bonne-Nouvelle se le ocurrió emplear a mujeres dibujantes, y el sindicato obrero de dibujantes de telas estampadas, papeles pintados y bordados decidió poner en la lista negra a aquellas empresas a las que se les acusaba de proporcionar trabajo a mujeres jóvenes [59, pág. 211].

Evidentemente, las condiciones de ilegitimidad cambian de forma, aunque sin que se modifique el fondo: «El ejército del celibato se ha aliado con el ejército del divorcio: la horda de las aisladas ha invadido el Foro!». Imaginariamente, aumenta el número de mujeres solas por culpa del divorcio (1884), pero la mujer independiente sigue siendo la única trabajadora concebible. No tardarán en unirse a ellas las esposas y las tituladas (lo opuesto de la «mujer pobre»).

Añadamos que del lado de quienes enuncian la ilegitimidad se halla la izquierda sindicalista, y desde este punto de vista el asunto Couriau, en 1913, alcanzará resonancia al unir a sindicalistas y obreros en una misma crítica del trabajo de las mujeres. Herederos de Proudhon, se niegan a que la mujer compita con el hombre en el mercado de trabajo. Rechazo que comparten con el pensamiento conservador. Treinta años después de haber escrito *L'ouvrière*, Jules Simon, en su obra *La femme du xxe siècle*, dice que esta mujer del siglo xx ejerce un oficio de manera accidental: los títulos de abogado o de médico no suponen necesariamente una práctica y la obrera es ante todo la mujer del obrero.

Sin embargo, existe una versión contraria a la tesis de la promiscuidad: el trabajo como vía para evitar la prostitución. O, dicho de otra manera: el trabajo libera de la dependencia del

hombre. En 1931, Madeleine Pelletier, feminista muy radical, habla en términos muy distintos de los de Suzanne Lacore: el trabajo de las mujeres disocia la necesidad económica del vínculo sexual. Es algo positivo para las mujeres, pero una afrenta para los hombres. Estos últimos practican de hecho una doble moral: «Cuando puede conseguir que la echen de los talleres, no deja de hacerlo; poco le importa si tiene o no qué comer. No quiere entender que no todas las mujeres pueden hacer la calle» [60, pág.164]. Así se disfraza moralmente la cosa. El verdadero problema no es la promiscuidad ni la prostitución, sino la competencia. Y la palabra se emplea con frecuencia.

El argumento sigue estando presente en la actualidad, pero se ha vuelto invisible, porque ahora todas las estadísticas son neutras con demasiada frecuencia. El investigador en sociología, el hombre político, ya no hablan suficientemente del trabajo de las mujeres de forma específica. Por miedo a una actitud discriminatoria (una supuesta particularidad de las mujeres), por afán de universalidad, se escamotea una realidad de desigualdad.

EXCLUSIÓN, DISCRIMINACIÓN, INTEGRACIÓN

Ni ciudadana ni trabajadora, ese fue el sueño del hombre democrático con respecto a las mujeres.

Contrariamente a lo que a algunos les gustaría creer, la palabra exclusión no la inventaron los historiadores. Las mujeres están excluidas (cierre de los clubes en 1793 y en 1848) y se dicen excluidas de la cosa pública. Pero la costumbre es menos terrible que la ley, replica George Sand; la costumbre contradice la ley. Lo afirma para la vida civil pero también, a través de su propio ejemplo, para la vida política. No reivindica una mujer ciudadana, pero ella misma se comporta como ciudadana. Tal vez sea una excepción, la «heroína simbólica» [12], pero sobre todo pone de manifiesto que la frontera entre inclusión y exclusión es frágil, y también que la

frontera entre lo civil y lo político es poco nítida. Ya no estamos en la Grecia clásica, época en la que la exclusión de las mujeres de la ciudad era un absoluto.

La exclusión moderna es muy específica. En mi opinión el término de «democracia exclusiva» da cuenta de lo incómodo de la situación en la que se halla el sexo femenino. Exclusiva significa al mismo tiempo excluir y elegir; se diría que la época posterior a la Revolución eligió a los hombres sin rechazar de forma explícita a las mujeres; se diría, pues, que la democracia moderna, en este vacío no reconocido de la exclusión, ha dejado paso a la dinámica ulterior, la de la inclusión que con tanta firmeza invoca George Sand. Es porque es «prueba» de ello, dice Victor Hugo:

En este siglo cuya ley es la de acabar la Revolución francesa y comenzar la revolución humana, en el que la igualdad de los sexos forma parte de la igualdad de los hombres, era preciso una gran mujer. Era preciso que la mujer demostrara que puede tener todas nuestras dotes viriles sin renunciar a ninguna de sus dotes angelicales; ser fuerte sin dejar de ser dulce. George Sand es prueba de ello [61, pág. 915].

La democracia es exclusiva, no excluyente, porque no enuncia las reglas de la exclusión. Produce la exclusión por una serie de impedimentos reales e imaginarios, jurídicos y médicos, literarios y filosóficos [7]. Por lo tanto, no hay enunciado de la exclusión de las mujeres, como tampoco había texto fundacional de un contrato sexual. No hay enunciado de la exclusión porque se produciría una contradicción demasiado grande con los principios de la democracia moderna. Es entonces cuando hay que marcar las diferencias con la democracia clásica. Nicole Loraux explica que la democracia clásica se basa *en* la exclusión de las mujeres [8], derrota de las mujeres reales compensada por una apropiación de lo femenino a través del pensamiento. La exterioridad de los excluidos, entre ellos las

mujeres, queda marcada con fronteras estrictas. Está claro que la democracia moderna no deja a las mujeres a las puertas del ágora. Por ello da la sensación de que es imposible aplicar, como lo hace Michèle Riot-Sarcey, la teoría de Nicole Loraux en el siglo XIX. Las mujeres están presentes a partir del momento en que están en la calle y fundan clubes, como ocurre a partir de la Revolución. Si se les pide que vuelvan a sus casas y que se callen, es precisamente porque puede existir la otra posibilidad. Luego, después de la Revolución, la necesidad del trabajo obrero, el progreso ineludible de la enseñanza, la exasperación de las contradicciones del Código Civil, todo ello indica que las mujeres, a pesar de todos los impedimentos, están en la Ciudad. La gesta militante tanto como la marcha del progreso sitúan a las mujeres en el interior de la cosa pública. Esa es la situación paradójica de la época contemporánea.

Joan Landes da una interpretación distinta: la autora analiza cómo las mujeres han sido «expulsadas» del espacio público [10], Tras criticar la ignorancia de Jürgen Habermas a este respecto [11], afirma que la democracia moderna se ha construido *contra* las mujeres. Pero para ello habría sido preciso que hubiera habido una intención deliberada, un sistema explícito. Sin embargo, no los hay. En mi opinión, la exclusión se ha fabricado al mismo tiempo contra y con las mujeres. Con un mismo impulso, estas últimas se disocian de la nueva sociedad. Y se asocian a ella. Desde luego, están en situación de nulidad política, en condición no jurídica, y sin embargo están presentes, sobrecargadas de tareas sociales a través de su vida privada.

La exclusión, más que enunciarse se produce, más que teorizarse se fabrica. Precisamente gracias a esta imprecisión del enunciado, a una realidad democrática exclusiva más que excluyente, se hace posible la inclusión, las mujeres contemplan la democracia en armonía consigo misma al conseguir la integración en la República. Además el término exclusión desaparece según avanza la tercera República. Y aparece (en 1877) el neologismo «discriminación». De una República a otra, y hasta nuestros días, los obstáculos

impuestos a las mujeres desaparecen uno tras otro: se generaliza la escuela mixta, las profesiones pierden su prerrogativa de sexo. Lento proceso sobre el que volveremos, pero proceso continuo.

¿Qué significa entonces la discriminación, palabra que hoy emplean los organismos internacionales? Que ni la democracia ni la república son portadoras de una igualdad realizable en el absoluto, pero que en cambio la perspectiva de la inscripción de las mujeres en la vida social cambia. Por ello también se transforma el vocabulario.

Volvamos a Paul Gide y a su análisis de la incapacidad civil de la mujer [34]. La mujer es capaz o incapaz: el lenguaje del jurista no duda en desdeñar a quienes reflexionan en términos de «debilidad del sexo» o de «imbecilidad de la mujer». Sí, dice, la mujer es capaz, hasta que se casa. Pero luego el autor llega a demostrar que se convierte en «dependiente» más que en «incapaz». Con la intención de deshacer el enredo de dependencia e incapacidad aboga por que el Código le devuelva a la mujer su capacidad civil sin que ello suponga atentar contra la autoridad marital, es decir, contra la dependencia. Por consiguiente, aborda de frente la cuestión de la dote, que es lo que realmente obliga a la pasividad femenina, cuando la mujer debería ser la asociada de su marido. Concretamente, el régimen de la comunidad de bienes se opone al régimen de la dote: el primero supone dependencia, el segundo incapacidad. Paul Gide también aborda la cuestión de la capacidad de las mujeres fuera de la familia. Impedir la actividad social de las mujeres significa inducirlas a la perversión, es estar atrasados con respecto al derecho comercial, que concede más derechos a la comerciante.

La mujer no es una niña, débil e imbecil. Es capaz aunque se ponga en situación de dependencia a través del matrimonio. Así comienza la república: deja de ser excluyente, pero se vuelve discriminatoria. Hay que darle a la mujer su plena capacidad civil (y por lo tanto, familiar y social), pero sin destruir la autoridad del

marido. A ello se dedicarán con ahínco las múltiples reformas de finales de siglo.

Desde el punto de vista de la universalidad, el recorrido realizado es considerable y la palabra capacidad resuena con fuerza. El libro de Paul Gide será durante décadas la obra de referencia en la materia, y Henri Joly, «del *Institu*», todavía se apoyará en él en 1922. Sin embargo, para entonces la argumentación es muy distinta. La autoridad marital ya ha pasado a concebirse como autoridad que respeta la expresión de ambos miembros de la pareja (no hay ejercicio de la corrección paterna sin que la madre participe en la decisión), pero sigue siendo total:

[Autoridad] es una palabra de la que muchas feministas fingen escandalizarse como si se tratara de la consolidación de una servidumbre trasnochada. Sin embargo, solo se trata de una división del trabajo cuyas condiciones respectivas se establecen conforme al orden natural [62, pág. 70].

Ya no es la definición de los seres sino la organización social lo que justifica un derecho civil menor. Hay sencillamente «división del trabajo» entre los sexos. La sociología sirve de argumento para unas elecciones simbólicas. Volveremos sobre ello.

Pero estos argumentos de autojustificación de una dominación masculina, siempre capaz de mala fe, solo duran mientras lo hace la resistencia al cambio. Las leyes de 1938 y de 1942 suprimen la potestad marital y luego la incapacidad de la mujer casada, conservando únicamente la elección de un «cabeza de familia». Ello significa, según el preámbulo de 1932, que «la mujer ya no está bajo la dependencia de su esposo en lo referente al gobierno de su persona»; otro cantar es el «interés común del matrimonio y de los hijos», interés común cuya referencia sigue siendo el hombre. Así lo resume, a finales de la década de 1950, Jacques Hubert de la Massuë, que cita a los ponentes: la fórmula «cabeza de familia»

«implica más bien una idea de dirección moral, de protección del hogar, que una idea de mando» [63, pág.82]. Queda verdaderamente trazado el camino de la autonomía del individuo mujer. Falta suprimir el concepto de cabeza de familia, cosa que se hará en los años 1960.

He tomado el ejemplo de la capacidad de la mujer casada para marcar la transición de la exclusión a la discriminación porque hay fechas que la ponen de manifiesto. En la misma época en la que ceden las resistencias a la igualdad de los sexos, fin de la potestad marital y ciudadanía reconocida de las mujeres, justo antes y después de la segunda guerra mundial, el reconocimiento de una vida común y semejante entre hombres y mujeres oblitera sus desigualdades. La operación de inclusión queda marcada por una especie de neutralización de las diferencias. Desde la condición de las mujeres hasta la invisibilidad de un mundo del trabajo sexuado, el pensamiento democrático aseptica la percepción de los sexos. Paradójicamente, dejar de hacer que lo universal mienta, hacerlo concreto a través del acceso de todos a los mismos derechos, suprime sin duda las diferencias, pero sigue escamoteando las desigualdades. Tras la violencia de la exclusión viene la máscara. Las políticas de empleo y del derecho social pasan a ser asexuadas, pero no por ello igualitarias.

CAPÍTULO III

Las categorías de la representación

Una podría representarlas a todas; a todas las mujeres. Es una gran tentación del siglo XIX, hasta principios del siglo siguiente. Abundan los ejemplos, aun cuando las imágenes se mezclan sin precauciones de uso. Las mujeres son *la* mujer, o más bien *una* mujer única, emblemática.

La diosa Razón y luego Marianne abren el siglo. La primera idea sería que es así como la República naciente se deshace de las mujeres, elevándolas a la categoría de estatuas. Una diosa Razón cuando se suele dudar de la razón de las mujeres, una República femenina cuando se vacila a la hora de reconocer a las mujeres como ciudadanas. Aún es más complicado. Porque la mujer mesiánica de los saintsimonianos enseguida asume otro registro. El registro religioso, por supuesto, pero también el registro de la Madre. La Madre es la fuente, fuente siempre única, a pesar de su número ilimitado en la realidad. Deificada por Auguste Comte, la mujer se convierte en una intocable a la que se le puede reconocer una autoridad social tanto menos contestable cuanto que es irreal. Los saint-simonianos tal vez partían a Egipto en busca de la Madre, manera de conservar intacto el sueño, pero también practicaban el sueño concreto imaginando aspirantes (la duquesa de Berry, George Sand) para esta función. A Auguste Comte eso no le preocupa, dado que tiene a su lado a Clotilde.

Pero las ensoñaciones y las encarnaciones pasajeras no son nada frente a la instauración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, que convierte a la Virgen-madre en la imagen femenina por excelencia. Virgen-madre no hay más que una, la madre de Jesucristo. El culto mariano adquiere un auge considerable bajo el segundo Imperio. ¿Es cierto que la instauración de la República frena este impulso? Un poco, sin duda, porque la laicidad, la separación entre Iglesia y Estado a partir de 1900, inducen a un desplazamiento hacia imágenes más encarnadas: Thérèse de Lisieux renueva la postura mística desposándose con Cristo en una relación triangular con la Virgen-Madre, María. Y Juana de Arco, sobre todo, que será canonizada en 1920, se convierte en una figura emblemática de la nación francesa. A excepción de María, las vírgenes no son madres; de ahí, paradójicamente, su marcado poder de encarnación.

Así, hasta la primera guerra mundial, una mujer, entre maternidad y virginidad, puede representar a todas las mujeres. Divinidad superior, madre de una religión nueva, virgen-madre del dogma católico, República de generoso seno, ese es el modelo imposible para todas las mujeres reales. Pero estas figuras emblemáticas no existen para representar a las mujeres, sino acaso más bien para escamotearlas.

La atención se centra en estas mujeres únicas, símbolo de algo, de una entidad, de una identidad. No representan a todas las mujeres, encarnan una idea, la República, una abstracción, la nación francesa, un ideal, la Madre mesiánica. Maurice Agulhon justifica la feminidad de la alegoría de Marianne por el hecho de lo que representa, en este caso la República [13]. Atrevámonos a hacer otra lectura de este siglo XIX que multiplica las imágenes simbólicas femeninas: la que recalca la operación metonímica entre una mujer y todas las mujeres. Efectivamente, según Maurice Agulhon, en ausencia del derecho de todas a representarse al mismo tiempo a sí mismas y a los demás, lo que constituye la definición del derecho al sufragio (ser elector y elegible) como la de otros muchos derechos

civiles (desde la autonomía física y económica hasta el derecho a actuar como testigo de una tercera persona o de acudir a los tribunales), la figura única y simbólica, es una compensación imaginaria efectiva. Interpretación lógica, porque carece de pruebas, dice Maurice Agulhon. Interpretación genealógica, se podrá pensar, porque la historia de las mujeres reales sigue de muy cerca la evolución de estas imágenes a lo largo de los dos últimos siglos.

Y es que todas estas imágenes femeninas simbólicas han ido desapareciendo progresivamente a lo largo del siglo xx. Charles de Gaulle es un artesano del sufragio de las mujeres y también el primer jefe de Estado que elimina la efigie de Marianne en las monedas que se acuñan cuando llega al poder. Aunque la República todavía está muy masculinizada en su funcionamiento institucional, sigue siendo una idea, mientras que la imagen se desvaloriza.

Guerrera sin feminidad clara, virgen que nunca será madre, Juana de Arco encarna casi demasiado tarde el emblema de la nación francesa, y ello hasta los primeros desasosiegos del siglo xx. Las guerras de este siglo dan lugar a demasiadas derrotas individuales y colectivas como para que la idea de nación o el sentimiento de victoria correspondan a certidumbres absolutas. Que Juana de Arco aglutine a su alrededor a la extrema derecha a finales del siglo xx solo es muestra del arcaísmo de una idea de Francia sin «extranjeros». Pero es demasiado tarde; desde principios de la tercera República, Francia se ha construido a base de inmigración.

La Virgen María sufre la separación de la Iglesia y del Estado en 1905. Seguramente más la Virgen que la Madre. Lejos quedan los tiempos (de 1840) en los que, para describir las distintas categorías de mujeres, Alphonse Esquiros titulaba en 1840 su libro *Les vierges folles, Les vierges martyres, Les vierges sages* [55]. Léon Blum publica en 1907 un libro provocador, *Du mariage* [64], en el que expresa su deseo de que las jóvenes tengan experiencias sexuales antes del matrimonio para que mejoren las uniones. El «cursillo de independencia sexual» anuncia una representación nueva de la

virginidad; la virginidad desacralizada que prevalece en la actualidad, identidad más que ideal.

Las imágenes simbólicas pierden su poder frente a las mujeres reales. Pero ¿quiénes son estas mujeres reales ocultas tras las imágenes? La respuesta no es sencilla, no por el número de mujeres cuya diversidad es infinita, sino por la multiplicidad de los estados sociales en los que las mujeres se hallan identificadas. Ausentes de los textos fundacionales, inseguras en su vínculo social y sexual, prácticamente anuladas en la articulación de lo civil y de lo político, se muestran ante todo múltiples. Desde la madre hasta la obrera, desde la modistilla hasta la sufragista, desde el ama de casa hasta la ciudadana, los estados de las mujeres se declinan sin organizarse realmente en torno a una figura, a una figura moderna. Y sin embargo todas pueden indicar sucesivamente en qué medida representan una pertenencia a la sociedad democrática o son representativas (todo radica en esta distinción) de la república o de la nación.

Pero estas representaciones indicativas no ofrecen necesariamente la clave para acceder a la representación política.

REPRESENTANTES DE LA NACIÓN

Ya Olympe de Gouges, cuando reclama la identidad de los derechos del hombre y de los derechos de la mujer, recurre a la pluralidad de las imágenes. «Las madres, las hijas, las hermanas» son las «representantes de la nación». Así comienza el preámbulo de una Declaración en la que más bien se habría esperado encontrar a la mujer como abstracción, miembro de la humanidad tan legítimamente como el hombre. Así se enuncia la representatividad de las mujeres, a partir de las distintas situaciones de la filiación. Una observación sorprendente: la multiplicidad de las identidades femeninas es, pues, la primera cosa que se recuerda para conseguir reconocimiento. El estatuto civil puede llevar a un estatuto cívico.

Recalquemos esta situación sorprendente de las mujeres, esta circulación, propia de su sexo, entre lo civil y lo político.

Pero el estatuto civil de las mujeres se transforma a lo largo del tiempo de la democracia y de la república nacientes. Veamos, pues, cómo cada una de estas figuras, y sin duda algunas más, hallan su lugar en un espacio de representación social y política. Hay que tomar a Olympe de Gouges al pie de la letra: aunque las mujeres no sean ciudadanas, son representantes de la nación; son francesas, recordarán con frecuencia las feministas. Siempre se dice, a principios del siglo XIX, que las mujeres no hacen las leyes pero que fabrican las costumbres; cada situación de la filiación ofrece efectivamente una definición de las costumbres a partir de las cuales la mujer puede representar la nación.

Abramos el diccionario *Larousse* del siglo XIX en la entrada «Madre», madre de la que se conoce «la triple y sublime misión de concebir, de traer al mundo y de criar al género humano». Todo el desarrollo filosófico consiste en recalcar una novedad radical en la imagen de la maternidad: la participación de las mujeres en la procreación, puesto que el descubrimiento del mecanismo de la ovulación pone fin a siglos (desde Aristóteles, al parecer) de convicción acerca de la primacía del papel del padre: «Experimentos directos han invalidado esta antigua doctrina al poner de manifiesto el papel activo del óvulo y por consiguiente de la hembra en el acto de la concepción». Fin, pues, de la pasividad de la madre; esta participa. Con ello se inscribe en la vida social, porque «tiene una parte al menos igual a la del padre en la creación de su posteridad». Igualdad del padre y de la madre frente a la posteridad; la palabra es marcadamente ambigua: resulta difícil entender a las madres de Esparta, capaces de exigirle a un hijo que regrese a la lucha puesto que la muerte en el campo de batalla es un honor. La igualdad biológica basta para autentificar la participación de las mujeres en la vida pública; y el artículo se esfuerza por reconciliar a las dos mujeres que conforman la madre, la «mujer de la naturaleza» y la «mujer de la sociedad». Es lo que se llama el amor materno.

A través de ello, por supuesto, se despliega el trabajo educativo. La madre es, ya en el siglo XIX, una educadora. D. Lévi-Alvarès funda en 1820 un curso de «educación materna» al que madres e hijas asisten juntas. Luego, en 1834, crea el periódico *La Mere éducatrice*. La madre es una «institutriz nata». Madre e hija: Lévi-Alvarès las ve juntas, «valiosos eslabones de la cadena social» [65], vínculo social femenino en el que la familia hallará su equilibrio. No plantea nada realmente nuevo desde el punto de vista pedagógico, con el discurso tradicional y convencional del «ni mucho, ni poco», término medio entre el conocimiento y la ignorancia. La novedad radica, pues, efectivamente en el vínculo entre madre e hija tal como todavía puede observarse en los institutos de secundaria que crea Victor Duryuy a finales del segundo Imperio. Allí acuden no tanto como carabinas, sino para participar en la educación de sus hijas, precisamente para ser institutrices. Madre-institutriz, institutriz-madre, durante todo el siglo se barajará este nuevo trabajo materno de ida y vuelta. La educación comprende la instrucción, y viceversa, y en ello radica la participación de las mujeres «elegidas por Dios para civilizar al espíritu humano», apunta Lévi-Alvarès [65, pág.194]. No es, pues, de sorprender que en 1845 estalle una disputa acerca de la presencia de profesores masculinos en los establecimientos para jovencitas. La feminista Louise Dauriat se subleva en nombre de la moral y de la subsistencia económica [67, agosto de 1845]. Lévi-Alvarès [65, pág.45] replica recalcando el efecto estimulante de la palabra del maestro masculino sobre las jovencitas, y también sobre las madres. Más allá de este apretado juego de la conveniencia femenina, del derecho de las mujeres y de la seducción física e intelectual de los hombres, todo el mundo se ha dado cuenta de que las mujeres empiezan a entrar en el espacio profesional. Madame Bachellery, otra pedagoga, no zanja la cuestión, pero defiende que se acelere la tendencia: «En este asunto del progreso de las maestras está en juego prácticamente la salvación de las instituciones» [67]. En la década de 1900 se formarán institutrices en masa. ¿Contribuirían estas a la construcción

de la escuela republicana tanto por la conquista del conocimiento como por una maternidad simbolizada? Seguramente. También fueron las primeras mujeres intelectuales, a excepción de algunas figuras destacadas aisladas.

En último término, la militante feminista de 1848 o la militante pacifista de 1914 justifican en igual medida su compromiso a través de la maternidad. Ni la esposa ni la hermana son imágenes de identificación tan fuertes como la de la madre a la hora de comprometerse con la lucha política, un acontecimiento crítico, revolución o guerra. Alegato por parte de las feministas de 1848 para desempeñar un papel político justificado por sus cualidades como mujeres, madre, ama de casa, evidente compromiso materno de las pacifistas de 1914 para no perder a sus hijos en la guerra. Porque la Francia moderna no es como Esparta. A las madres no les va el sacrificio; prefieren intervenir en la ciudad, como sujetos sociales y políticos. Por este motivo otras mujeres, por ejemplo Clémence Royer, afirmarán categóricamente que la maternidad es el servicio militar de las mujeres.

Ello no dejará de tener sus consecuencias. Con la posguerra empieza a tenerse en cuenta la maternidad. Los permisos de maternidad y luego los subsidios familiares convierten a la madre en actora social, ya que no puede ser representante de la nación. Y eso que el pétainismo, y antes que este el fomento de las familias numerosas, le dan a la madre una categoría nacional. De hecho, la maternidad ya no es un estado, ni siquiera una esencia; es lo que la feminista Nelly Roussel o la institutriz feminista Henriette Alquier denominan «una función social». Si la maternidad es una función, la madre es obligatoriamente un miembro pleno del cuerpo social. La historiadora Ivonne Knibiehler incluso llega a hablar de una función cívica en los años inmediatamente posteriores a 1945, yuxtaponiendo la nueva maternidad y la ciudadanía [14].

HERMANOS Y HERMANAS

Olympe de Gouges plasmaba a las «representantes de la nación» como «madres, hijas, hermanas». La participación de las mujeres en la cosa pública se vincula con una situación en el seno de la filiación; por ello designa una relación, madre de, hija de, hermana de, madre de, hija de, hermana de son, pues, categorías de relación en las que lo que importa es el vínculo con el otro, evidentemente el vínculo con el hombre.

La madre educa a las hijas pero también forma a los ciudadanos, la hija aprende su rol de mujer pero también depende de la autoridad del padre. ¿Y la hermana? Yo diría que es una categoría más bien nueva en el siglo XIX. Es la hermana del hermano.

El Código Civil, al abolir el derecho de primogenitura, le reconoce la igualdad con el hermano en materia de herencia. Así comienza a sopesarse el privilegio del varón, que corre parejo con el derecho de primogenitura y el patriarcado, y la equiparación del hermano y de la hermana, que anuncia la república de los hermanos. Ernest Legouvé se da cuenta de ello y acoge este progreso como el feliz desenlace de un drama histórico cuyos orígenes se hallan en la ciudad ateniense.

Que una hija herede los bienes de su padre, que por razón de su propia debilidad y de su exclusión de los empleos exteriores, su padre le deba una parte al menos igual a la del hijo, es una ley grabada hoy en día tan profundamente en todos los corazones que se diría que debería de estar escrita de antemano en todos los códigos; pero aun así casi todas las legislaciones antiguas la rechazan [44, pág. 23].

¡Menuda síntesis! La igualdad frente a la herencia de hermanos y hermanas fundamenta la igualdad de los sexos. El hecho de que esta igualdad deba confirmar la exclusión de las hijas del mundo

público es una cuestión de equilibrio y de evidencia. Es evidente que el progreso introducido por el Código Civil supone una ruptura histórica decisiva. Es fácil imaginar la explotación liberal de esta situación civil revolucionaria. La igualdad económica entre los sexos es más fundamental que la igualdad política. Históricamente se puede asumir, pero la cuestión es más que ambigua...

La realidad concreta era seguramente más compleja y gracias a que muchas hijas fueron enviadas al convento los hijos primogénitos pudieron conservar sus prerrogativas. Pero lo que llama aquí la atención es la relación entre lo económico y lo político, entre lo civil y lo político. Esta relación siempre es un sabio equilibrio entre el derecho y el no-derecho. Mientras que las hermanas se asemejan a los hermanos frente a la herencia, la reconducción escrita de la ley sálica desde la Revolución hasta el segundo Imperio asegura la transmisión del poder político de varón a varón. No es de extrañar que, ya en octubre de 1789, los revolucionarios decreten la masculinidad del poder político, y tampoco que Napoleón III someta la cuestión a referéndum. Herencia económica y herencia simbólica son, pues, dos cosas independientes en los albores de la era democrática. ¿Qué significa entonces la palabra fraternidad? ¿Qué apostamos a que no es más que una invitación a un banquete entre hermanos?

Efectivamente, existían y siguen existiendo dos posibilidades en relación con la palabra «fraternidad»: considerar que la fraternidad es, como la igualdad y la libertad, un valor, valor al que las hermanas están asociadas con respecto a sus hermanos *de facto*. Esta versión, republicana, prevalece hasta nuestros días. O bien considerar la fraternidad en el sentido de su realidad, la de una sociedad de hermanos a la que las hermanas no han sido invitadas. Este segundo análisis tiene el mérito de la interpretación histórica.

La República es efectivamente una república de hermanos, lo que no significa una república sin mujeres. La democracia es exclusiva y no excluyente. Michelet lo expresa perfectamente: frente a la idea de que el matrimonio supone una reclusión de la mujer y del

hombre, reacciona diciendo: «Espero una sociedad bien distinta, pura, libre, fuerte, en la que la mesa de la fraternidad acoja en primer lugar a la esposa, la madre, la virgen» [68, II, 1]. Está clarísimo: los hermanos no invitan a las hermanas a su mesa; anhelan la presencia de mujeres, pero solo de las esposas, madres y vírgenes. La hermana molesta. Michelet no se equivoca con el sentido de la palabra fraternidad. Ama esa república de los hermanos; y nadie la considera un fratriarcado, un sistema, en sentido estricto, basado en la fratría.

¡Porque las hermanas existen! Ningún siglo ha puesto tan claramente de manifiesto el vínculo entre *un* hermano y *una* hermana. En el espacio simbólico de la escritura literaria, la hermana de Chateaubriand, Lucile, y la hermana de Balzac, Laure, colocan a sus respectivos hermanos ante el espejo de su propia creatividad. Pueden surgir los celos, por ejemplo en el caso de Balzac, según decía su madre. Pero lo interesante para mi tesis no es el reto competitivo de la escritura sino más bien la representación de la relación. Consideremos el caso de Stendhal y de su hermana Pauline, a la que el primero querría aficionar a los deleites del intelecto, o el de Renán y su hermana Henriette, que se aman casi en exceso. Es Henriette la que guía, sostiene, se adelanta a su hermano en el proceso de renuncia a la fe católica y en el aprendizaje de los conocimientos. «Otra parte de mí», dice el hermano, un «secretario sin parangón» [69, pág.34]. El matrimonio de Renan supone un desgarramiento, pero aun así este último insiste: al casarse le da una hermana a su hermana [69, pág.55]. ¿Fraternidad o sororidad? Las parejas de hermano y hermana son símbolo de una sociedad igualitaria. Aunque el hombre siga siendo el dominador y socialmente el ganador, el intercambio entre el hermano y la hermana corresponde a la imagen de la democracia venidera.

Este intercambio no es frecuente, sigue siendo excepcional, como una prefiguración. ¿Cómo se ven las mujeres en la república de los hermanos? ¿Son hermanas en fraternidad?

Algunas mujeres, pocas, por ejemplo Flora Tristán, se denominaron «hermana en la humanidad». Pero el término ciudadana simbolizaba mejor el deseo de participar en la mesa de la fraternidad, y el término «camarada» también vino a conciliar el carácter neutro de los dos sexos en política. Hay sin embargo algunas excepciones: por ejemplo, Nelly Roussel, cuando hace la «guerra a la guerra» en la década de 1920. En aquel momento proclama que lucha contra los guerreros más que contra la guerra, contra los hombres militaristas sobre todo. En aquel momento hace un llamamiento a sus hermanas. En este contexto, las hermanas no se unen a los hermanos para fraternizar; hacen secesión, son pacifistas [15, pág. 219].

Esta secesión podría caracterizar a la sororidad del más reciente movimiento feminista, el de la década de 1970. La sororidad se presenta entonces como valor político y tiene una doble lectura, como nuevo vínculo social, el de un entre-mujeres portador de una dinámica revolucionaria, el de la libertad de las mujeres y de la igualdad de los sexos; y como una estrategia necesaria, imagen por fin dibujada de lo que el feminismo lleva ciento cincuenta años intentando conseguir, crear una solidaridad de las oprimidas.

Por lo tanto, solidaridad sin evidencia: «Es preciso que las mujeres se amen», reza el eslogan; que también tuvo la versión «es preciso que las mujeres siembren^[7]». El amor, además de conducir a la lucha militante, introducirá también los nuevos tiempos. ¿Es todo ello una utopía? Sí, pero la idea, o la constatación, es importante. Además, Olympe de Gouges ya lo formulaba perfectamente: «Conciudadanas, ¿no ha llegado la hora de que también nosotras hagamos una revolución? ¿Acaso las mujeres siempre van a estar aisladas las unas de las otras, y nunca se integrarán en la sociedad más que para maldecir de su sexo y conmisarse mutuamente?» [24, t. 2, pág. 131]. Lo que dice Olympe de Gouges sigue siendo válido en los tiempos actuales: la sororidad reivindicada podría haber designado un vínculo nuevo entre las mujeres, utopía de un vínculo superior al de los hombres entre ellos o construcción de relaciones

entre mujeres que rompen con el arcaísmo, que aceptan el ideal democrático. ¿Acaso las mujeres, que antaño fueron esclavas, no siguen siendo simples libertas cuyos comportamientos, ambiguos, son una mezcla de servidumbre y de libertad? Eso opinaba madame de Staél cuando se pasó del régimen feudal a la febrilidad republicana de la Revolución. Doscientos años más tarde, poco tiempo para la larga historia de las mujeres, tal vez sigamos en la misma situación.

LA ESPOSA

Es sencillo imaginar a la madre en su misión social renovada por el siglo que instaura la república. La educación, estructurada por un afán de instrucción algo sólido, asigna a la madre su lugar como «representante» de la nación. Más delicada es la misión de la esposa. La importancia de su papel en la vida privada realmente no requiere comentario. Por ello, sin duda, para Olympe de Gouges, la esposa no es una representante de la nación. Además, ¿de qué iba a ser representante? Yo diría, aunque suene un poco abrupto, que de la religión: la esposa es una mujer cristiana. Guizot escribe un opúsculo, *L'amour dans le mariage* [70], que de hecho es un relato biográfico de una mujer destacada del siglo XVII, lady Russel. Lo que admira es el éxito de una vida, una vida ejemplar en la que el amor apasionado se alía con una grandeza moral a prueba de bomba. Es la perfecta mujer cristiana, en la que se concilian «los sentimientos cristianos y los sentimientos humanos, la piedad y el amor». La mujer cristiana, como lady Russel, ocupa un lugar en la familia y en la vida privada que no excluye, nobleza obliga, su adscripción a la vida pública y política. Para la burguesa, la iniciación a la filantropía es igualmente una manera de aplicar su virtud fuera de la familia. Pero más allá de la importancia de la vida pública de la esposa, lo esencial para Guizot es la grandeza, la ejemplaridad de una mujer cristiana. Si cuenta esta historia edificante es para dar la nota

discordante en una época en la que el hombre se cree Dios, olvidando cualquier escala de valores. «El hombre ya no se adora más que a sí mismo y además se adora solo en la multitud en la que todos se entremezclan; siente envidia y odio por todo lo que se eleva por encima de la media» [70, pág. 91].

La mujer cristiana ofrece a los ojos del mundo la virtud; y la virtud, como todo el mundo sabe, no es común. La mujer cristiana, por encima de la media, es la «mujer fuerte» de la Biblia.

La mujer cristiana se encarna fácilmente en la mujer de mundo o, más vulgarmente, en la burguesa. La mujer de mundo puede servir de modelo a la mujer burguesa. Así podrían resumirse los textos de monseñor Dupanloup, ardiente defensor de la enseñanza católica, contrario a Victor Duruy y a las primicias de la laicidad. Esta mujer de mundo o mujer cristiana tiene unos deberes, que son de tres tipos: para con el marido, para con los hijos y para con el hogar; «y puesto que se trata de una mujer cristiana, no ha de sorprender que a ello se sume igualmente el cuidado de los pobres» [71, pág. 7]. La mujer cristiana es, pues, efectivamente filántropa, de una filantropía que expresa el deber femenino en la ciudad, que fabrica costumbres en el espacio público como la instrucción fabrica costumbres en el espacio privado. Las salidas de la mujer están codificadas: corre menos riesgos perdiéndose por los barrios populares que encontrándose con profesores masculinos en un aula o en la intimidad de un examen oral.

Por eso perdura, al tiempo que se renueva, la imagen de la mujer influyente. Ya sabemos lo que se les reprochó a las que tenían un salón en el siglo XVIII: haber gobernado en exceso la corte real desde el fondo del mismo. Este poder femenino, odiado tanto por encarnar el Antiguo Régimen como por haber precipitado su caída, era un poder directamente político. Es bien sabido que, hasta mediados del siglo XX, ni se plantea que el derecho al sufragio tome el relevo de esta presencia política femenina. Como contrapartida, se propone a las mujeres, en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución,

que participen en la vida de la ciudad a través de su influencia tradicional.

La influencia es un medio indirecto de participar; la influencia requiere un mediador, precisamente el marido. La mujer cristiana ha de ejercer cierto poder sobre su marido; otra manera de fabricar costumbres. Monseñor Dupanloup considera que el deber de influir es una segunda presencia de la mujer cristiana en la vida de la ciudad, aunque esté mediatizada por el marido. Para ello no vacila en referirse a Tocqueville. Este le escribía a madame Swetchine:

Nada me ha sorprendido más, en la experiencia ya bastante dilatada que tengo de los asuntos públicos, que la influencia que ejercen siempre las mujeres en esta materia; influencia tanto más grande cuanto que es indirecta [71, pág. 12,72].

La influencia debe considerarse, desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX, como un concepto político. Incluso hoy a algunos les gusta evocar el poder indirecto u oculto de las mujeres en la política.

Así es como la esposa fabrica las costumbres: en un primer nivel a través de la caridad y la filantropía, y en un segundo nivel a través de la influencia moral y política sobre el marido (o el amante). El siglo XX modificará este esquema de dos maneras: por la continuidad de la beneficencia, con lo que se llamará a partir de entonces la «acción social», acción militante menos claramente marcada por la escala de las clases sociales, acción por consiguiente más militante; y por la discontinuidad de la condición de la mujer cristiana, que ya no es siempre esposa. La hecatombe de la primera guerra mundial deja a muchas mujeres sin posibilidad de encontrar marido. La mujer independiente del siglo XIX se convierte entonces en una realidad sociológica. La esposa deja de ser el modelo preponderante y la mujer soltera resulta estar muy disponible —sobre todo si ejerce

un oficio con vocación social: institutriz, profesora, asistente social, enfermera, médica...

Ya lo decía monseñor Dupanloup: la mujer cristiana había de ser «estudiosa», y no le asustaba que las mujeres aprendieran latín o filosofía. Quería que la mujer «se ocupara», que dejara de ser frívola y disciplinara su tiempo a través del estudio. Unas cuantas décadas más tarde, la vizcondesa de Adhémar publica *La femme catholique et la démocratie française*, obra en la que, bajo el ala del obispo de Orléans, defiende el desarrollo de la «personalidad» de las mujeres. La emancipación es el objetivo del movimiento feminista, la formación de la personalidad el objetivo del movimiento femenino católico. Ahora se comprende cómo la esposa se convierte en una «compañera», palabra clave de la vida de pareja, laica o católica. La compañera del hombre tiene una «personalidad» [73, pág.232]. Deja de estar definida únicamente por situaciones de filiación.

Tener una personalidad permite ejercer una verdadera influencia. Los términos cambiarán, pero el esquema es el mismo: cuando, muy seriamente, los diputados proponen un voto familiar, no hay que interpretarlo únicamente como una versión patriarcal. Se trata de que la pareja, constituida por dos personalidades, se represente como tal. El siglo xx tomará a este respecto el camino equivocado. La esposa está llamada a convertirse en un individuo autónomo. Por ello el discurso de la emancipación, o feminismo individualista, no se detiene a pensar en la esposa. No tiene nada que decir sobre ella. Pero en cambio ha tenido la tarea de liberar a la esposa de la tutela marital y de las dependencias que fabrica el Código Civil; un ejemplo reciente: desde 1965, la mujer ya no está obligada a pedirle autorización a su marido para aceptar un empleo.

LAS FRANCESAS

Nadia ha calibrado hasta qué punto esta definición de Olympe de Gouges de las «representantes de la nación» a partir de las distintas

situaciones de filiación y posiciones familiares tenía fundamento. Lejos de ser una sencilla aposición entre «las madres, las hijas, las hermanas» y «representantes de la nación», esta comparación pretende poner de manifiesto de qué modo las mujeres se integran en la nación. O no se integran. Sea como fuere, Olympe de Gouges sugiere que las mujeres, incluidas en la vida y en la cosa pública o excluidas de ellas, son sin embargo ya «representantes» de la nación, lo que constituye una forma de participación. Participación limitada a la fabricación de costumbres, de acuerdo; y desde este punto de vista, todo está en orden. Los dos siglos posteriores a la Declaración de Olympe de Gouges demuestran que acertó. Efectivamente, se ha pedido a las mujeres que hicieran las costumbres mientras los hombres hacían las leyes.

Así, resulta difícil seguir las interpretaciones de un feminismo en el que el individuo neutro es el criterio esencial. Olympe de Gouges es la figura por excelencia de la doble mirada, mirada sobre el carácter universal de un derecho del hombre que, a partir de 1791, debe convertirse también urgentemente en el de la mujer, mirada sobre la particularidad de las mujeres, que radica fundamentalmente en la fragmentación de su identidad familiar y, por lo tanto, social.

Esta fragmentación se inicia en la familia, más exactamente con la filiación; pero la categoría de «representantes de la nación» se puede hacer más ampliamente extensiva a otras identidades de mujeres. La mujer independiente es por supuesto esencial. Recordemos cómo Paul Gide, el jurista, le da cabida en la norma; cuando es bien sabido que, para este siglo, la soltera es una anomalía. Situación curiosa en muchos aspectos: desde el punto de vista social, la mujer independiente es una solterona; desde el punto de vista civil tiene virtualmente derechos idénticos a los de los hombres; desde el punto de vista político ofrece un espacio de libertad a las mujeres independientes y en ocasiones también a las militantes. Pero su situación resulta más que nada extraordinaria desde el punto de vista económico: tiene derecho a ciertas concesiones, se le concede el derecho a ganarse la vida, a ser

escritora, por ejemplo, y obrera, por supuesto. Pero también tiene derecho a esta obligación paradójica, la de pagar impuestos sin ser ciudadana. Esta contradicción se volverá a comentar más adelante, en el análisis de la discordancia entre lo civil y lo político.

Aquí lo que está en juego es la pertenencia a la nación. Ya sean los Poutret de Mauchamps de la década de 1830 o Julie Daubié en 1870, tanto a unos como a otros les parece que esta contradicción solo puede resolverse a través de la pertenencia a la nación francesa. Cuando *La Gazette des femmes* pretende que Luis Felipe deje de ser rey de Francia para ser rey de los franceses, y por consiguiente también de las francesas, lo hace para que las mujeres obligadas a pagar impuestos sean electoras (el impuesto determina en aquella época el censo electoral) [12], Y cuando Julie Daubié ridiculiza al gobierno por permitir que las mujeres firmen artículos en periódicos que por otra parte no tienen derecho a dirigir, lo hace en nombre de una pertenencia nacional, la de ser francesas. Antes de ser ciudadana, la feminista puede exigir ser francesa.

Añadamos que la justicia penal no olvida a las mujeres. En caso de que cometan un delito, no cabe ninguna duda sobre su pertenencia a la sociedad, sobre el peligro eventual que corre la nación. Una vez más, Olympe de Gouges hace gala de una clarividencia excepcional: si puede subir al cadalso, y ella lo hará, si se presume que es un peligro para la patria, la mujer tendría que tener derecho a subir a la tribuna. La frase es célebre y se aplica más allá del ámbito político: una mujer, todas las mujeres son justiciables. Tienen incluso responsabilidades para con la patria. En cada momento crítico, Revolución, Comuna, resultarán sospechosas de haber llevado a la sociedad a su perdición.

Pero, desde las revoluciones del siglo XIX hasta las guerras del siglo XX, siempre queda la posibilidad de darle la vuelta al discurso, y la culpabilidad a menudo se codea con el homenaje. Nadie negará que las mujeres son heroicas, heroicas tanto en las revoluciones como en las guerras: desde Gabriel Legouvé, desde el padre D'Ernest que, en el célebre *Mérite des femmes*, canta las alabanzas

de las mujeres durante la Revolución francesa, hasta Paul de la Magdeleine que, después de 1945, quiso rendir un homenaje político a las mujeres. Desde la enfermera hasta la activista de la resistencia, desde la madre de familia hasta la heroína de la vida diaria, el autor pretende «reparar una especie de ingratitud de nuestra patria para con sus hijas gloriosas que han merecido nuestro reconocimiento por su heroísmo guerrero, civil o religioso, su valentía y su entrega» [74, pág.7]. Ha desaparecido, pues, la imagen piadosa de la mujer consoladora de los desastres de la guerra. Todas juntas y revueltas, resistentes y mujeres condecoradas, institutrices y empleadas de correos, estas mujeres merecen un homenaje. El homenaje a la valentía tanto como a la entrega; virtud masculina y virtud femenina entremezcladas. El mariscal Juin lo dice claramente en su prefacio:

En una época en la que la compañera del hombre tiende cada vez más a participar de forma activa en la vida económica y social del país, está particularmente justificado este homenaje a la energía, la voluntad, la valentía física y moral de la mujer [74].

Olvidado queda el decreto de 1793 que prohibía que las mujeres fueran a la guerra. La mujer es francesa y participa en la vida de la nación.

LAS TRABAJADORAS

A finales del siglo xx todavía se sigue discutiendo sobre la pertinencia del trabajo de las mujeres, incluso sobre su legitimidad. No por ello deja de haber obreras y trabajadoras desde hace casi dos siglos, sino todo lo contrario. El argumento a favor del trabajo de las mujeres, imponente, apenas discutible, es evidentemente el de la necesidad. Esta necesidad muchas mujeres la han utilizado para justificar su acceso al trabajo, para que las aceptaran. Distinta

es la lógica de la participación en la nación. La obrera, la trabajadora, bien podría ser, ella también, una representante de la nación. La primera guerra mundial creó la figura emblemática de esta mujer trabajadora, al menos en el imaginario histórico del siglo xx. Sin embargo, la revisión detallada de las cifras no pone de manifiesto una progresión tan marcada. En realidad, los oficios cambian y las poblaciones de mujeres trabajadoras se desplazan. El espacio del trabajo femenino se transforma nada más terminada la guerra: menos empleadas del hogar y más obreras, menos industria textil y más trabajo en el sector servicios; pero la representación problemática de la mujer en el trabajo, especie de prejuicio atemporal y anacrónico, sigue resistiendo con la misma obstinación todos los envites.

En el periodo inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial, Simone de Beauvoir cierra *El segundo sexo* con un capítulo sobre la «mujer independiente». No clama victoria porque el sometimiento de las mujeres al trabajo no tiene por qué suscitar gran entusiasmo. Pero señala la autonomía que adquieren las mujeres al pasar a ser asalariadas, la independencia real de algunas de ellas, un puñado de vanguardistas, qué duda cabe: «Existe actualmente gran número de privilegiadas que encuentran en su profesión una autonomía económica y social» [75, vol. II, pág. 495]. La autonomía soportada del siglo anterior se ha convertido en una autonomía conquistada y conquistadora.

La valorización de la mujer en el puesto de trabajo solo se hace entonces desde la perspectiva socialista y comunista. Simone de Beauvoir conserva la esperanza de una sociedad en la que el trabajo no suponga sometimiento. Y en la semana del pensamiento marxista de 1965, Roland Leroy puede abordar la cuestión del trabajo en los siguientes términos: «En la sociedad dominada por las relaciones de clases era natural, obligatorio, so pena de falsear completamente el análisis del papel de la mujer, comenzar por “la mujer y el trabajo”». Y concluye la velada diciendo: «La discusión de esta tarde ha puesto de manifiesto que, para la gran masa de las mujeres trabajadoras,

no se trata de “optar por una actividad extrafamiliar”. El trabajo femenino es un hecho histórico, objetivo, independiente de nuestra voluntad» [76, pág. 44].

Recalquemos este «independiente de nuestra voluntad», pues es evidente que la voluntad masculina, cualquiera que sea su tendencia, trata desde los orígenes de la revolución industrial de frenar el trabajo de las mujeres.

La obrera, categoría controvertida, y luego la trabajadora en sentido más amplio, se convierte en una categoría representativa de las mujeres. A esta categoría se opone el ama de casa. ¿Puede el ama de casa «representar a la nación»? El ama de casa de Proudhon es una realidad creciente a pesar de la gran tasa de actividad de las francesas. Pero el ama de casa no es una reclusa. Michelle Perrot ha puesto de manifiesto el poder de la que viene a cobrar la paga del marinero, de la que no vacila en encabezar la revuelta cuando llegan las máquinas que acaban con los puestos de trabajo y de la que sabe luchar por su propia subsistencia y por la de los suyos [16]. El ama de casa será pronto la «mujer de su casa» del siglo xx, la señora de la casa, la mujer-que-no-trabaja. Sus labores, dicen los impresos administrativos. El ama de casa pierde su poder a principios del siglo xx, porque los sindicatos, las asociaciones y los partidos políticos ostentan a partir de aquel momento el monopolio del poder de la resistencia. Pierde su poder, pero no su función. Se pretende convertir al ama de casa en una profesional. Paulette Bernège quiere «racionalizar», como en la gran industria, el trabajo en el hogar. Gran *leitmotiv* del periodo de entreguerras: el hogar es una profesión. Es una categoría, y como tal cuenta en la representación de la nación. Pero, al mismo tiempo, esta representación se ha vuelto imaginaria. La «cesta de la compra» desempeña un papel en los debates políticos. Mientras que la trabajadora ocupa su lugar en la representación de la nación, el ama de casa, la mujer de su casa, existe tanto en la realidad como en el imaginario, aunque desaparece como categoría pertinente.

LAS MUJERES COMO CLASE SOCIAL

Para concluir, insistamos en la fragmentación de las categorías, de las categorías de la representación. No se trata de la identidad de esencia o de naturaleza, ni siquiera de las identidades femeninas o de las mujeres, sino de su capacidad para representar. Primera observación: la categoría política «las mujeres» sencillamente no existe. Hay que dar la razón a quienes rechazan que existan «las mujeres como clase social». Pero no necesariamente con sus argumentos, casi siempre basados en la referencia a las distintas clases sociales en las que habría que incluir a las mujeres; la obrera y la burguesa no tendrían nada en común.

Etienne Balibar retoma la expresión «clase paradójica», porque las mujeres, como grupo, basan su existencia exclusivamente en la idea de fundirse nuevamente y mejor en el todo social [17, pág. 448]. Los que denuncian el comunitarismo de las mujeres están encantados, mejor dicho, solo utilizan este argumento redhibitorio (las mujeres se secesionan y no piensan más que en sus intereses particulares) para hacer oídos sordos a las denuncias y las reivindicaciones de igualdad. Las secesiones militantes siempre son provisionales, puntuales. De ahí, en mi opinión, el falso debate entre universalismo y comunitarismo. Las mujeres solo constituyen un grupo en nombre de una exigencia de integración en lo universal. En lugar de hablar de «repliegue» identitario, hay que recalcar hasta qué punto la exigencia de las mujeres corresponde a un «despliegue» identitario, a un florecimiento de la semejanza de los hombres y las mujeres a partir del conocimiento, del reconocimiento de que su diferencia es con demasiada frecuencia portadora de desigualdad.

Si las mujeres no son una clase, ni un grupo constituido, es porque las distintas maneras de hacer acto de presencia en la representación refuerzan la paradoja. La clase de las mujeres no existe porque la presencia de las mujeres en la sociedad, en la república y en la nación se construye a partir de su fraccionamiento,

de la fragmentación de las categorías. Frente a estas categorías, al hombre no le cuesta demasiado existir como neutro, como un ser abstracto, es decir, que puede ser abstraído de sus determinaciones múltiples, de padre, de hijo, de obrero, de burgués. La mujer, cuando no está friera de campo, mejor dicho en la atemporalidad del eterno femenino (podríamos entretenernos analizando su función simbólica), siempre queda referida a una de sus categorías, que corresponden a otras tantas situaciones. Por consiguiente, no es una categoría. Solo desde esta perspectiva se puede comprender el tortuoso camino de la emancipación, acceso a la ciudadanía.

A este respecto, por una vez, Olympe de Gouges se equivocó. No hay acceso a la universalidad de los derechos del hombre a través de las categorías de la filiación. Solo las hermanas, acaso, podrían simbolizar la igualdad entre hombres y mujeres, la democracia. Pero de momento, la república de los hermanos sigue siendo masculina y la sociedad de las mujeres todavía no es muy democrática. Por ello Olympe de Gouges se equivoca, precisamente porque acierta cuando concibe a las mujeres como una categoría que se desmultiplica. Si sus categorías son las de las situaciones en la filiación, si designan inicialmente la relación con el hombre, hijo, padre, estas categorías adquieren otro tinte en el siglo xx. La dependencia, en forma de relación, se hace menos visible (aunque igualmente real) porque la sociedad del siglo xx funcionaliza los roles de las mujeres. La maternidad es una función social, el trabajo doméstico, el cuidado del hogar es una profesión. Las situaciones familiares pasan a ser parte constituyente del todo social y de su necesaria división funcional. Pero entonces chocan entre sí las categorías sociales que permiten que la mujer ocupe su lugar, se integre. La doble jornada de las mujeres se convierte precisamente en un argumento de doble filo. Están los que ignorarán deliberadamente que una mujer es al mismo tiempo madre y trabajadora; y están los que deliberadamente recalcarán la imposibilidad de ser madre y trabajadora. Las categorías ya no son exclusivamente familiares; las mujeres tienen múltiples funciones que las convierten efectivamente en

«representantes», en miembros de la nación. Pero la fragmentación de las categorías no las pone en situación de que en cada momento se las pueda considerar como un miembro unificado del cuerpo social. La división del trabajo, tan cara al pensamiento del siglo xx, juega en su contra.

No hay clase de mujer sencillamente porque las mujeres, cada una de ellas, se incluyen en varias categorías. Ocupan lugares que son funciones, son las primeras en saberse prisioneras de una división del trabajo entre hombres y mujeres. Y si, en esta división del trabajo, ser madre y trabajadora siempre está sujeto a contradicción, se entiende que, a partir de esta fragmentación de las categorías, no resulte fácil fabricar la universalidad. La participación en la nación es independiente de una representación simbolizada en la vida política.

CAPÍTULO IV

Virtud y razón: discordancias

Han subido al cadalso y han subido a la tribuna. Evidentemente, desde el principio de esta historia moderna, fueron ciudadanas. La duda sobre la esencia de la sociedad conyugal y sobre la titularidad democrática de las mujeres no ha impedido el compromiso económico, social o nacional de estas. Contemporáneamente, el mosaico fragmentado de las identidades femeninas revela que las mujeres son representantes de la nación. Eso no facilita precisamente su tarea. El rompecabezas de su representatividad no fabrica sin vacilación una individualidad ciudadana unificada.

Dos son los tipos de obstáculos que permiten resumir las dificultades de acceso a la ciudadanía: un obstáculo estructural, en términos de límites; un obstáculo histórico, en términos de retraso. El primero utiliza una argumentación lógica que define los límites obligados de la actividad femenina, las condiciones necesarias para su participación en la cosa pública, para su representatividad. El segundo recurre a una argumentación histórica compuesta por evaluaciones y juicios relativos a la capacidad femenina para afrontar los tiempos modernos.

INCOHERENCIAS

O bien la mujer encuentra límites naturales o sociales, espontáneos o impuestos; o bien la mujer está retrasada, o incluso en contradicción con su época. Encontraremos los dos tipos de argumentos en los tres espacios en los que se debate sobre el lugar de las mujeres, el ámbito político, la vida económica y la vida moral, casi siempre familiar.

Pero estas dos series de argumentos se desarrollan sobre un telón de fondo algo oscuro, o mejor dicho constituido por elementos sorprendentemente dispares. En efecto, las reiteradas discordancias entre una práctica social manifiesta y las incoherencias en los textos dan lugar a debates reveladores.

Es notorio, desde Olympe de Gouges, que quien sube al cadalso no siempre tiene derecho a la tribuna. La denuncia del Código Civil que hace Louise Dauriat ya en los años 1830 recalca la incoherencia entre la mutua asistencia entre cónyuges (artículo 212) y la obediencia ciega de la mujer al marido (artículo 213), incoherencia entre reciprocidad conyugal y sometimiento femenino [12]. Por consiguiente, existen incoherencias en el *texto*, entre dos escritos de un mismo código jurídico. Otro ejemplo, que denuncia *La Gazette des femmes* (núm. 1, 1836), es el que existe entre el artículo 37 del Código, que enuncia la imposibilidad para las mujeres de figurar como testigos en las partidas del Registro Civil, y el artículo 71, que reconoce que una mujer puede actuar como testigo ante notario en caso de pérdida de los documentos de identidad. Igualmente, durante el segundo Imperio, Julie Daubié ridiculiza a un gobierno al que no le importa que las mujeres escriban en los periódicos, pero que vacila a la hora de que sean sus propietarias...

Algunas de estas incoherencias permitieron que las mujeres se colaran por las grietas de la exclusión moderna del espacio público. Eso fue la democracia exclusiva: no un sistema deliberado de exclusión, sino una dinámica en la que la selección de los hombres y la omisión de las mujeres ocurrían en nombre de lo universal. Así,

cierto grado de inclusión en la cosa pública se logró por las omisiones e incoherencias de la ley [7].

Pero también hay incoherencias en la realidad, cuando dos registros distintos entran en colisión, cuando la ley que rige un espacio es incompatible con hechos producidos en otro lugar. A continuación se exponen tres discordancias ejemplares entre el texto de la ley (y sus lagunas) y los espacios de vida, moral, económica y política. Tres discordancias que se ilustran a través de tres llamativas escenificaciones.

Alejandro Dumas hijo designa, a través del propio título de una obra, la relación de discordancia. *Les femmes qui tuent et les femmes qui votent* resume de forma brutal una situación sorprendente a principios de la tercera República: la imposibilidad de divorciarse, que penaliza sobre todo a las mujeres, y la ausencia del derecho al sufragio, que los hombres conquistan en 1848. Contemos la historia: la República, por fin definitiva, se inicia, en la década de 1870, con un asunto de costumbres, el de saber por qué, cuando uno de los cónyuges mata al otro sorprendido en flagrante delito de adulterio, la pena para el hombre es distinta que para la mujer. Esta desigualdad de trato tiene su origen en el Código Civil: desde el punto de vista penal, se exculpa a un hombre que ha matado al amante de su mujer; pero la inversa no es cierta. Detrás de esta desigualdad de trato (que sirve sobre todo para proteger la filiación burguesa) surge el problema central de las relaciones privadas entre hombres y mujeres de aquel siglo, la prohibición de divorciarse. Autorizado en 1792 y prohibido nuevamente en 1816, el divorcio, que siempre aprueba la Cámara de Diputados y rechaza el Senado, se suele interpretar como el envite de una disputa religiosa. Pero Dumas hijo pone claramente de manifiesto, aun sin ser el primero en hacerlo, que la mujer necesita más el divorcio que el hombre, que lo que está en juego es la libertad del individuo mujer. El hombre tiene otras vías para librarse de un mal matrimonio. Resolver la cuestión del divorcio, cosa a la que se dedica con ahínco Alfred Naquet desde

finales del segundo Imperio y que conseguirá (con restricciones) en 1884, es una victoria tan republicana como feminista.

Alejandro Dumas hijo es, sin embargo, innovador en la medida en que extrae las consecuencias de esta desigualdad entre los sexos, pues convierte una cuestión de costumbres en una cuestión política, y tiene razón. El vizconde de Bonald ya decía que autorizar el divorcio constituía una amenaza para el Estado en la medida en que abría la puerta a la autonomía femenina. Dumas hijo concreta esta idea: «Mujeres que matan conducen a mujeres que votan» [77]. Que los hombres y la ley, a través de su injusto Código, traten duramente a las mujeres, que la opinión de la joven República se conmueva y tome conciencia de la iniquidad de esta ley que obliga a una mujer engañada a no divorciarse y a una joven seducida a no poder obligar al padre, todo ello atañe directamente al derecho político de las mujeres. En aquellos tiempos de renovación política, la justicia se muestra indulgente con las mujeres culpables de administrar vitriolo a un marido infiel, pues la injusticia entre el derecho de los hombres y la ley de las mujeres clama demasiado al cielo. Se advierte que la violencia privada es el síntoma de una ausencia de derechos tanto civiles como políticos.

Por ello Dumas hijo establece un paralelismo entre la rebelión de las mujeres ante las costumbres y la reivindicación del derecho político:

No todas las mujeres abandonadas por su amante, traicionadas por su marido, víctimas de la ingratitud o del egoísmo del hombre pueden recurrir a la pistola o al vitriolo, y no por ser su dolor menos sonado y menos mortífero sufren menos; cuando se hallan en estas situaciones, algunas mujeres, a las que estos medios repugnan, proponen en manifiestos exagerados, torpes, ridículos, conclusiones irrealizables. Quieren declarar al hombre, en las leyes, la guerra que el hombre les ha hecho en las costumbres; quieren demostrarle que,

moralmente e intelectualmente, pueden ser sus iguales; que incluso pueden ser superiores a ellos [77, pág. 140].

Da risa, añade el autor, que, sin embargo, no se asusta personalmente ante semejante reivindicación, porque sabe que es legítima:

Al principio todavía dará mucha risa, porque nosotros al principio siempre nos reímos... ¿Y después? Primero causará sorpresa, luego se convertirá en moda, luego en costumbre, luego en experiencia, luego en deber y luego en lo que debe ser. En cualquier caso, ya es un derecho [77, pág. 209].

La discordancia que Dumas hijo saca a la luz y escenifica se produce entre la costumbre y la ley; la costumbre contra la que la mujer se rebela, la ley con la que la mujer sale perdiendo. O más bien habría que decir que la discordancia es concordancia: hay que cambiar la ley, autorizar el divorcio y la investigación de la paternidad para adaptarse a las costumbres; más aún, hay que conceder el derecho al sufragio, hacer que la ley civil sea una consecuencia lógica de una nueva ley política.

Otro escenario de discordancia que Dumas hijo se toma también en serio es el de la imposición fiscal, el de la responsabilidad económica de aquella a la que sin embargo se trata como a una menor en la sociedad civil. Ya Condorcet denuncia esta discordancia entre el registro de lo civil y de lo económico. *La Gazette des femmes* (núm. 5) también lo recalca: en 1830, una mujer mayor de edad, viuda o separada puede pagar 200 francos de impuestos sin que, a diferencia de su homólogo masculino, sea electora. La argumentación del periódico es interesante: ¿por qué el impuesto, estatuto económico, sustituye en la sociedad del siglo XIX al honor, estatuto social del régimen feudal [12]? En 1836 subsiste la monarquía y sin embargo las reglas ya no son las del régimen feudal. En medio de esta confusión, la discordancia es doble, entre

un régimen político y un estatuto social, entre un estatuto civil y una situación económica.

Hubertine Auclert pone esta discordancia al rojo vivo. Lo que está en juego ya no es que te defina una situación de hecho en la sociedad, ser noble o ser rico para exigir una capacidad política; la urgencia radica en estar en medida de pedir cuentas al Estado. Pedir cuentas, Hubertine Auclert lo sabe perfectamente, es tener derechos: «Accedía a pagar impuestos porque creía que en el municipio, en el departamento, en el Estado, donde consideran que sirvo para soportar mi parte de impuestos, tenía también mi parte de derechos» [78, pág.136]. Como, a pesar de este argumento, no consiguió que la inscribieran en las listas electorales, decidió no pagar:

Puesto que no tengo derecho a controlar el uso que se hace de mi dinero, no quiero seguir contribuyendo. No quiero ser, con mi complacencia, cómplice de la amplia explotación que la autocracia masculina considera tener el derecho de imponer a las mujeres. No tengo derechos, luego no tengo que soportar impuestos; no voto, no pago [78, pág. 137].

Hubertine habla en calidad de ciudadana, es decir, en calidad de persona convencida de sus responsabilidades. Lejos de la lógica del privilegio feudal o burgués, enuncia una lógica del individuo republicano. Quiere saber a qué se destina su dinero; para ello, ha de poder votar y ser elegida. Por este motivo, une el gesto a la palabra y se niega a pagar, poniéndose en situación de que le incauten sus bienes. Ser coherente frente a la incoherencia, esa fue su forma de proceder.

Alejandro Dumas hijo recuerda los argumentos de Hubertine Auclert, en particular la reivindicación de esta de poder participar en las decisiones sobre el gasto público. Añade que esta debería recalcar hasta qué punto a una mujer le cuesta mucho más ganarse

la vida, y luego concluye con un único planteamiento: «La mejor de todas las razones es que no hay ninguna razón para que las mujeres no voten igual que lo hacen los hombres» [77, pág. 191].

Cualquier discordancia entre las costumbres y las leyes, entre lo económico y lo jurídico, pone sencillamente de manifiesto las incoherencias. «Menores de edad para sus derechos y mayores de edad para sus faltas», resume una vez más Louise Weiss a mediados de la década de 1930. Igual que Hubertine Auclert, trata de hacer patente lo absurdo de la situación de las mujeres. Aunque de una forma algo diferente. En cuanto a argumentación, no escatima medios: hacer limpieza en Francia en los ayuntamientos, dar a las mujeres su capacidad civil plena, conocer el destino de los impuestos, no ser objeto de escarnio por parte de los países que han reconocido el derecho al voto: Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Hungría, etc., reconocer la eficacia de la acción pública de las mujeres en muchos ámbitos... Pero si cualquier argumento vale, es porque su reflexión política se centra fundamentalmente en la acción. ¿Cómo hacer para que quede patente lo absurdo de la situación de la mujer francesa ante todo el mundo, ciudades y campos, políticos y gente del pueblo? Montando un «circo», como se lo reprocharán algunas feministas comedidas; emprendiendo actuaciones llamativas, como hicieron las inglesas que tanto la impresionaron. No teniendo miedo de «dar risa», diría Dumas hijo. Por ejemplo: organiza unas elecciones ficticias en Montmartre en 1935 y luego pide que se anulen las elecciones porque no se han tenido en cuenta las papeletas a su nombre. Sabe perfectamente que semejante forma de proceder, que otras feministas han probado antes que ella, está abocada al fracaso; pero consigue mucho más: una sentencia del Consejo de Estado en la que consta, entre otras cosas:

Es cierto que la incapacidad de las mujeres en materia política es la única incapacidad que no se menciona en ninguna ley y que aparentemente ello está en

contradicción formal con las características de nuestro derecho público, que no es un derecho consuetudinario sino escrito, en el que no se puede presuponer ninguna incapacidad. [...] Si el Consejo de Estado hubiera admitido las conclusiones de la señora Weiss y si hubiese decidido, como se lo pedía esta última, que en realidad no hace falta aprobar una ley para conferir derechos electorales a las mujeres, pero que *por el contrario sería preciso que el Parlamento redactara una ley para impedirles que ejercieran estos derechos*, la más alta jurisdicción administrativa del Estado habría aportado una solución elegante a un conflicto que tiene desde hace tiempo divididas a la Cámara de Diputados y al Senado.

[...] El Consejo de Estado no ha estimado necesario adoptar una solución tan atrevida. Ha investigado cuál había sido la intención del legislador. [...] El Consejo ha concluido, cosa que la propia demandante no ha impugnado, que el legislador no había tenido en cuenta a las mujeres [79, página 91].

Esta larga cita resulta absolutamente llamativa: enuncia la contradicción, recalca que se ha pillado en falta al derecho escrito por no haber advertido la contradicción, busca cuál ha sido la intención del legislador, pero no la encuentra. No hay ningún apoyo retórico de la contradicción. Esto recuerda la ausencia de texto fundacional. Da la sensación de que, básicamente, ese era el objetivo de Louise Weiss: poner de manifiesto la contradicción en su propia esencia. Se entiende, pues, que le sentara muy mal que las tres mujeres secretarías de Estado del gobierno Blum en 1936 no aprovecharan su posición política para exigir el derecho al voto. Porque entre ellas se encuentra Cécile Brunschvicg, que fue durante mucho tiempo presidenta de la Unión para el sufragio. ¿Incoherencia

de las propias mujeres y no del sistema político? Sin duda, como de todo lo demás.

VIRTUD Y RAZÓN POLÍTICAS

Hablar de incoherencia es poner de manifiesto las contradicciones existentes entre registros en los que la ley se ejerce de forma diversa: espacio civil y campo político, vida moral y vida pública, derecho republicano y derecho económico. Como los registros difieren, estas incoherencias se convierten en discordancias. La gran discordancia que define el malestar y la reivindicación de las mujeres es la que existe entre la ley y la costumbre. La costumbre doblegará a la ley, decía George Sand; la ley hará que cambien las costumbres, piensa Hubertine Auclert. Estas dos posiciones estructuran dos opciones feministas distintas y recurrentes desde hace casi dos siglos. Ambas posiciones militantes cosecharán éxitos.

La gran idea en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución francesa había sido la de decretar el reparto: para las mujeres las costumbres, para los hombres las leyes. Las mujeres fabricarían nuevas costumbres y los hombres nuevas leyes; así nacerían la educadora y el ciudadano. Pero, bien pensado, este reparto es extraño porque la filosofía política nos enseña desde la Antigüedad que la ciudadanía y la virtud van juntas en un mismo individuo. El ciudadano, siempre varón, puede ser hombre de bien o no serlo, dice Aristóteles; depende de si es gobernante o gobernado. Pero en cualquier caso virtud y ciudadanía se conciben juntas.

¿Hay que decir entonces que la ciudadanía moderna disocia de forma demasiado radical las costumbres y la ley a imagen y semejanza de la condición sexuada de la sociedad, de la diferencia de los sexos? Tal vez. Efectivamente, la ciudadanía clásica, conviene recordarlo, coloca a las mujeres en situación de exclusión de la *res publica*. La ciudadanía moderna las excluye desde dentro: «democracia exclusiva» significa que las mujeres son esa «mitad de

la república» de la que habla Rousseau. Por ello se construye ese extraño reparto entre costumbre y ley, entre virtud educadora y razón ciudadana. Entre deber y derecho: hacer las costumbres es cumplir con unos deberes, hacer las leyes es dotarse de unos derechos. Si la mujer tiene más deberes que derechos, ¿es cierto también que el hombre tiene más derechos que deberes? ¿Resulta exagerado hacer esta pregunta? El debate sobre el lugar respectivo del padre y de la madre en las familias deshechas y rehechas de hoy en día es precisamente el de la ecuación del derecho y del deber, ecuación que al parecer todavía sigue siendo en gran medida disimétrica.

Digámoslo, pues, en otros términos: tiene derechos la persona a la que se le reconoce una «capacidad». Hasta la segunda guerra mundial no hay consenso sobre la capacidad de las mujeres, ni conyugal ni política... Y la igualdad de los sexos no se refleja en los textos. La ciudadanía moderna disocia derechos y deberes, razón y virtud. En términos de filosofía política, la retórica resulta más bien extraña, rompe con la tradición.

De ahí la primera argumentación, lógica, que consiste en reiterar bajo formas diversas un reparto de los roles entre hombres y mujeres. Reparto que siempre implica una limitación para las mujeres con respecto a un absoluto para los hombres. Parece necesario inventarles una ciudadanía, un poder, con condiciones. Precisamente porque al legislador no se le ha ocurrido, hay que hallar lógicas justificaciones.

En 1830, la lógica del padre Enfantin no es nada legalista, como cabía esperar, puesto que al espacio de la utopía saint-simoniana le interesan poco las leyes, privilegiando una religión nueva. Es sabida la distorsión entre la idea de la mujer nueva, la mujer libre, la Madre cuyo lugar está junto al Padre, y la vida real de las saint-simonianas, excluidas del retiro de Ménilmontant, frecuentemente abandonadas a su suerte en la aventura. Es menos conocida la precisión del enunciado teórico, realización de su nueva religión:

La era saint-simoniana quedará señalada POR LA LIBERACIÓN COMPLETA DE LAS MUJERES; ellas son las que contribuirán *en mayor medida* a su instauración y las que la mantendrán *con mayor* fuerza, la perfeccionarán *con mayor* ardor. ¿Significa esto que la mujer será más poderosa que el hombre? Sí, desde el punto de vista religioso; no, desde el punto de vista político; sí, cuando se trate de recordar el objetivo; no, cuando haya que concebir y encauzar *los medios para alcanzarlo*; sí, como sibila que *revela* el futuro; no, si hay que ejecutar el movimiento social que habrá de *realizarlo* [80, pág. 54].

Una vez situada la mujer en un plano superior, lo que se adapta bien a un discurso religioso, se la puede evacuar de la realidad, y más concretamente del poder.

Auguste Comte hará lo mismo, glorificará a La Mujer, y a Clotilde de Vaux en particular, al tiempo que negará a las mujeres reales la autonomía de su capacidad. A Stuart Mill, como siempre, le escribe de forma muy clara:

Creo que las mujeres son tan inadecuadas para dirigir una gran empresa comercial o manufacturera como para encabezar una gran operación militar; con más motivo, son incapaces de ejercer ningún gobierno, aun doméstico, y solo pueden dedicarse a la administración secundaria [45, página 186].

Y ello por dos motivos, que resumen perfectamente una convicción que comparten ampliamente los hombres de los tiempos modernos: «una aptitud muy insuficiente para generalizar las relaciones y para consolidar deducciones, así como para que predomine la razón sobre la pasión» [45, pág. 186]. La razón de las mujeres es limitada: en su ejercicio intelectual, incapaz de autonomía por una parte, en su relación con la pasión, contraria a la razón por otra parte. Por

consiguiente, es imposible dejar a las mujeres sin control. La educación, por supuesto, está ahí para controlar; la no ciudadanía igualmente puede contribuir a que se respeten los límites.

De los límites que radican en la esencia femenina, pasemos ahora a los límites que se deducen de la vida en sociedad. Ernest Legouvé, por ejemplo, distingue ámbito social y ámbito político: «Las mujeres han de desempeñar parte de las funciones sociales en nombre del propio interés social» [44, pág.341], A las mujeres les va lo social como a los hombres les va lo político. Respetemos, pues, la diferencia de los sexos en la organización de la sociedad: «Admisión, dentro de los límites de sus aptitudes y de sus deberes, en las profesiones sociales» [44, pág.354]. Aptitudes y deberes: esencia femenina y participación en el bien común; esas son pues las dos necesidades, naturaleza y sociedad, que frenan la libertad cívica de las mujeres. Por ello el reconocimiento de la participación de las mujeres en la nación, en el marco de unas «categorías», resulta problemática. Mientras la participación esté fragmentada por unas categorías, no alcanza el nivel de lo político, no supone la necesidad de que exista una ciudadanía.

Los límites de la naturaleza del sexo femenino y sus obligaciones sociales precisas remiten, pues, siempre a estos deberes de crear las costumbres, tanto en la familia como en la sociedad. La mujer es virtuosa.

Con el argumento supremo, lógico, de que las mujeres son las primeras en mostrarse reticentes al derecho al voto. Desde los tiempos de Julie Daubié, en 1870, el argumento de la indiferencia de las mujeres frente a la política es una de las objeciones a las que esta contesta en *L'émancipation de la femme*, donde exige la virtualidad de un derecho al sufragio; y que las mujeres tengan la libertad de ejercerlo. Pero en 1919, el diputado Lefebvre du Prey está seguro de que el resultado de un referéndum entre las mujeres sería el siguiente: «No, dejadnos seguir siendo mujeres, dejadnos que nos dediquemos a nuestras funciones» [81, pág.130]. ¿No es cierto que no quieren saber nada de política? No, esa no es la

cuestión. Están convencidas de que hay que repartir. Por consiguiente, se supone que han de delegar en el hombre, pues de lo contrario cabe el riesgo de que se produzca una confusión de roles; en realidad, un conflicto de poder: «Cuando le hayáis dado a la mujer una autoridad igual a la vuestra habréis juntado dos potencias rivales. ¡Pobres de los niños! ¡Pobre de la familia francesa!». La ciudadanía significa la pura igualdad de los sexos, que para algunos se llama guerra de los sexos, o más bien conflicto de poder. La ciudadanía es un asunto de capacidad, y por consiguiente de poder, también en el seno de la familia. Una vez más, para escapar al conflicto de poder, hay que funcionalizar la diferencia, distribuir roles, efectuar una división del trabajo. Así, virtud y razón pueden disociarse en la ciudadanía moderna. Para gran sorpresa del lector contemporáneo, que conoce la tradición filosófica que identifica racionalidad y moralidad.

De ahí la necesidad, a efectos del análisis, de distinguir la atemporalidad de los argumentos de dominación masculina de la historia moderna de los sexos. Los mismos argumentos, de la mujer religiosa y sibila, de la mujer limitada en su razón y por sus pasiones, de la mujer que desempeña una misión social más que una responsabilidad política, de la mujer refugiada en su feminidad y dependiente del hombre, son tan válidos en la actualidad como lo eran ya en el Antiguo Régimen. Porque estos argumentos son ante todo los de la dominación masculina, antes de ser los de una forma de gobierno. Lo interesante es que la forma de nuestra república moderna, al escindir los espacios doméstico y público, al separar, como lo hace Rousseau, el gobierno doméstico del gobierno político, ha permitido una estructuración renovada de la diferencia de los sexos. La república es masculina gracias al reparto entre virtud y razón, entre costumbre y ley. En cambio, solo la idea democrática, por su visión neutra de los individuos, puede servir de principio a partir del cual se rechace este reparto. He ahí el sentido de los tres escenarios antes expuestos.

VIRTUD Y RAZÓN ECONÓMICAS

Si razón y virtud pueden separarse y ser privativas de uno u otro sexo, hay que subrayar también que volvemos a encontrar esta escisión fuera del espacio político, en el espacio económico. El senador Alexandre Bérard se divierte muy seriamente en 1922 cuando afirma que las manos de las mujeres están hechas para ser besadas y no para sujetar una papeleta de voto. En 1925, el diputado Maupoil dice, siguiendo la misma tónica:

¿Están hechas las manos de las mujeres para sostener una papeleta electoral? Permítanme ustedes que les diga que no: creo que la mano de una madre está hecha mucho más para que se la bese con devoción y la de una novia con amor que para una papeleta de voto [81, pág. 200].

Pero entonces Louis Marín, diputado y paladín del voto de las mujeres, le contesta: «Entonces hay que aprobar enseguida una ley para prohibir que las mujeres vayan a las fábricas a hacer trabajos pesados» [81, pág. 201]. Porque hace mucho tiempo que las manos de las mujeres se curten y empalidecen en el trabajo obrero. Sin olvidar «Las manos de Jeanne-Marie» a las que Arthur Rimbaud rinde homenaje después de la Comuna:

*Le dos de ces Mains est la place
Qu'en baise tout Révolté fier!
Elles ont pâli, merveilleuses,
Au grand soleil d'amour chargé,
Sur le bronze des mitrailleuses
À travers Paris insurgé!*[8]

Besar las manos de la madre y de la novia, o besar la mano de una incendiaria o de una obrera. Pero nadie, jamás, proclamó que había

que besar la mano de la obrera.

La obrera, como hemos visto, siempre está amenazada, amenazada con perderse en la promiscuidad del espacio público. Contrariamente a la ciudadana, siempre virtuosa desde la Revolución francesa y hasta la obtención del derecho al voto, la obrera es real desde principios de la era industrial; real y sin embargo permanentemente ilegítima.

El apartado «Estado civil, espacio público» (*supra*, páginas xx y sigs.) recuerda que a la trabajadora solo se la acepta a partir de finales del siglo xx; al tiempo que se sigue dudando por lo bajo de su pertinencia y de su legitimidad. El trabajo a tiempo parcial, tan adecuado para las mujeres, para las madres, como se suele decir, es una medida a medias, hipócrita desde el punto de vista de nuestro análisis. Un tiempo parcial no siempre facilita, ni mucho menos, la vida familiar ni la entrega materna. La ilegitimidad vinculada al trabajo femenino ya no procede de la peligrosa promiscuidad del espacio público, sino que tiene su raíz en la tradición de la vocación doméstica de las mujeres.

Pero a este respecto, el interés no se centra en el derecho o no a abandonar la familia por cambio de la fábrica, en la necesidad o no de una subsistencia y de una autonomía económica para las mujeres; la perspectiva consiste en sopesar virtud y razón. Pues igual que la disyunción entre la ley y la costumbre opera en contra de la ciudadanía de las mujeres, la separación entre virtud y razón se transforma en suma para poner en tela de juicio el trabajo de las mujeres. Efectivamente, ni la virtud ni la razón ofrecen argumentos a favor del trabajo de las mujeres.

Aunque la ciudadanía es una idea nueva, el trabajo no lo es. Pero cambia de color con esta revolución industrial que se suma a la revolución política democrática. A partir de ahí, la historia del trabajo de las mujeres es bastante sorprendente. Por supuesto, la mujer siempre ha trabajado. Pero, según Joan Scott, en el siglo xix la trabajadora se convierte en un problema, se considera un problema [1, t. 4, cap.15]. El rápido aumento del número de obreras irrita a

Jules Simon y a Jules Michelet; la galopante miseria de aquellas cuyo sueldo es la mitad que el del obrero obsesiona a las feministas; como Désirée Gay en 1848 (¿cómo crear talleres nacionales para las mujeres?), como Julie Daubié en el segundo Imperio (¿qué medios de subsistencia para las mujeres?), o como la que fuera saint-simoniana, Elisa Lemonnier, pionera de la enseñanza profesional para las chicas a partir de 1860.

Para las primeras, el problema es moral y se debe a la vida obrera: promiscuidad y prostitución fuera del hogar, abandono de los hijos, deterioro de la vida doméstica en el hogar. Para las segundas, es una cuestión de necesidad y de derecho. El derecho al trabajo es el primer derecho, tanto o más que los derechos humanos, dirán Charles Fourier y Flora Tristán. Planteamiento polémico el de estos dos autores, como si la mentira de los derechos humanos no contaminara el derecho al trabajo. Realidad y realismo del trabajo, incluido el de las mujeres. El trabajo es, pues, un derecho, derecho a hallar el propio sustento y derecho a acceder a todos los empleos y profesiones.

Pero, desde la Biblia, la historia dice que el trabajo es un deber, una carga, un castigo. Hannah Arendt pone perfectamente de manifiesto que la representación de la naturaleza del trabajo cambia en el siglo XIX. Oprime y libera, somete y emancipa. Someterse a esta necesidad ya no tiene el mismo sentido. Nobleza del trabajo, creador de valor, de obra, y ya no castigo del hombre y de la mujer expulsados del Paraíso. Pero la mujer va a contrapelo en este análisis: todo se le niega, el trabajo obrero y el trabajo artístico, los empleos públicos y las actividades intelectuales. ¿Por qué? Porque el trabajo conlleva ineludiblemente y a pesar de su inherente sometimiento a la producción, la autonomía, la independencia del individuo. Este derecho es incompatible con el deber y, por consiguiente, con la virtud. Nada más sencillo entonces que enarbolar la virtud de las mujeres para dudar de este legítimo derecho: ayer se clamaba contra la prostitución, luego contra la

promiscuidad; hoy perdura la idea de que detrás de la actividad económica femenina se esconde una mala madre.

Pero la lección moral no importa, o ya no importa. Es fácil defender una «desmoralización» del trabajo de las mujeres. Por lo tanto, el reto está del lado del otro término, el de la razón, soporte de cualquier representación de una autonomía. Y no hay que llamarse a engaño: trabajar a cambio de un salario no concede la independencia. Hasta 1907, una mujer casada no dispone libremente de su sueldo; hasta 1965 se supone que la mujer tiene que pedirle al marido permiso para poder trabajar.

Todos los textos están repletos de consideraciones morales sobre los perjuicios del trabajo para las mujeres. Y también se advierte que está en juego algo más violento, la rivalidad entre hombres y mujeres, que sin duda es el verdadero envite. Una vez más, no faltan los argumentos para denunciar la competencia: la mujer siempre peor pagada le viene muy bien al patrón que revienta las huelgas o disminuye los costes de producción contratando a mujeres. La profesión de tipógrafo es desde este punto de vista ejemplar y sus representantes se apuntan a la huelga en cuanto se introduce a las mujeres en los talleres. Me gusta recordar el odio de los tipógrafos frente a la competencia femenina porque el tipógrafo, aristócrata del mundo obrero, es el guardián de la letra; trabajo simbólico por excelencia y por consiguiente actividad masculina.

La verdadera cuestión es la de la rivalidad. Motivo por el cual, en la vía hacia el progreso, el hombre prefiere caminar solo. En la *Lettre d'une femme aux ouvriers typographes*, Olivia de Raucourt observa:

Mientras el trabajo se consideraba como un sometimiento, un deshonor, nadie trató de negarle a la mujer su parte en la faena. Cuando se hizo libre, lucrativo, y se convirtió para el hombre en el primer paso hacia la independencia, poco a poco la mujer vio cómo le arrebatában, le usurpaban, le secuestraban su derecho al trabajo [82].

De ahí su principio: «el derecho a la vida pasa por el trabajo». Finalmente, y es el argumento de más peso, el nuevo reparto del trabajo asalariado pone a hombres y mujeres en situación de competencia, de rivalidad. Es inmoral, dice la entrada «obrero/a» del diccionario *Grand Larousse du XIX^{ème} siècle*. Pero esta inmoralidad enmascara la cuestión del derecho: tras la virtud, la razón.

Concebir al hombre y a la mujer en términos idénticos en el mundo del trabajo no gusta a nadie, y mucho menos a los principales interesados, los propios obreros. Es fácil entender el porqué: competencia significa rivalidad. Así, con la excusa de la moralidad, se trata de expulsar a las mujeres del mundo del trabajo. En el momento de los balbuceos del movimiento obrero, a finales del segundo Imperio, los obreros son feroces. Eugène Varlin, futuro defensor de la Comuna, es uno de los pocos hombres que defiende la igualdad de los sexos ante el trabajo. Feroz es la palabra adecuada: dicen lisa y llanamente que no quieren mujeres en el mundo de la producción. No es, como en el caso de la ciudadanía, una cuestión de poder, de conflictos eventuales entre dos poderes de dos individuos; es un problema de rivalidad.

Impedir la ciudadanía de las mujeres es contradecir la igualdad de los sexos; luchar contra el trabajo de las mujeres es rechazar su independencia y, por consiguiente, su libertad.

Pero como la ley no contempla el trabajo de las mujeres, este surge de la realidad sin pedir permiso, y las armas para impedirlo no son exactamente las mismas que para evitar el acceso a la ciudadanía. La moral, mucho más que la ley, sirve de barrera: la moral sirve de dos maneras. La primera consiste, como es evidente, en poner en la balanza trabajo y maternidad, en concebirlos como incompatibles, en anteponer a todo el deber de la madre, y el de la esposa. La segunda, puesto que persiste la realidad del trabajo asalariado, consiste en proteger. Hay que proteger a la mujer y al niño de la sobreexplotación; las leyes del siglo XIX se dedican a ello y son intrínsecamente ambiguas.

Un ejemplo es el de la sección «Trabajo» del X Congreso internacional de mujeres de 1914 [83]. Louise Compain abre la sesión con un informe sobre «las leyes que protegen el trabajo de las mujeres, sus efectos, sus ventajas y sus inconvenientes». Maiguerite Durand y unas cuantas congresistas más se resisten a la formulación. La primera propone: «Trabajo de las mujeres: Protección, Libertad». Protección como reverso de la libertad. Sí, madame de Marguerie observa que los congresos anteriores se negaron a hablar de protección. Además, surge una discusión a propósito de los dos primeros objetivos, que se consideran contradictorios: el primero pretende fomentar el sindicalismo femenino y el segundo reivindica una protección, precisamente la limitación de las horas de trabajo, «en los oficios específicamente femeninos». De ahí la controversia entre una posición activa de las mujeres, en el sindicalismo, y una posición pasiva, en la dependencia de la ley. Louise Compain responde claramente que se trata de un falso debate, que es imposible decidirse por una u otra opción:

igual que la organización sindical le parece necesaria, también considera indispensable, en el actual estado de debilidad de la organización sindical de las mujeres, que la ley complemente los esfuerzos del sindicato [83, pág.314].

Entre la mujer combativa y la mujer protegida, el sujeto mujer no encuentra tan fácilmente su lugar autónomo.

Concluyamos de esta controversia que aquí se prefigura la continuación de la historia del siglo, progresivo afianzamiento de las trabajadoras independientes en el que se protege la maternidad más que a la mujer, mientras que la sindicalista trata de asumir la neutralidad del individuo. Pero queda por «desmoralizar» la situación de la trabajadora. La virtud sigue siendo una trampa entre maternidad y Estado-providencia. La dificultad de Francia para

anular las leyes que prohíben el trabajo nocturno de las mujeres es el propio síntoma de la historia reciente: autorizar el trabajo nocturno, exige Europa, es construir la igualdad de los sexos; a lo cual los sindicatos contestan que esta protección de las mujeres es definitivamente una necesidad social.

La solución está del lado del sujeto inherente a cualquier trabajador o trabajadora, del lado de su libertad individual. El hecho de que hoy en día el trabajo de las mujeres siga siendo una garantía de libertad pone de manifiesto hasta qué punto la historia de las mujeres va a contrapelo. Con las actuales tasas de desempleo, observa Margaret Maruani en la revista del MAGE^[9] [4], son las mayores víctimas y al mismo tiempo las principales demandantes de empleo.

La separación entre virtud y razón se difumina y es preciso tomar el pulso a este desinterés por la fabricación de costumbres. ¿Acaso el triunfo de la razón, de la autonomía del sujeto ciudadano, se produce sin la moral? Puede que sí.

RETRASO Y ANACRONISMO

Para oponerse a la ciudadanía y al trabajo de las mujeres, se recurrió a la lógica, al argumento teórico; contra la razón de las mujeres y gracias a su virtud. También se recurrió a la historia, se fabricó una temporalidad propia del sexo femenino. La Revolución se hizo en unos cuantos días, el sufragio «universal» se les otorgó a los hombres sin condición. Nada de todo ello es válido para las mujeres. Estos seres de los que todo el mundo gusta de recalcar la naturalidad en el contexto mismo de la vida social son seres increíblemente históricos. Estos seres de esencia inmutable pertenecen de manera específica a la historia. Entre naturalidad obligada e historia anacrónica se refuta con mucha malicia la pertenencia de las mujeres a la historia de su tiempo.

Primero está estigmatizada su afición a pasar el rato en el regazo de la Iglesia o en los confesionarios. El voto de una mujer sería el voto del sacerdote que tiene por confidente. Peligro para la república y para la laicidad. Luego su retraso, retraso intelectual, retraso educativo, se antoja un obstáculo prácticamente insoslayable. La educación formará, pues, a las mujeres, propedéutica para la ciudadanía. Hay ciudadanos ignorantes, pero no habrá ciudadanas incultas. A continuación, la discusión se centra en la oportunidad del sufragio de las mujeres; en conjunto, el momento nunca es el adecuado, la ocasión siempre es desesperadamente mediocre; el retraso invocado tiene que dejar paso a la espera del momento propicio. La mujer va con retraso, pero a pesar de ello ha de ser paciente.

Por consiguiente, para una mujer nunca es el momento adecuado para convertirse en ciudadana. Existen dos variantes dependiendo de la tendencia política: la primera, que presentan determinadas feministas y numerosos republicanos, disocia lo civil de lo político y privilegia el derecho civil. George Sand, Clémence Royer y sobre todo María Deraismes, gran figura de la joven tercera República, piensan de esta manera. Entre los políticos, dará lugar a los largos debates del periodo de entreguerras sobre los medios para establecer el derecho al voto: electoras pero no elegibles, electoras en los comicios municipales, regionales, pero no nacionales. En definitiva, se recorta el acceso a la ciudadanía en periodos de tiempo. Todo, enseguida, de la noche a la mañana, es un eslogan que asusta, que incluso escandaliza. Hay que llamarse Ferdinand Buisson o René Viviani para atreverse a reivindicar la lógica democrática y su inmediatez.

La segunda variante corresponde a los socialistas y al movimiento obrero. Esta vez lo que hace que se incline la balanza no es el peso del pasado, religión e ignorancia, que no es poco, sino la carga del futuro. Contrariamente a Charles Fourier, que consideraba que el pueblo no podía ser libre sin la condición expresa de la liberación de las mujeres, los hombres de izquierdas del siglo XIX ven

casi siempre la revolución como el horizonte a partir del cual habrá que empezar a plantearse la cuestión de las mujeres. La contradicción hombres-mujeres siempre es secundaria frente a los temas urgentes. El retraso denunciado como obstáculo deja paso a la idea de que no hay que adelantarse demasiado a los tiempos. Así se estructura el conflicto, duradero, entre feminismo y socialismo. El feminismo sería reformista más que revolucionario. Por eso se construyó la expresión de «feminismo burgués». Reclamar los derechos civiles o los derechos políticos distraería de la lucha de clases.

O bien razón y virtud se oponen en una lógica horizontal, escisión moderna entre la naturalidad de los derechos femeninos y la conquista de los derechos masculinos, o bien el pasado y el futuro de las mujeres hipotecan verticalmente su presente al insistir en los obstáculos, la educación, la maternidad. En ambos casos, a las mujeres se las sitúa en una relación problemática con respecto a la historia. Argumento supremo para dudar de su capacidad para ser ciudadanas, es decir, para ser actrices de la historia. Solo reconciliando razón y virtud, pasado y futuro de las mujeres, entrarán finalmente en la historia en el siglo xx.

El trabajo de las mujeres, realidad tangible por encima de cualquier discurso, fue sin duda la mediación fundamental: hay que darse cuenta de la increíble progresión de las mujeres, que literalmente roen los lugares masculinos. Hasta el punto de conseguir hazañas. Contra la virtud que se les impone, o que se les reclama, harán gala de su capacidad, es decir, de su razón. Son tanto animal racional como animal *laborans*. Son de su tiempo y están en su tiempo. La realidad del trabajo y del empleo se impone y el argumento de «demasiado tarde o demasiado pronto», tomado prestado de la temporalidad, resulta totalmente ineficaz. Lo que se discute es el presente, más que el pasado y el futuro.

Queda el tema de la maternidad, por así decirlo. Algunas mujeres se cerrarán en banda a la maternidad, en particular las intelectuales, las profesoras, siendo probablemente Simone de Beauvoir su

ejemplo paradigmático. Por todas las que no eligieron, aceptan el cúmulo, la doble jornada, la hazaña cotidiana; y unas jerarquías reticentes a su promoción. La desigualdad de los hombres y las mujeres con respecto a la retribución (una diferencia media del 25 % entre todas las profesiones) y con respecto a la carrera profesional hace que las mujeres sigan en situación de dependencia.

Ganan en razón y pierden en obligación moral. Pero se puede seguir dudando de su razón e insistiendo siempre y más en su deber. Eso se llama poner condiciones.

También se puede volver a Aristóteles: lo importante es no reconocerles autoridad alguna, no darles el mando [18, 1,12, pág.127]. El argumento de los límites ha puesto claramente de manifiesto para qué servía, para impedir la rivalidad entre hombres y mujeres, rivalidad contraria a la relación entre los sexos. Lo que está en juego es el poder.

CAPÍTULO V

Mitad, «mixidad^[10]», paridad

Considerar la diferencia de los sexos en una relación de simetría es una historia moderna. Esta perspectiva, nueva, se construye entre voluntarismo y denegación. Y se mantienen dos discursos paralelos y contrarios: construcción de un compañerismo hecho a fuerza de reciprocidad entre los sexos o fascinación por la dependencia femenina maquillada de complementariedad sexual. Estos dos discursos se entremezclan y sin embargo el objetivo es doble: unir una diferencia de los sexos heterogénea con la representación identitaria del individuo democrático, hombre o mujer, es el reto innovador; resolver la ecuación entre igualdad democrática y dominación masculina es un asunto más tradicional pero igualmente necesario.

DOS MITADES

Si el legislador olvidó a las mujeres, el pensamiento de la pareja triunfa sobre aquellos que las destierran a las fronteras del vínculo social. Si el hombre y la mujer hacen sociedad, antes de fabricar una familia pasando por el matrimonio forman una pareja. El vínculo sexual es una historia de amor. Pero el amor en la era democrática no es solo, como tantas veces se ha escrito, una cuestión romántica. Atrapados entre una representación de la semejanza de los seres

democráticos y la disimilitud de los seres sexuados, hombres y mujeres se hallan implicados en la doble dinámica del amor y de la amistad. Una vieja tradición une ambos conceptos. Aristóteles considera que el amor es una categoría particular de la amistad; Montaigne, de forma semejante, considera el amor como una figura mínima de la amistad. El concepto fundamental sería el de amistad, en el que se sumiría esta amplia cuestión del amor.

El interés conceptual de semejante tradición es el vínculo, no siempre visible si pensamos en la historia del amor en general, entre el amor y la amistad. Históricamente, el zócalo de sus representaciones es común. Pero esta tradición adquiere, con el advenimiento de la democracia, una nueva amplitud, pues es posible la confusión de los géneros, ya que el vínculo puede convertirse en mezcla. En *Musa de la razón* [7], Sénancour es el que mejor representa el problema: haced seres iguales entre hombres y mujeres y, concluye el autor, la amistad sustituirá al amor. Temor de una superposición de ambos sentimientos o de que uno anule al otro en caso de una posible igualdad de los sexos. Hoy decimos que el temor de Sénancour era injustificado. Por cierto, Stendhal le contesta enseguida que el amor siempre triunfará. Pero se ha marcado la pauta, y todavía nos atañe: en adelante, vínculo sexual y vínculo social se presentan juntos. La amistad ocupa entonces un lugar central, porque este concepto sirve para idear el amor tanto como para idear la fraternidad. Ya en tiempos de Sénancour y de Stendhal, Destutt de Tracy consideraba que el amor es la «perfección de la amistad» [84, pág. 3], mientras que Saint-Just no distinguía al amigo del hermano [85, pág. 966].

Pero entonces surgen los problemas: ¿cómo hacer que coexistan la amistad conyugal y la fraternidad masculina? Estos dos modelos de amistad no siguen dos líneas paralelas. Se encuentran necesariamente como una paradoja. En efecto, será preciso construir el vínculo amoroso a partir de la disimilitud sexual propia del amor y determinar la semejanza de los individuos llamados a la fraternidad democrática. La dificultad es comprensible.

Michelet lo dice y lo repite, el amor tiene lugar en la intimidad, entre dos. Si rechaza al confesor, no es solo porque es sacerdote y representante de la religión, sino porque es un rival; si rechaza a la criada, es por los mismos motivos, porque es una tercera persona. Ninguna historia de amor puede soportar a un tercero. En la mesa familiar, escribe Michelet, el que confiesa y aconseja es un «hombre invisible». En el dormitorio, la criada es una mujer demasiado visible, cómplice y testigo. Michelet quiere a su mujer para él solo.

Desde principios de siglo, se alzan quejas sobre el reparto, la separación de los sexos, inexistente en el siglo XVIII. Alfred de Musset explica que «de repente, cosa inaudita, en todos los salones de París, los hombres pasaron a un lado y las mujeres al otro: y así, unas vestidas de blanco como novias, los otros vestidos de negro como huérfanos, comenzaron a medirse con la mirada». Doble escisión, si se lee atentamente: entre hombres y mujeres, pero también entre la mujer sin novio y el hombre sin madre. Los sexos ya no se cruzan, ni entre gentes de la misma edad, ni entre generaciones. En tiempos de Michelet, Clémence Royer dirá lo mismo en 1860: «Las dos mitades de la humanidad, a consecuencia de una diferencia demasiado radical en la educación, hablan dos dialectos distintos, hasta el punto de que sobre algunos temas, e incluso sobre los temas más importantes, se entienden a duras penas» [12]. Conciencia, pues, de que los nuevos tiempos, revolución democrática, tentativas republicanas, revolución industrial, han separado los sexos más que acercarlos. ¿Cómo hacer que se vuelvan a aproximar?

Michelet lo dice perfectamente, ya antes de *L'amour* y *La femme*:

Sería preciso que, en esos momentos iniciales en los que tiene mucho imperio sobre ella, la asociara a la actividad de su espíritu, a sus asuntos, a sus ideas, que la iniciara en sus proyectos, que le creara, dentro de su actividad, una actividad propia.

Relación asimétrica que se resume perfectamente en un capítulo de *La femme*: «Quiere asociarse y depender. [...] La mujer quiere que la posean más, asociándola a los negocios y a las ideas» [86]. Asociación en la dependencia, idea nueva y que se desarrollará en el siglo siguiente, hasta el punto de que Michelet hace un comentario interesante:

La francesa, más que la inglesa y la alemana, más que ninguna otra mujer, se presta a secundar al hombre y puede convertirse por él, no solo en la compañera, sino en el compañero, el amigo, el socio, el *alter ego* [86, pág. 291].

Michelet opera en dos registros, el de la asociación complementaria, de la reciprocidad, y el de la unión asimétrica, del intercambio en la dependencia. De hecho, es el triunfo de la imagen de la complementariedad; imagen de la que se sabe que va acompañada del juego entre una inferioridad evidente y una supuesta superioridad del sexo femenino. Las dos mitades de la humanidad han de encontrarse, no exactamente para completarse sino para compartir en la complementariedad; a fin de cuentas, siempre asimétrica.

De ahí la paradoja: ¡así serán amigos! La amistad en el amor, sin la reciprocidad democrática, le parece ideal. Ya veía a la mujer participando en el banquete de la fraternidad, aunque como simple testigo. Después del principio democrático, la República: los sexos serán socios, amigos. El amor es amistad porque el amor y la familia se integran en una república.

Sin perder de vista la importante cuestión de la confusión entre amor y amistad, amor y ciudadanía, cuestión para la que hay que volver a la raíz aristotélica, como veremos, detengámonos en la historia de la República.

Bajo el segundo Imperio, el diputado Alfred Naquet emprende la batalla a favor del divorcio. Será el artífice de la ley de 1884 que

restablece el divorcio, aunque de forma muy restrictiva. Su planteamiento era el vigente en la ley de 1792, ley basada en el consentimiento mutuo. Como la mayoría de los defensores del divorcio, denuncia el prejuicio en virtud del cual el divorcio significa la relajación de las costumbres y argumenta que la posibilidad de deshacer una unión confiere a esta última mucho más sentido y virtud:

Cuando un cónyuge que ama a su pareja siente que esta puede abandonarlo, tiene más cuidado con su conducta; el otro hace lo mismo y de ello resulta toda una serie de concesiones y de atenciones recíprocas de las que nace la armonía [87].

Armonía, esa es la palabra clave de la pareja; y así es como el divorcio se convierte en una imagen republicana:

Cabe preguntarse si la libertad no es causa de constancia y si el divorcio no aportaría la unión a las familias como la República supone un orden en la calle y la unión entre los ciudadanos [87, pág. 11].

No reclama la papeleta de voto contra el adulterio, sino un divorcio pacificador de las costumbres civiles a imagen y semejanza de la República que construye la paz y relega al pasado las revoluciones y la Comuna.

Decididamente, el amor conyugal es necesario para la República. Pero esta república es la república de los hermanos. ¿Qué dicen las feministas? Empiezan a criticar a Michelet ya en la década de 1850, en particular bajo la pluma de Jenny d'Héricourt [88], pero fundamentalmente propondrán un modelo de unión conyugal en la que el compañerismo y la asociación también sirven de referencias. Solo que será una complementariedad sin dependencia. Por ejemplo Nelly Roussel, a principios del siglo siguiente:

El feminismo es una doctrina de armonía. Sueña con la pareja humana unida por el espíritu y el corazón —y no solo por los sentidos y sobre todo por el interés—; compuesta por dos unidades igualmente conscientes y libres que se respetan, se aconsejan y se sostienen mutuamente; y codo con codo, de la mano, sin jerarquía, sin celos, caminan siempre hacia más amor, más luz, más belleza [89, pág. 59].

Nelly Roussel es librepensadora, y no católica. Pero el modelo de esta reciprocidad conyugal es ante todo republicano. Las parejas de institutores y de profesores serán su modelo. Sin embargo, todavía estamos lejos de ello, dice Nelly Roussel:

¡Ay! Ciudadanos, bien sabéis que ya hemos visto a demasiados de estos supuestos republicanos, socialistas, incluso libertarios, que después de haber soltado su perorata en todas las reuniones públicas sobre la igualdad, sobre la libertad, sobre la fraternidad, [...] se olvidan, cuando llegan a casa, de sus hermosas teorías, hablan con voz de amo y señor, hacen que les sirvan y oprimen y humillan a las personas de su entorno, olvidando que la familia es la célula de la ciudad y que nunca se constituirá una república a base de pequeños reinos. Pero los hombres de este tipo, y esa es nuestra venganza, señoras mías, nunca conocerán la infinita dulzura de la unión ideal, basada en el entendimiento de las almas y la comunión de los espíritus. ¡Cuán equivocados están estos pobres locos que creen que con las lágrimas de la mujer van a hacer la felicidad de los hombres! [90, pág. 73].

Denuncia, pues, el feudalismo de la vida familiar entre los militantes de la república, esa famosa escisión entre la familia y la ciudad que instauró Rousseau. Cuando haría falta armonía. Armonía: palabra

que sueña extraña cuando se habla de amor. Desde luego, las palabras asociación, compañerismo, amistad, invaden los discursos de la época, marcando la reciprocidad incluso antes que cualquier igualdad; pero la palabra armonía, bajo la pluma de Alfred Naquet o de Nelly Roussel, marca un deseo distinto, un deseo de paz. La guerra de los adulterios obligados por la prohibición de divorciarse y la sucesión de las guerras y revoluciones suscitan este mismo deseo de armonía, de orden, dice Alfred Naquet, en el hogar y en la calle. Solo que, en una república, es preciso poner de acuerdo el hogar y la calle. Hombres y mujeres feministas se dedican con ahínco a ello.

Sénancour tenía buenas razones para querer disociar amor y amistad, para querer romper con una tradición que los concebía juntos. Porque era preciso sostener un doble movimiento: la perpetuación de una relación sexual amorosa que no debía dejarse contaminar por un exceso de semejanza, es decir, un exceso de igualdad potencial entre los sexos e, igualmente importante, la instauración de la fraternidad social que implicaba una república de hermanos, y no de hermanos y hermanas, segundo lugar posible de una igualdad entre los sexos.

Casi dos siglos más tarde, la amistad en el amor ya no asusta, porque la versión moderada, la de la complementariedad asimétrica, se codea sin problemas con la versión radical de la reciprocidad igualitaria. Salvo que el modelo clásico en cierto modo se ha invertido: el amor ya no es una categoría de la especie amistad, porque la amistad pasa a ser una de las figuras, figuración de la unión amorosa. Cambio de perspectiva, pues, que a mi parecer es un signo de la democracia moderna; el individuo amoroso prima sobre la identidad sexuada. Ya no hay jerarquía entre las imágenes de amor y de amistad, sino circulación. Porque la fraternidad ha venido a sumarse como referencia. Pero ¿cabe decir que hermanos y amigos son una misma y única cosa? ¿O que amantes y amigos son una misma y única cosa? Digamos que la imagen de la amistad es lo que crea el vínculo entre la conyugalidad y la república de los

hermanos. Es una imagen política. ¿Es una bendición para la relación amorosa? Menuda pregunta.

¿Y la guerra?, me dirán. ¿La guerra amorosa? La guerra, igual que la amistad, es una imagen del amor. A este respecto no se encontrará nada en el discurso feminista, demasiado ocupado, y no cabe reprochárselo, con salvar a las mujeres de la violencia de los hombres (divorcio, investigación de la paternidad, maternidad libre, penalización de la violación). Denis de Rougemont, en cambio, se interesa por la cuestión. Afirma en *L'amour et l'Occident* que los discursos de la guerra y los discursos amorosos siempre se han desarrollado en paralelo, hasta el siglo xx. Siglo en el que se produce una disociación; como si la mundialización de la guerra no ofreciera un registro análogo a la relación de amor contemporánea; y como si, al mismo tiempo, la relación de amor se centrara más bien en la comparación con la república, el sistema político. Ya no es la guerra sino la ciudadanía la que plantea la comparación. Así, se puede prolongar la tesis de Denis de Rougemont, desplazándola: el amor se transforma, en la actualidad, al ritmo de la vida de la ciudad.

Y para concluir sobre el encuentro de los sexos, dos puntos de vista críticos, sobre el matrimonio y sobre la sexualidad. Simone de Beauvoir es de una ironía feroz cuando ridiculiza al hombre que, en cuanto esposo, habla de su otra «mitad», cuando critica esta hipocresía a la que, en el siglo xix, se le ha dado el nombre de «amor conyugal»: «Esta mezcla compleja de afecto, de resentimiento, de odio, de consigna, de resignación, de pereza, de hipocresía llamada amor conyugal» [75, pág.259]. La culpa es de esta época que superpone, junta, sexo y sociedad: «La paradoja del matrimonio es que tiene al mismo tiempo una función erótica y una función social» [75, pág.241]. Por último, el amor que se empeña en la asociación o en la amistad, como lo han soñado hombres y mujeres (republicanos y feministas todos juntos) desde el siglo xix, es para ella una paradoja, paradoja que sería demasiado sencillo remitir a un modelo burgués. Más interesante resulta comprender que Simone de Beauvoir rechaza la superposición de lo social y lo

erótico en la célula conyugal-familiar. Por consiguiente, no entra en la analogía entre vínculo sexual y vínculo social; con ello se inscribe a su manera en la herencia rousseauiana. De ahí que concluya:

«La pareja no debería considerarse como una comunidad, una célula cerrada; el individuo debería estar integrado en una sociedad en cuyo seno pudiera desarrollarse sin ayuda; entonces podría creer en la pura generosidad de los lazos con otro individuo igualmente adaptado a la sociedad, lazos que estarían basados en el conocimiento de dos libertades» [75, pág. 269].

«Esta pareja equilibrada no es una utopía», se apresura a añadir. Y vincula a su manera sexualidad y amistad:

algunas parejas están unidas por un gran amor sexual que les deja libres en cuanto a sus amistades y ocupaciones; otras están unidas por una amistad que no limita su libertad sexual; más raramente, algunas son a un tiempo amantes y amigos.

Daniel Guérin sigue esta línea, coincidiendo con el éxito del informe Kinsey. El hecho de que los discursos sobre el amor puedan ser discursos sobre la sexualidad pone de manifiesto que esta «cuestión sexual» no es secundaria, contrariamente a lo que dicen los comunistas, sino que corre pareja a la «cuestión social». Capitalismo y puritanismo son dos enemigos contemporáneos. Pero Kinsey no ha comprendido que «es imposible disociar el estudio de la sexualidad del de la sociedad» [91]. Con el planteamiento en términos de sexualidad desaparece la obligación de estatuir sobre la diferencia entre los sexos. La homosexualidad pasa a ser un fenómeno natural, cosa que Daniel Guérin interpreta como la ruptura que opera Kinsey [92]. De ahí su idea de la mixidad como promiscuidad moderna

entre los sexos, en la que al cuerpo masculino se le valoraría tanto como al cuerpo femenino; igualdad, dice:

Aunque en la actualidad, el deporte y el naturismo estén rehabilitando el cuerpo del hombre y que la mujer, gracias a la libre promiscuidad del aire libre y de las playas, comience a apreciarlo, el culto a Apolo sigue siendo algo esotérico. [...] Pero la incapacidad relativa de nuestra sociedad para honrar el cuerpo del hombre tiende a desaparecer a medida que la mujer se libera, que aprende la belleza masculina y que el patriarcado se ve replegado a sus últimas trincheras. Cuando el hombre y la mujer lleguen a estar, en sus relaciones sexuales, en igualdad absoluta, la mujer ya no se verá rebajada a la categoría de objeto sexual. Aceptará ser el objeto sexual del hombre igual que el hombre aceptará ser el objeto sexual de la mujer, sin que esta actitud suponga, por ninguna de las dos partes, el menor atisbo de sometimiento o de humillación [91, págs. 100-101].

La mixidad, en su versión igualitaria, es también promiscuidad, cuerpo sujeto y cuerpo objeto revueltos. La mixidad sexual excede la conyugalidad porque no hay sexualidad sin excesos. Escrito en 1955, este libro lo atestigua y anuncia los tiempos venideros, los de una homosexualidad visible y reconocida. La autonomía sexual de cualquier individuo, heterosexual u homosexual, se convierte en el horizonte de la reflexión.

MIXIDAD

La promiscuidad sexual pertenecía al imaginario, negativo, del siglo XIX. Este imaginario ha alimentado todos los debates originarios sobre la mixidad obrera y escolar. La descripción de Francia como un

país abierto al encuentro de los sexos en una larga tradición de diálogo y de libertinaje entre hombres y mujeres es al parecer tan pertinente como la segregación sexual vista como regla del mundo anglosajón. Hay que subrayar hasta qué punto se desea tanto como se padece la separación entre los sexos, que observaban Alfred de Musset, Michelet o Clémence Royer. Efectivamente, en el siglo XIX se antoja difícil luchar contra esta separación. La consigna revolucionaria es, sin embargo, la mixidad.

Consideremos a los utopistas y a los primeros socialistas. Aparte de Charles Fourier, nadie propone realmente la mezcla de los sexos sin norma. Los saint-simonianos saben retirarse en Menilmontant lejos de las mujeres, a pesar de su gran afirmación de un individuo social necesariamente hombre y mujer. La segregación puede ir emparejada con la idea de una humanidad sexualmente simbolizada. Para los utopistas el hombre nunca es neutro, nunca es el neutro de los derechos del hombre.

Pierre Leroux es un buen ejemplo. Identifica a las mujeres con lo que fueron los siervos del Antiguo Régimen, una «casta» a extinguir. Rechaza que la emancipación de las mujeres las convierta en un sexo aparte, una división en la sociedad; al contrario, piensa:

No comparto la opinión de los que han predicado en los últimos tiempos la emancipación de las mujeres como una insurrección. Se trata de emanciparnos todos, unos a través de otros, haciendo que reine la justicia entre nosotros en todas nuestras relaciones, y no de fraccionarnos, de dividirnos en dos campos distintos; en una palabra, es preciso que la mujer se eleve a través del hombre y con él, que el hombre se eleve a través de la mujer y con ella, pero no que uno de los sexos separe y distinga su causa de la del otro [93, páginas 38-39].

Utópicos y primeros socialistas han querido la mixidad. En *L'Opinion des femmes*, en 1849, el intercambio entre Jean Macé y Jeanne

Derooin está clarísimo: en la vida futura, desde la educación familiar por parte del padre y de la madre hasta el reparto de todas las funciones sociales, hombres y mujeres están juntos, y no separados. Si Jeanne Derooin presenta su candidatura a la Asamblea nacional en 1849, desafiando prohibiciones y sarcasmos, no es solo para conquistar la ciudadanía del «sufragio universal» que los hombres habían conseguido en 1848; es porque tiene la idea de que las mujeres pueden «realizar todas las funciones sociales». A lo cual Jean Macé contesta sutilmente que sí y que no. No, porque, como todos los hombres de su época, está obsesionado con la «naturaleza más delicada» de la mujer; sí, porque la historia y la vida dicen lo contrario: «De hecho, empezando por el oficio de reina y acabando por el de pescadera, no veo nada tan elevado ni tan ínfimo en la escala de las funciones sociales que la mujer no haya sido considerada apta para realizarlo» [94,4.ª carta].

Petición de reparto, petición de mixidad en la vida social, el asunto parece sencillo, la reivindicación evidente.

Sin embargo, todo es más complicado, y ello en varios sentidos: tanto en la escuela como en el taller, se pide la separación de los sexos. Siempre en *L'Opinion des femmes*, «una obrera de París» se queja del hombre modisto:

¡Ya les voy a hablar yo del hombre modisto! Se le desprecia, se le ridiculiza, se le tiene por un puntilloso, un insoportable; se le hacen toda clase de jugarretas de las que se venga con sus preferencias a las que han de ceder las que quieren conservar el puesto; y es que el modisto no deja de ser un patrón. A las mujeres no les gusta que las dirijan hombres en los trabajos femeninos. Y nos parece que las modistas tienen razón de vengarse con malicia de los hombres que usurpan así los derechos que tiene nuestro sexo en la dirección de los trapos de gasa, de las flores y los lazos [94, abril de 1849].

Pronto, concluye, las mujeres tendrán suficiente educación para poder prescindir de los hombres.

¿En qué consiste, pues, el reparto de la mixidad, cuando existe jerarquía? El encuentro entre los sexos, incluso fuera del amor, no es tan sencillo. La mixidad no es un símbolo de la igualdad, solo un soporte necesario, una condición de la igualdad. La mixidad es un espacio propicio para la igualdad, pero evidentemente también para la rivalidad. Todo el mundo sabe que la dinámica de la competencia suele saldarse con el triunfo masculino. La jerarquía entre hombres y mujeres también es producto de la mixidad.

Otro conflicto, exactamente en la misma época, a propósito de la presencia de los hombres en las instituciones para jovencitas. La *Revue de l'enseignement des femmes de 1845* dedica un amplio espacio a la petición de Louise Dauriat referente a «los inconvenientes que podría tener para la moral la admisión de hombres en las instituciones para señoritas, práctica que, además, perjudica seriamente a las mujeres cuyas profesiones y medios de subsistencia son tan limitados» [67]. Hemos recalcado anteriormente hasta qué punto esto no es una anécdota. Victor Duruy se verá sometido al mismo reproche, aunque esta vez por parte de los conservadores.

Entre la petición de mixidad, de reparto, de mezcla de los sexos en el espacio social, y la realidad de enfrentamientos comprensibles y justificados, entre la utopía realista y el miedo real, la historia hace gala de resistencia a la mixidad. Es sabido que los obreros luchan por conservar sus privilegios frente a la obrera, que las mujeres luchan por acceder a los oficios y a los conocimientos masculinos. Es sabido también que la enseñanza, primaria y luego secundaria, comienza separando los sexos. A excepción de las escuelas de los pueblos, en las que el número demasiado reducido de niños hace ridícula cualquier segregación; pero siempre es posible mandar que levanten un tabique en medio del patio del recreo para mantener las apariencias.

¿Cómo imaginar entonces la institución de la mixidad escolar? Hará falta un siglo: la mixidad no se instauró definitivamente hasta 1966 en la enseñanza secundaria, y la mayoría de los exámenes de ingreso a las *grandes écoles* y las oposiciones a cátedras solo empiezan a ser mixtas después de la década de 1970.

El pionero de la mixidad, Paul Robin, lanzó su experimento en 1880. Optó por tomar las riendas de un antiguo orfanato en Cempuis, en la región del Oise, en lugar de aceptar la dirección de un colegio de enseñanza primaria superior en París. Anarquista y neomalthusiano, Paul Robin quería innovar; solo en un lugar marginal, un orfanato, podía gozar de la libertad necesaria. Catorce años de invención pedagógica y su dimisión después de una campaña que denunciaba «el sistema pornográfico de la coeducación de los sexos» [95, pág.36]. Dejemos que Paul Robin nos resuma lo que hizo:

En Cempuis, este establecimiento sin dioses, chicos y chicas de edades comprendidas entre cuatro y dieciséis años fueron educados conjuntamente, en una gran familia, con la mayor libertad posible, permitiéndose que cada uno pudiera reunir en su persona las cualidades de las dos clases que hoy son enemigas, las aficiones del intelectual y del artesano, la cultura de la mente y la de la mano, presentando así un prototipo de aquello en lo que, en breve plazo, ha de convertirse cualquier ser humano.

Ideal libertario, terriblemente realista en lo referente a la mixidad escolar.

Casi contemporáneamente, Henri Marion, autor de varias obras sobre la educación de las niñas y la psicología de las mujeres, filósofo muy comprometido con la construcción de la enseñanza secundaria femenina, profesor en la escuela normal de Fontenay-aux-Roses, analiza «la mezcla o la separación absoluta de los sexos

en las escuelas» [96, pág. 52]. La separación, dice, es un axioma católico, y observa que la coeducación se ha convertido en una costumbre generalizada en Estados Unidos. La segregación de los sexos es un «prejuicio deplorable» al que Henri Marión se opone con un alegato entusiasta a favor de los beneficios de mezclar los sexos. Sin temer demasiado que los muchachos se hagan «blandos» y las muchachas «viriles», observa que ya Condorcet proponía la coeducación de los sexos. Pues se trata de igualdad y de república:

Preparar a la mujer para compartir en igualdad, no solo los privilegios, sino también las responsabilidades y las cargas cada vez mayores que conlleva su papel crecido y ennoblecido en nuestras sociedades modernas sería el medio más decisivo para colmar el abismo que existe entre ambos sexos [96, pág. 58].

Un gran número de páginas entusiastas contrasta con la rápida conclusión del capítulo, conclusión en la que, por consideración hacia el temor que puedan tener las madres de que se conceda una libertad excesiva a sus hijas en una escuela mixta, expresa su respeto y su pesar frente a la «repugnancia» que produce en las familias enviar a sus hijas a la escuela fuera de la familia:

La repugnancia que produce mezclar a chicas y chicos en las escuelas después de los doce años de edad como muy tarde, mezclarlos en la edad en la que se despierta el sentimiento, no solo la respeto, sino que la comparto [96, pág. 63].

Todavía faltaba mucho para que quedara instaurada la mixidad: soñar con ello ya era suficiente.

Todavía más interesante resulta la primera parte del capítulo, en la que un razonamiento sutil nos ofrece una reflexión sobre los beneficios respectivos de los maestros y las maestras. El autor se erige en paladín de la legitimidad de la autoridad de las institutrices

para los muchachos y, en cambio, mantiene la necesidad, a pesar de algunas reticencias morales, de maestros para las muchachas. En ello se observa que la mezcla de los sexos en la escuela obedece a unas reglas que mantienen no tanto la separación, sino la escisión entre hombres y mujeres. Lo importante, una vez más, es que los hombres conserven el poder. Y, una vez más, la conclusión resulta deliciosa para las mujeres: «Les abrimos, efectivamente, del lado de la enseñanza de los chicos, unas perspectivas acaso más amplias que las que les cerramos del lado de las chicas mayores». Y frente a los que lo interpretan como desprecio hacia las mujeres, invoca la autoridad:

Aunque es cierto, como lo decía recientemente el señor rector Chaignet, que a partir de los catorce o quince años de edad a la muchacha le favorece sentir la dominación de una enseñanza viril, que hay ciertas cualidades del alma que la mujer es incapaz de comunicar, las mujeres superiormente inteligentes y entregadas que se dedican a la educación no pueden ser sino las primeras en reconocerlo y en pretender que se organicen las cosas en consecuencia.

Henri Marion fue uno de los artesanos de la escuela republicana, pero fue Paul Robin quien anunció la sencillez de la mixidad de la segunda mitad del siglo xx. A su manera, no obstante, Henri Marion relata con cierta ingenuidad cómo es preciso que el hombre conserve el poder en esta dinámica igualitaria. El poder de los hombres se refugiará en la jerarquía. La jerarquía es el refugio de la desigualdad. Conservar los grados más altos es una forma clara de ostentar el poder.

El segundo procedimiento es económico y, sobre todo, mucho menos visible. El salario es una cuestión fundamental para comprender un mecanismo de dominación. A principios del siglo xx, por ejemplo, el profesor no está convencido de que tenga que

cobrar el mismo sueldo que la profesora. Argumenta que si es soltero tiene gastos de lavandería y de la vida cotidiana de los que una mujer, por definición, se libra. Por ello le cuesta aceptar la igualdad de salarios. De hecho, la igualdad de los sueldos de los funcionarios es un escudo contra la primacía masculina. Es bien sabido que los salarios de los no funcionarios soportan la discriminación económica: una obrera ganaba la mitad menos que un obrero en el siglo XIX, pero una empleada gana aún en nuestros días entre el 20 por 100 y el 30 por 100 menos que un empleado. Escaso progreso en comparación con otros.

Conservar una ventaja jerárquica es la verdadera respuesta a la mixidad, la cual es, por principio, fundamentalmente, una igualdad en potencia. Por ello los dos temas, mixidad y jerarquía, están ligados, como la igualdad lo está siempre al poder. Cruzar igualdad y poder es la última tarea de la república, o el último obstáculo.

LA PARIDAD

La igualdad entre los sexos no puede limitarse a una abstracción. A este respecto, el pensamiento feminista es muy rico y utiliza indistintamente, para defender la emancipación y la liberación de las mujeres, la identidad y la diferencia entre los sexos. Toda la tradición procedente del razonamiento de los derechos humanos utiliza la semejanza entre hombres y mujeres y marca claramente la superposición posible entre la identidad de los sexos, seres de razón, y su igualdad posible. Pero otra tradición, igualmente fuerte, coexiste junto a la primera y prefiere frente al hombre neutro la humanidad sexuada, el hecho de que haya dos sexos. Los utopistas sientan precedente, pues nunca hablan de hombre genérico, sino siempre de hombres y mujeres. A través de esta vía, las feministas introducen toda una corriente militante en la que las cualidades femeninas y maternas se utilizan en la retórica de integración

republicana. Puesto que hay dos sexos, plantean que son esencialmente diferentes.

La igualdad se plantea, pues, tanto con respecto a las peticiones de aplicación de la universalidad democrática a las mujeres, con respecto a su semejanza con los hombres, como con respecto a la diferencia entre los sexos, diferencia vacía de cualquier esencia para algunas o, al contrario, llena de distinciones para otras. La igualdad se plantea, por consiguiente, para el ser humano y para el ser sexuado femenino, en dos registros paralelos. Como se ha visto anteriormente, las estrategias feministas no se privan ni del argumento de la identidad ni del de la diferencia. Estamos acostumbrados a oponer ambos registros; algunos, como Pierre Rosanvallon, incluso afirman que el feminismo francés ha privilegiado en su estrategia más al individuo democrático que la diferencia sexual [19]. Esta afirmación remite al debate ideológico entre Francia y Estados Unidos en detrimento de la realidad histórica. Hubertine Auclert y Madeleine Pelletier representan el feminismo tanto como María Deraismes o Nelly Roussel. En Francia, aparentemente hay un equilibrio relativo entre ambos procedimientos históricos.

Por ello el movimiento feminista más reciente, el *Manifesté pour la parité*^[11] está en la encrucijada de ambas tradiciones, pide que se cambie la ley, pide que la instancia universalista reconozca la identidad de los hombres y de las mujeres, y exige que la diferencia de los sexos se concrete, exige que se reconozca la importancia de la dualidad sexual e incluso de lo femenino como cualidad política.

El interés de reconocer esta doble tradición en la interpretación de la situación francesa es, qué duda cabe, polémico. Más que garantizar un individualismo anclado en una historia en la que la galantería y la mixidad garantizan una singularidad francesa propicia a una democracia pacífica entre los sexos, la idea de que la identidad tanto como la diferencia de los sexos alimentan el pensamiento feminista arroja luz en más de un sentido. En primer lugar permite disociar la singularidad francesa como cultura de una

mixidad al mismo tiempo erótica y social de la cuestión política de la igualdad de los sexos. Así, se podría invertir la proposición y poner de manifiesto que esta cultura de la mixidad no es la expresión de un feminismo moderado, a la francesa, sino más bien lo que permite pensar *al mismo tiempo* la identidad y la diferencia de los sexos, como dos posibilidades de representación de la igualdad de los sexos.

Luego ofrece la posibilidad de desplazar la propia cuestión de la igualdad. Como, efectivamente, se advierte que la estrategia universalista cohabita muy bien con la estrategia basada en la diferencia, ya no es preciso discurrir y polemizar para optar por una u otra estrategias. Ambas son ciertas, sin duda están más o menos acentuadas según el país. Pero ambas son ciertas porque solo existen bien juntas y nunca por separado. Solo las separa, las opone, la retórica ideológica, que por ello mismo siempre acaba escamoteando la cuestión de la igualdad. O bien la igualdad es lo contrario de la diferencia y la alternativa entre ambas es una trampa, o la igualdad implica necesariamente el aniquilamiento de las identidades y es preciso desconfiar de ella. En ambos casos la igualdad se presenta, en el debate intelectual, como un concepto pobre. Solo se le puede restituir su riqueza concediéndole el lugar de un tercer término, concepto político con respecto a dos realidades ontológicas, identidad y diferencia.

¿Cuánta literatura política y social se ha escrito para hablar de la igualdad de los sexos y llegar siempre a la conclusión de la desigualdad necesaria? La argumentación suele evitar los términos de igualdad y desigualdad, para enmascarar la contradicción.

Considerando, por ejemplo, la *Histoire morale des femmes* de Ernest Legouvé, la construcción retórica es admirable, aunque trivial: el esquema siempre es una denuncia de la injusticia que sufren las mujeres, un enunciado de su evidente igualdad con el hombre, y luego un reconocimiento de la necesaria diferencia; limitativa para las mujeres, por descontado. En este esquema está claro que el vínculo entre los enunciados es muy estrecho y que uno introduce el

siguiente. La injusticia introduce la igualdad, que a su vez acepta la desigualdad. La diferencia y la identidad de los sexos siempre están mezcladas, enmarañadas, a la hora de hablar de igualdad de los sexos. Evidentemente, todo radica en la definición de la palabra identidad. Oponiendo, como suele hacerse, igualdad y diferencia, ya se enmascara la palabra identidad, en el sentido de similitud, detrás de la igualdad. Luego la insistencia en reconocer la diferencia de los sexos hace el resto; la igualdad es un hermoso principio y la diferencia una realidad ineludible.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el mismo esquema puede adoptar una forma menos paradójica y, sobre todo, más científica. El esquema ya no será injusticia / igualdad / desigualdad, esquema político, sino identidad / diferencia / equivalencia, esquema científico.

El filósofo Alfred Fouillée se hace eco de los descubrimientos y de las convicciones científicas de su época. La construcción retórica para afirmar la paridad de los sexos, y luego transformarla en su contrario, halla un nuevo terreno. Oponiéndose tanto a Darwin y Spencer como a Lebon y a la historia de una desigualdad primitiva, originaria, entre los sexos, se basa en la nueva ciencia:

Los recientes descubrimientos han disipado cualquier duda acerca de lo que los naturalistas llaman la absoluta «identidad de valor de los elementos masculino y femenino» en la propagación de la especie. Incluso se ha demostrado que el embrión recibe una porción matemáticamente igual de sustancia paterna y de sustancia materna, que ambos capitales de vida primitivos son totalmente equivalentes y complementarios; lo cual explica materialmente los fenómenos de la herencia [97, págs. 193-194].

El término paridad resulta adecuado: efectivamente existe una igualdad matemática entre los sexos en la procreación. Recordemos

que el Larousse del siglo XIX saludaba ya la participación de las madres en la gran obra de la civilización gracias al descubrimiento de la ovulación. Es, pues, preciso recalcar la conmoción que los descubrimientos científicos producen en las representaciones. Participación de las mujeres en la procreación y paridad en los mecanismos de la herencia genética representan revoluciones en la historia de los sexos. Por ello Alfred Fouillée insiste en el hecho de que las leyes de Mendel invalidan las teorías evolucionistas:

La teoría de la selección sexual, tal como la presentó Darwin, presupone todavía en la línea masculina una «superioridad», un «derecho de herencia». Para Spencer, el desarrollo de la mujer se detiene en un momento temprano debido a las funciones de la procreación, de la gestación, de la lactación. En definitiva, se ha dicho, el hombre de Darwin es una mujer que ha terminado su evolución, y la mujer de Spencer es un hombre cuya evolución ha sido detenida. En cuanto a Velpeau, consideraba las hembras como degeneradas de una masculinidad primitiva. Hoy día todas estas ideas están superadas [97, pág. 193].

Así pues, la ciencia liquida algunas representaciones arcaicas, que se remontan hasta la Edad clásica, constata Alfred Fouillée. El esquema científico podrá brindar en adelante un nuevo soporte para el imaginario.

La palabra clave será la equivalencia; los sexos son al mismo tiempo semejantes y diferentes, luego equivalentes. Anteriormente, la diferencia siempre ganaba por la mano a la identidad, demostrando que la igualdad término a término no era posible. Este desenlace desfavorable concordaba con el hecho de que la mujer estaba abocada a la reproducción de la especie; cosa que explicaban muy bien los médicos filósofos de hacia 1800. La diferencia se imponía sobre el principio de la igualdad. Pero la paridad del hombre

y de la mujer en la reproducción es una cuestión de matemáticas, lo que implica una definición de la igualdad más allá de la afirmación de su principio. La igualdad será la equivalencia:

La disparidad entre los sexos no puede ni debe ser suprimida por el progreso de las instituciones y de las costumbres; muy al contrario, en los organismos superiores y en las sociedades superiores, la división de las funciones se acentúa todavía más. Jactarse de establecer entre los sexos una identidad de naturaleza imposible, en lugar de establecer entre ellos una creciente equivalencia de funciones, es ir en contra de esta ley [97, pág. 259].

La equivalencia suprime el «desprecio de la mujer», dice el filósofo, impide que igualdad e identidad se confundan, mantiene la diferencia... y anuncia o afianza la división del trabajo entre hombres y mujeres.

Habría que concluir que esta retórica no es ninguna novedad; salvo que explica la reorganización de las tinciones y de los roles en un determinado momento histórico, en este caso al principio de la Tercera República. En la antropología naciente del siglo XIX abundan los tópicos sobre la primitiva división del trabajo entre los sexos, división ineludible con la reproducción de la especie y el desarrollo de la civilización. Insistamos: la división del trabajo se repite y se amplifica de una esfera a otra, del hogar a la ciudad. Por doquier esta instaaura este reparto entre los sexos del que la sociedad contemporánea siente el apremio de confirmar su origen en la noche de los tiempos.

Las discusiones en torno a la identidad y a la diferencia ocultan, pues, el verdadero problema de la igualdad, el de la división del trabajo. La lucha por la paridad, que es una lucha por la igualdad, y sobre todo por la igualdad en los lugares del poder, se comprende mejor a la luz de estas divisiones funcionales. Porque el reparto de

hombres y mujeres se superpone, en la sociedad democrática y republicana, a las dos esferas, pública y privada, ciudad y familia. Es como si, de repente, cada esfera solo pudiera pertenecer a un solo sexo, la familia al sexo femenino, la Ciudad al sexo masculino. La división del trabajo entre los sexos correspondería a esta separación de los gobiernos, doméstico y político, que defendía Rousseau.

Pero este esquema, renovado en su versión moderna a partir de una tradición muy antigua que comparaba constantemente ambos gobiernos, se vuelve frágil al contacto con la historia. La escuela y el trabajo asalariado, el saber y la independencia económica, desorganizan en los hechos y en las representaciones este carácter binario. Cómo limitar la enseñanza de las niñas al saber útil es una cuestión que la historia ha repetido y sin embargo barrido. Ninguna frontera del saber será respetada, aun a riesgo de que las niñas se pierdan en la embriaguez del conocimiento. Cómo restringir el trabajo de las mujeres a la necesidad de la supervivencia económica es una cuestión punzante hasta la primera guerra mundial. A pesar del regreso al hogar al día siguiente de la victoria, el trabajo asalariado, reforzado por los diplomas, significará autonomía más que supervivencia. A partir de ahí, de la conquista del saber y de la autonomía económica, se plantea legítimamente la cuestión del poder.

La división del trabajo entre los dos espacios, privado y público, es pues una cuestión retórica. La circulación entre los dos espacios se impone para las mujeres. La doble jornada de trabajo es patrimonio de la mujer francesa. Esa fue la única solución concebible a lo largo del siglo xx. Los hombres sin duda siguieron separando los poderes doméstico y político entre hombres y mujeres porque esta separación ayuda a oponerse a la igualdad de los sexos. El filósofo Alain, por ejemplo, trata en varias ocasiones de repartir las «funciones». Las «funciones salvajes» son las mismas que los «oficios civilizados»: «La mujer sabe mejor lo que le conviene al ser humano, y el hombre sabe mejor lo que exige el mundo, el mundo inhumano y sin miramientos. De lo que se deduce que el espíritu del

hombre es físico y el espíritu de la mujer moralista» [39, pág. 1172]. El hombre ha de hacerse obedecer porque transmite a la mujer la necesidad del mundo: «Como cualquier jefe, el hombre obedece a la necesidad exterior, en cuyo nombre manda». Este es el fundamento de la autoridad del hombre en la familia. Pero autoridad no es gobierno. El gobierno doméstico pertenece a la mujer: «Esta práctica del gobierno doméstico, siempre regulada a través de máximas, dispone al juicio moral y a la contemplación». El gobierno es competencia del ejecutivo.

Es decir, que se perfila el siguiente esquema: el gobierno doméstico pertenece a la mujer, el gobierno político al hombre. La autoridad, en ambos casos, ha de seguir siendo masculina; el hombre es el único jefe posible.

Pero ¿por qué detenerse en un esquema que resulta arcaico, incluso cuando lo defiende un gran filósofo? Por un lado, la autoridad doméstica ya no es un privilegio masculino; por otro, las mujeres tratan de participar en el gobierno político. También ocurre que conquistan la autoridad tanto en el espacio económico como en el político. ¿Puede razonablemente seguir disociándose autoridad y gobierno?

Evidentemente, el esquema presenta el interés de que descubre, al disociar autoridad de gobierno, lo que la construcción de las esferas llamadas burguesas, pública y privada, ha ocultado: a saber, que en la familia tanto como en la Ciudad existe un poder que se discute y se disputa. La paridad es una mixidad que obedece a las matemáticas, pero a condición de que esta paridad se fabrique también allí donde se ejerce la autoridad; en la familia y en la ciudad. Añadamos que ambos lugares de poder han de concebirse juntos, y no por separado. La paridad política se conjuga con la paridad doméstica.

Hay que hacer, por lo tanto, una precisión: la paridad es esa palabra práctica que sirve para designar la igualdad de los sexos en los centros de poder. No hay que confundir igualdad y paridad. Nos basta un solo principio, y se llama igualdad. La paridad es, pues, una

especie de apariencia de la igualdad. O más bien un instrumento, herramienta o medio para fabricar igualdad allí donde es más difícil, en el gobierno, gobierno que implica una autoridad que se ejerce, para nosotros, en un espacio democrático. Paridad política y paridad doméstica designan la familia y la ciudad como lugares de ejercicio del poder. Para lo demás, lo económico, por ejemplo, la palabra solo es válida cuando se habla también del poder. Pero en general, en el espacio económico, la igualdad es el único término que conviene para designar la necesidad de un trato y de un salario idénticos, a igual trabajo y para el conjunto de las profesiones, entre hombres y mujeres.

CAPÍTULO VI

El sujeto moderno y el número

EL MOSAICO DE LAS IDENTIDADES

El debate y la lucha por la paridad son el síntoma de la dificultad para vincular participación y representación. Del derecho individual y personal a la ciudadanía a la encarnación de una parte de pueblo o de nación a través de la representación existe un hiato totalmente específico para las mujeres. Y la explicación mediante un desfase histórico, un retraso en el tiempo, presenta la debilidad de una constatación carente de análisis. La electora no es de entrada una electa potencial, una persona elegible. ¿Podemos reflexionar durante un instante sobre esta distancia que no corresponde a ninguna matemática de la mixidad, por mucho que esta haya sido progresiva en las últimas décadas?

Si aún hiciera falta afirmar que las mujeres no son una categoría social más, la prueba vendría dada por esta distancia persistente entre el derecho al voto y la elegibilidad, entre la inclusión de las mujeres en la cosa pública y el reparto del poder. La distancia no se puede cuantificar, es heterogénea a una compatibilidad de categoría; corresponde a un obstáculo a la emancipación de las mujeres que les pone lo que se llama lisa y llanamente la dominación masculina.

En Francia, el acceso a la ciudadanía se produce tarde en la dinámica democrática y republicana. De hecho, cuando se produce, culmina la conquista progresiva de una independencia. El sujeto

mujer se ha constituido abandonando toda una serie de dependencias con respecto a los hombres y a la sociedad. La incapacidad civil, la tutela de la esposa y de la hija, la inferioridad moral y política, fueron realidades tanto como representaciones de peso. Otras realidades, portadoras de igualdad, vinieron a enfrentarse a ellas, las de la hermana, las de la mujer independiente, las de la trabajadora. Las primeras realidades recordaban las identidades tradicionales, las que desde siempre constituían el zócalo a partir del cual una mujer trataba de ser un sujeto, la virgen, la esposa, la madre, la hija, la viuda; todas ellas situaciones de filiación y de sexualidad. Y es que las segundas prefiguran durante casi dos siglos la futura ciudadanía completa, y por ello designan una configuración profundamente nueva de la subjetividad. La subjetividad unida a la independencia fabrica otro sujeto, un sujeto nuevo, digamos escuetamente el individuo democrático.

Cuando Olympe de Gouges quería que las hijas, las madres, las hermanas, fueran las representantes de la nación, no había intuido las figuras nuevas de la trabajadora asalariada y de la soltera. Trataba de relacionar las situaciones de filiación con una república moderna que utiliza necesariamente la delegación de poder, es decir, la representación.

Sin embargo, este lapsus apenas cambia el reparto: la multiplicidad de las identidades femeninas sigue siendo en ambos casos, tanto en los viejos como en los nuevos tiempos, lo que caracteriza la construcción del sujeto mujer. Sin prejuzgar ninguna definición de esencia, sin siquiera interesarse por el debate sobre una definición diferencial de los sexos, se advierte claramente que al sujeto hombre corresponde desde hace mucho tiempo una definición general o unívoca, cuando la mujer se deja aprehender en porciones susceptibles de adicionarse, o al contrario de concentrarse en una sola faceta. Las situaciones de filiación, como las identidades sociales, conforman una especie de mosaico identitario que apenas hemos analizado aún como tal. Solo conocemos sus figuras

contradictorias, madre o trabajadora por ejemplo, y nada más. Sin pestañear se puede decir que los hombres acumulan sin estado de ánimo las funciones, mientras que las mujeres conciben las tareas en un estado de tensión crónica.

Con respecto a la fragmentación de las identidades, se me replicará que LA mujer ocupa un lugar de elección en los discursos, y que por ello la unidad existe; sí, pero una mujer, es decir, un sujeto pleno, real, es casi siempre una identidad u otra de manera preponderante y en detrimento de una construcción de conjunto. El hecho de que las mujeres sepan para ellas mismas que son todas estas identidades juntas sigue siendo un secreto para cada una, en absoluto una existencia simbolizada para los demás.

Por lo tanto, lo que da la medida de la construcción del sujeto mujer es la enumeración de todas estas propiedades, tradicionales y nuevas, o más exactamente su adición. Sin hacer ningún juicio de valor, se advierte perfectamente que el hombre histórico se construye de una manera muy distinta, a través de las funciones — noble, propietario, cabeza de familia e incluso trabajador—, que enseguida lo convierten en una abstracción, es decir, en una entidad virtualmente representativa de los demás.

¿Por qué una mujer no representa nunca más que a sí misma? ¿Acaso la conquista de su independencia ha agotado dentro de ella su capacidad de representación? ¿Es el gobierno de sí misma un objetivo tan imperioso que el gobierno de los demás todavía se antoja lejano? Subrayémoslo una vez más: la capacidad de representación política es la principal dificultad de la igualdad de los sexos. El movimiento a favor de la paridad se ha erigido en testimonio de ello, pero las explicaciones siguen siendo insatisfactorias. Desde luego, la persistencia de la monarquía, con la reiteración moderna de la ley sálica, recuerda que el poder es masculino. Aún hay que comprender que la delegación inherente a cualquier representación requiere una construcción subjetiva de la que las mujeres todavía se encuentran lejos.

EL NÚMERO

Contestaremos a esta cuestión dando un rodeo, pasando por el número. La relación entre la unidad y el número, entre una mujer y las mujeres, es el soporte obligado de la reflexión. La mujer no es ni una ni varias, hay que partir de ahí, comprender que siendo una puede ser muchas; sin que por ello se constituya una categoría. De ahí vendrá sin duda la diferencia entre representación y gobierno, entre república y democracia.

Entre la única mujer amada y la multiplicidad libertina no hay término medio; entendámonos: no hay un grupo que se diferencie. Del amor a la individualidad democrática, el imaginario sigue siendo el mismo; adicionar las unidades individuales se funde necesariamente en un todo, una generalidad. A grandes rasgos, las mujeres siguen prisioneras de la imagen de una naturaleza uniforme, por supuesto la de reproductora de la especie. Por consiguiente, las mujeres constituyen siempre un conjunto del que se destacan únicamente algunas excepciones, algunas mujeres excepcionales. Y si estas últimas han servido de vanguardia para la emancipación de las mujeres de estos dos últimos siglos, merece la pena analizar su contexto, pues así es como se ha fabricado el hacerse-sujeto.

Es conocida la pugna entre los poetas de finales del siglo XVIII, pugna en la que el poeta niega a las mujeres cualquier lugar que no sea el de musa, reservándose con ello el del genio. Alegoría de un conflicto político, el del ciudadano varón poco aficionado a compartir la cosa pública con las mujeres. Porque la musa siempre es la otra de un sujeto, sombra, inspiración, ángel; y el genio siempre es el sí mismo, el autor. Si el poeta de 1800 requirió y mantuvo con ahínco en su lugar a la musa, fue para conjurar el advenimiento del genio femenino: la mujer tenía que quedarse en la alteridad en lugar de ser ella misma. Pero las mujeres dejaron de ser musas y algunas se convirtieron en genios, digamos de forma nueva en la historia

occidental. La sustitución de la musa por el genio ilustra el hacerse-sujeto de la mujer democrática.

Pero entonces seguimos en el sistema de las excepciones, sistema en el que solo algunas mujeres estarían implicadas. En realidad todo se produce también en función del advenimiento progresivo de la república (1793, 1848, 1870), donde lo que está en juego es la precisión del número: no se concede la condición de ciudadano a unos cuantos sin que la totalidad de una población se vea afectada, es decir, potencialmente designada. Desde hace dos siglos, la excepción solo tiene sentido en la medida en que puede confirmar la regla. Ahí se produce una auténtica división: entre los republicanos liberales, marcados por el Antiguo Régimen, es decir, un sistema social en el que el privilegio no llama la atención, y los republicanos futuros socialistas que solo pueden suscribir las reglas de la universalidad. Hablando en plata, los primeros son capaces de soportar la emancipación de las mujeres porque la interpretan ante todo como el acceso de unas cuantas, es decir, de una minoría, mientras que a los segundos a veces les costará más plantearse la igualdad de los sexos, pues esta no debe conllevar ninguna excepción. Los primeros, por su liberalismo, imaginan más fácilmente el acceso de las mujeres a funciones nuevas, mientras que los segundos son susceptibles de cierta rigidez frente a la revolución que puede significar un derecho concedido a todas. No es pues de sorprender que el socialismo, y todo el republicanismo de izquierdas, desde 1830 hasta nuestros días (a pesar de los esfuerzos de Léon Blum, François Mitterrand y Lionel Jospin), hayan tenido dificultades para entenderse con el feminismo, mientras que el liberalismo puede desarrollar una política de apertura y de tolerancia frente a una modernidad feminista, como cuando Giscard d'Estaing crea la Secretaría de la Condición Femenina.

Si he de resumirlo en una fórmula, diría que en democracia el genio femenino puede ser la regla de la igualdad de los sexos. La mujer puede pasar de ser dependiente a ser independiente; de ser musa a ser genio; de ser minoría excepcional puede convertirse en

mayoría ordinaria, en totalidad propia de una sociedad de mixidad de los sexos.

Por lo tanto, el sujeto no existe más que por el número, por la multiplicidad de sujetos, así como por la generalidad de los derechos otorgados a una totalidad. Eso se llama ciudadanía. Así, para las mujeres, la ciudadanía no es portadora solo de universalidad. Rompe dos imágenes antiguas y arcaicas, la del otro, eterna alteridad desde la noche de los tiempos, y la del único, mezcla de unidad y de multiplicidad infinita. La musa se sitúa en el centro y se otorga el derecho de ser autora, y las mujeres se numeran con precisión. El sujeto y el número definen, pues, el acceso de las mujeres a la universalidad republicana.

¡Esto en cuanto a los principios teóricos! En cuanto a la historia, a la dinámica histórica, ha sabido dotarse de los medios para efectuar el paso de unas cuantas privilegiadas excepciones al establecimiento de la regla. Y como las matemáticas no son el mejor argumento para fabricar igualdad (contrariamente a lo que a veces puede parecer) hay que obligar por la fuerza a la desigualdad y a su reiterada reconducción. Viene aquí a colación la lucha feminista, la lucha de las feministas. No una y otra excepción, sino el grupo, que una vez más no es una categoría. La militante a veces se encuentra aislada, solitaria, y a menudo está en grupo, en número. Del movimiento a la asociación, de la red de amistades a las comisiones de mujeres dentro de los partidos o los sindicatos, las feministas necesariamente están en la vanguardia. Lo que Simone de Beauvoir, con su lenguaje poco ortodoxo, denomina un «privilegio», privilegio del conocimiento de la situación de las mujeres y privilegio de poder escapar a la opresión de esta condición. Este doble privilegio define bastante bien las trayectorias, incluso dolorosas, de muchas feministas de los tiempos democráticos.

Excepción, privilegiada, militante, las pioneras de la individualidad democrática confieren a la república una dinámica necesaria, la de la multiplicación de los sujetos emancipados. Solo el número significa una ruptura con el pasado, la tradición de antes de

la Revolución. Alguien como Simone de Beauvoir encarna estos modelos ejemplares de la liberación de las mujeres. Encarna mucho más que lo que representa. Imagen viva del nuevo sujeto mucho más que representante y delegada de un grupo, es la encarnación de la «individua» democrática.

Y una vez más, hay que plantear el problema de la representación, el problema de la distancia entre ciudadanía y representación. Porque la multiplicación a través del número explica de antemano la conquista de la ciudadanía para todas, la generalización de las conquistas de las pioneras (a través de los títulos y las profesiones), pero lamentablemente no otorga la legitimidad de la representación. El hecho de que alguna de las pioneras acceda a puestos importantes, y por qué no al gobierno, sigue siendo un movimiento individual que traduce la excelencia. No por ello está en juego la representatividad en este reconocimiento y promoción.

El hecho es que la república moderna, como la república clásica, es masculina. ¿Qué significa este adjetivo, si no es remitir a una interpretación en términos de dominación masculina? Pero, en tal caso, ¿cuál es la especificidad, en la historia larga de la dominación masculina, de la república moderna?

La república clásica, romana, se basa en la separación política de los hombres y las mujeres. El hecho de que las mujeres hayan desempeñado en ocasiones un papel político no cambia nada a esta situación, la de una exclusión radical de las mujeres. En la época moderna, todo es más complicado. Dos observaciones ilustran esta complicación, una relativa al vínculo social, la otra a la transmisión; dos observaciones sobre el lugar del hombre, padre e hijo.

Que la república contemporánea es la de los hermanos significa ante todo el fin del patriarcado, el fin de la omnipotencia del padre. Efectivamente, el hermano, como hemos visto, pasa a dominar. Pero del mismo modo que me parece preferible hablar de democracia exclusiva que excluyente, es mejor no calificar esta república de hermanos de «fratriarcado». Porque en ningún caso se trata de un

sistema: si la inclusión se plantea desde el principio como una opción de la democracia, las hermanas son, potencialmente (y en el derecho privado), susceptibles de compartir con los hermanos los asuntos públicos. Pero precisamente hemos visto lo fuerte que es la resistencia a este reparto. Los hermanos constituyen un mundo aparte que descalifica continuamente las intrusiones femeninas.

Y si el hermano gana por la mano al padre, el hijo no se queda a la zaga. Efectivamente, la ley sálica, ley de referencia de la monarquía francesa, adquiere paradójicamente todo su valor a partir de la Revolución francesa, ahora vínculo de transmisión del poder entre el padre y el hijo. En definitiva, el hermano y el hijo pasan a ser figuras relacionadas por el hecho de una dominación masculina renovada. Una es la figura nueva del reparto de la cosa pública, la otra es la figura antigua de la transmisión monárquica; ambas son porciones de la representación política que se está formando después de la Revolución. Las mujeres, las hermanas y las hijas todavía no existen más que en potencia.

La especificidad de la república contemporánea consiste en no haber convertido la dominación masculina en un sistema. Por ello resulta tan difícil comprender que a las mujeres les cueste ser representantes de la nación; y tan fácil ver que sus referencias no son las buenas.

Considérese, sin embargo, la siguiente paradoja: las mujeres construyen no sin fatigas una subjetividad nueva más allá de las situaciones de filiación, con el fin de abstraerse de las situaciones de esposa, de hija, de madre. En cambio, los hombres, valiéndose de su situación de hombre universal, se siguen apoyando siempre en referencias familiares, fratría y filiación, aun cuando no son más que imaginarias o transpuestas. Una vez más la historia demuestra hasta qué punto los sexos obedecen a cronologías paradójicas.

¿Qué papel ha de pasar a desempeñar la construcción abstracta en la dinámica de la representación?

EL NEUTRO

«Ellas son seres errantes. Vagan dentro de sí mismas, en busca de no saben qué naturaleza. Dan vueltas alrededor de la ciudad cuyas puertas les están cerradas». Así inicia Emmanuel Mounier el número especial de junio de 1936 de la joven revista *Esprit* [98, pág. 293]. El interés de su introducción radica en la confesión de su ignorancia, como él mismo lo reconoce, en lo referente a la naturaleza, a la esencia de la mujer. Confesión de ignorancia que sitúa el individuo mujer bajo los auspicios de la historia:

Aunque muchas indicaciones nos inducen a creer que efectivamente habría un principio masculino y un principio femenino opuestos en el universo, como dos complementarios, o dos antagonistas, tendrá que pasar mucho tiempo hasta que consigamos aprehenderlos con cierta certidumbre. La única vía para conseguirlo: una experiencia suficientemente prolongada, vivida, para decapar las superestructuras históricas [98, pág. 295].

La palabra «superestructura», para calificar la historia, designa perfectamente el idealismo del personalismo y de Emmanuel Mounier. Pero el adjetivo «histórico» es tan poco frecuente para calificar a la mujer y al ser femenino que merece la pena recalcarlo. La historicidad de la diferencia de los sexos es la única respuesta filosófica a los defensores de una naturaleza femenina.

Pero, a pesar de confesar su ignorancia, Emmanuel Mounier titula su número especial «La mujer también es persona». Afirmación nada desdeñable por el «también», por supuesto, pero igualmente por esa palabra, «persona», que se lee con los ojos del personalismo tanto como con una sensibilidad democrática global. Prosigamos: «Esta experiencia [de decapado de las superestructuras históricas] acaba apenas de comenzar. Nuestra generación es la primera en la que, al menos en una fracción de la burguesía, la mujer ha recibido

una cultura equivalente a la del hombre. En los próximos años comprobaremos lo que aportan a la educación, al menos durante una fracción de nuestra juventud, las primeras madres que fueron a la universidad. Sin duda harán falta varias generaciones para despertar y poner a punto las facultades intelectuales y cívicas de la mujer. [...] A veces también habrá que apostar aparentemente contra "la naturaleza" para ver dónde acaba la verdadera naturaleza» [98, pág. 296].

Recurro a estas citas tan largas porque están escritas en un momento clave de nuestra historia reciente. Efectivamente, el periodo de entreguerras vive el fin de la primera etapa de la educación de las niñas. Instaurada en 1880 por Camille Sée, la enseñanza secundaria femenina alcanza su plena realización en 1924 cuando el bachillerato pasa a ser idéntico para ambos sexos. La enseñanza superior abre entonces ampliamente sus puertas, tanto a la generación de Simone de Beauvoir y de Simone Weil.

De este acceso a la cultura, es decir, al saber, se retendrán varios elementos relacionados con la cuestión de la representación.

Se retendrá una evidencia, a fin de cuentas poco trivial: mientras que el acceso de las mujeres a la ciudadanía se estanca, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX la dinámica educativa va amplificándose, con la generalización de la escuela primaria para las niñas, la enseñanza obligatoria para todos que coincide con la creación de una enseñanza secundaria y luego la homogeneización de los currículos de chicas y chicos, concluida hace apenas dos décadas. El aspecto no trivial es que las marcadas reticencias sociales al acceso de las chicas al saber nunca son obstáculos infranqueables, que el movimiento nunca se detiene, que la dinámica es continua. Poco trivial es también el giro radical de la situación: de la enseñanza considerada peligrosa para las chicas, de la crítica del latín, las matemáticas o la filosofía, se pasa a una neutralidad reivindicada del saber y de sus contenidos para ambos sexos. La escuela y el conocimiento, la institución y su objeto, se han convertido en un lugar de máxima neutralidad, el mismísimo

emblema de la democracia a la par que de la república. Por mucho que se siga riendo o llorando por que las chicas no son buenas en matemáticas, se deplorará cada vez más la feminización del profesorado, pero lo que domina definitivamente, y con razón, es la neutralidad del saber. Y por consiguiente la neutralidad del sujeto que piensa. ¡La victoria no es baladí!

Detengámonos un instante, más sosegadamente, en el juego entre el sexo y el neutro. Es cierto que la escuela es la figura emblemática de lo neutro como crisol de la universalidad democrática. También fue, desde hace más de un siglo, el lugar real de la igualdad de oportunidades. ¿Cómo se crea, pues, el vínculo entre lo universal, la diferencia de los sexos y la neutralidad necesaria para la producción de la igualdad entre los sexos? Contestar a esta pregunta debería ayudar a comprender la dificultad de la representación.

La universalidad de la República se define en general mediante el artículo primero de la Constitución, que la declara «una e indivisible». La universalidad se asimila, pues, a la unidad, a una totalidad que trasciende a individuos y a grupos. La emancipación de las mujeres, entre otras dinámicas igualitarias, debería tener por objetivo una especie de transparencia. Se supone que el individuo democrático y republicano no tiene sexo. Se supone que es un neutro. La neutralidad resulta ser un mecanismo mucho más importante que la unidad y la indivisibilidad.

Sin embargo, sabemos que no es sencillo pensar en lo neutro. Los jóvenes demócratas de hacia 1800 vieron en ello un riesgo de confusión, de mezcla, de pérdida de identidad de los sexos. En nombre de este temor, prefirieron mantener firmes las fronteras sociales y políticas entre hombres y mujeres. Sabemos, pues, que lo masculino se ha escondido en lo neutro (lo masculino pero también lo Blanco, lo burgués...), que lo masculino se ha apoderado de la generalidad de lo neutro. Abusivamente.

De ahí esta curiosa situación histórica: la neutralidad escolar es el crisol de la emancipación, mientras que lo neutro político puede

convertirse en un obstáculo. El movimiento por la paridad ha sabido criticar esta falsa neutralidad, pero se enfrenta a la necesidad de afirmar, y con razón, a ambos sexos en el marco mismo de la universalidad. Al mismo tiempo, se asiste a la desaparición en el uso del lenguaje del carácter sexuado de lo social, de la descripción sexuada de lo social, descripción que procede, por supuesto, del carácter sexuado de lo familiar. En otras palabras, lo neutro aparece como una máscara de la desigualdad y en la misma medida como un soporte de la igualdad. Seguramente se seguirá discutiendo durante mucho tiempo sobre la virtud política de lo neutro, sobre su valor como garantía o sobre la realidad de su peligro. Entre tanto, considero necesario insistir sobre dos retos clave.

El primero es un comentario sobre el vínculo, aparentemente definitivo, entre la república y lo neutro como trascendencia política. No hay ciudadanía y, sobre todo, no hay igualdad si se abandona la categoría de lo neutro para declinar unas diferencias, vistas como particularidades. Sin necesidad de argumentar la necesidad absoluta de lo neutro o, por el contrario, su carácter relativo; sin necesidad de entrar en esta disputa propia de la cuestión de los sexos, hay que precisar, sin polemizar, los lugares de lo neutro. Como antes indicaba, lo político reivindicó durante mucho tiempo, hasta el debate sobre la paridad, el carácter asexuado de la ciudadanía. En cambio, hasta muy recientemente, la cuestión social siempre estuvo muy marcada por unas clasificaciones sexuadas de los problemas y de los derechos sociales. El ejemplo más claro es el de la protección de las mujeres, con derechos ligados a la maternidad, maternidad en soltería, o derechos laborales específicos, trabajo nocturno.

En cuanto a lo familiar, en la actualidad también existe tanto una representación fuertemente sexuada de las identidades familiares, padre, madre, como un intento de borrar las diferencias (progenitor solo, familia monoparental). Sexuación y asexuación coexisten. La familia es por ello un buen ejemplo de lo que no hay que dirimir entre los vicios y las virtudes de lo neutro. Lo repito: lo neutro enmascara las desigualdades, pero cimienta la igualdad de

oportunidades; la sexuación es un argumento para conseguir más igualdad, pero tal vez soporte siempre la discriminación.

Hoy en día lo importante es esta identificación, en el espacio amplio de la democracia, de los lugares en los que el sexo está enmascarado y de los lugares en los que aparece de relieve. Lo político marca los sexos cuando lo social lo escamotea. Esta inversión podría dar qué pensar.

El segundo reto deriva del primero. Lo neutro se confunde con el individuo. O dicho de otra manera: la asexuación no es la ausencia de sexo del individuo. Esta observación puede contribuir a relativizar los temores que suscita el «Pacs», pacto civil de solidaridad. Al igual que hacia 1900 por fin se pudo considerar a los hombres y a las mujeres más allá de los atributos de lo masculino y lo femenino, hoy es concebible disociar la identidad de sexo de la sexualidad. Paso adicional en la libertad sexual de cada individuo que pudiera parecer escasamente novedosa en el contexto de la historia larga; pero que adquiere una configuración particular en la perspectiva de una sociedad democrática. Y es que una sociedad democrática supone la identidad de cualquier individuo; supone, al menos de partida, la ausencia de distinciones entre los seres, distinciones susceptibles de fabricar jerarquías. El sexo es, pues, una diferencia que molesta, y en *Musa de la razón* [7] he tratado de volverlo a discutir. Además, la extensión del concepto de individuo autónomo ha acabado por alcanzar la esfera del sexo y de la familia, manteniendo vivo con ello el fantasma de partida, el de la confusión de los sexos, luego de los seres, de los individuos. El «Pacs» se inscribe en esta historia larga, pero esta vez se trata menos de confusión que de neutralización. ¿Acaso se pretende neutralizar los sexos? A algunas personas les preocupa, a otras les alegra. En ambos casos, se trata de conjugar la dualidad sexual con el sueño democrático de la identidad de todos, y por lo tanto de la igualdad.

Al parecer se puede desarrollar la hipótesis del neutro sexual, esa sería mi respuesta, a condición de que lo neutro no sea la pérdida del sexo, a condición de que lo neutro sea la ficción de la sexualidad.

Lo neutro es una ficción, pertenece al imaginario y no a la realidad. La ficción de lo neutro es también la del saber y la escuela no cesa de ponerlo de manifiesto con el ideal de mixidad. Por ello lo neutro no debe ser una categoría política más que de manera accesorio. Con respecto a la construcción imaginaria, lo neutro seguramente es eficaz, pero solo si coexiste con la dualidad sexual. Con respecto a lo político, lo neutro es ambivalencia, y por ello a las mujeres les cuesta tanto que se las identifique con la representación.

Es decir, que no basta con ser un sujeto moderno para integrarse en el proceso de representación de la república moderna. Fue necesario un largo recorrido para que las mujeres pasaran a ser sujetos modernos. Y ahora resulta que no basta. La diferencia de los sexos no está amenazada ni supone una amenaza. Atañe para siempre, en sordina, a lo universal; y no pasa nada. Sencillamente, la construcción de la igualdad es una tarea perpetua.

CONCLUSIÓN

Los dos gobiernos

LA FAMILIA Y LA CIUDAD

Era, pues, necesario volver a partir de Rousseau y de la separación entre el gobierno doméstico y el gobierno político. Pero separación no es la palabra adecuada; porque la separación entre la familia y la ciudad, entre la sociedad doméstica y la sociedad política, siempre ha existido. La *Política* de Aristóteles es meridianamente clara al respecto. Tal vez sea preferible la palabra disyunción; hay que deshacer el vínculo entre ambas estructuras, dice Rousseau. Deshacer el vínculo significa romper la analogía entre ambas estructuras, hacer que las representaciones de la familia y de la ciudad sean heterogéneas. En una palabra, el padre deja de ser la referencia común de la familia y del régimen feudal; a partir de ahí, el patriarcado está en vías de desaparición.

Lo que se llama la separación de lo privado y lo público adquiere un tinte bien distinto cuando se abandonan las imágenes de espacios para mostrar sociedades o estructuras. Utilizar la palabra sociedad permite mantener el concepto de relaciones entre personas y de la organización de estas relaciones. En cada estructura, familia y ciudad, existe, pues, un gobierno, una instancia que organiza y dirige una sociedad; un lugar de poder.

Rousseau consideraba que existía un «sofisma» en la analogía entre familia y ciudad. La explicación a través de la desaparición

anunciada del poder del padre solo tiene sentido si se refiere a la voluntad principal de Rousseau, a saber la construcción de un contrato social. Texto fundacional por excelencia de la democracia y de la república futura, esta teoría del contrato desvincula la esfera privada y familiar de la reflexión política. El análisis propuesto en las páginas que preceden pone de manifiesto que esta disyunción tiene graves consecuencias. Graves consecuencias para las mujeres, se dirá, que nacerán en los nuevos tiempos del siglo XIX, estando al mismo tiempo dentro y fuera, entre representatividad y nulidad política por un lado, entre asignación doméstica y presencia económica por otro.

Están dentro y fuera porque ningún texto fundacional ha venido a anexarse al *Contrato social*. Muchos escritos, incluidos algunos del propio Rousseau, han dicho el lugar y el papel de las mujeres en el amor y en la política. Pero ningún texto fundacional ha empezado a pensar en *El contrato sexual*. Solo una autora, anterior a nuestra época, surge con una lucidez fascinante: Olympe de Gouges se opone, mediante su propia Declaración, a la Declaración de los derechos del hombre. Había que atreverse a hacerlo. El único texto fundacional es, pues, el de Rousseau, el que desarticula la familia de la ciudad.

Hoy es posible trazar la genealogía de este contrato sexual atravesando los textos modernos. Pero hay que ir más allá y volver a introducir en la reflexión política la necesaria articulación entre ambos gobiernos; por consiguiente, volver a introducir un pensamiento que vincula políticamente la vida privada y la vida pública de las mujeres. Porque estamos atrapados en la herencia de esta disyunción, al enunciar unas veces que lo privado es político para inscribir la cuestión de los sexos en la historia de la modernidad, y otras veces que lo público lleva dos siglos resistiéndose a incluir plenamente a las mujeres. Resumiendo, podría decirse que el movimiento de mujeres de los años 1970, al optar por la primera solución, trató de cambiar la situación de las mujeres a través de las costumbres; y que el movimiento por la paridad de los

años 1990, al optar por la segunda solución, exige que se aplique o que se modifique la ley. En el primer caso, la pérdida de interés por la vida política institucional era patente, en el segundo, queda afirmada la reconducción de una visión unívocamente pública de la política de las mujeres. Retomar la articulación entre familia y ciudad supone entonces una ruptura. Ruptura porque este vaivén entre la insistencia en lo privado y la insistencia en lo público ha marcado toda la historia del feminismo desde 1830, oscilando entre estos dos polos precisamente porque el vínculo entre privado y público se había deshecho.

Pero este vínculo no se ha roto para todo el mundo; o, mejor dicho, algunos autores políticos han mantenido este vínculo, como, por ejemplo, Louis de Bonald y Émile Durkheim. Mantener el vínculo ha consistido en relacionar el derecho civil con el derecho político de las mujeres, en pensar que ambos iban juntos. O, en otras palabras: cualquier teórico de la familia practica la analogía entre sociedad doméstica y sociedad política. Por el contrario, cualquier teórico de la política practica la disyunción que propuso Rousseau. Pero ¿por qué?

Tocqueville es el primero en expresarlo claramente, aunque los ideólogos del periodo post-revolucionario lo intuyen: hay que proteger a la familia del contagio democrático, el vínculo sexual de la igualdad democrática. Romper la analogía entre la familia y la ciudad obedece, pues, a una razón política; hay que preservar el vínculo sexual, la relación entre un hombre y una mujer, la de lo idéntico y lo igualitario. Una mujer no debe parecerse a un hombre; una mujer no debe ser igual a un hombre. Estas dos proposiciones no dejarán de superponerse y entremezclarse, en beneficio de una diferencia sexual que se considera, necesariamente, por definición, desigualitaria. Así, concebir o no concebir la familia importa poco; lo esencial es no privarla de su estatuto político, es decir, de su potencialidad democrática.

En tal caso se impone una observación. Toda la tradición, filosófica y política, desde la Antigüedad clásica, ha articulado la familia y la ciudad a partir del modelo de la célula primitiva, a partir

de la familia. La familia, con la referencia principal de la autoridad paterna, ha servido en particular para definir el modelo feudal francés. Desde el padre hasta el rey, la consecuencia era positiva. Pero nadie se dio realmente cuenta de que la era democrática había invertido el movimiento: es la sociedad política la que proporciona ahora el modelo de la sociedad doméstica; a condición, por supuesto, de que se mantenga la analogía entre ambas. Es preciso que el hombre deje de jugar a ser el rey en la familia cuando reivindica ser ciudadano en el espacio público, dicen las feministas de principios del siglo xx. La familia debe adaptarse al modelo democrático. La analogía funciona en sentido contrario a toda la historia occidental.

Pero la historia contemporánea, a pesar de la teoría de la separación de las esferas, no ha dejado de producir una circulación entre ambas, de poner de manifiesto cómo los dos espacios se interpenetran, remiten el uno al otro. Resulta que la analogía y el paralelismo forman un conjunto. Así, las situaciones de la filiación sirven para definir las categorías de la representación política y nacional de las francesas; las discordancias entre los lugares, civil, económico, político, revelan mejor que cualquier teoría hasta qué punto están al servicio de la imagen de la separación, en realidad de la voluntad de una disyunción. Por lo tanto, es mucho más adecuada la palabra «circulación» que la de «separación». Sin que se enuncie claramente, lo civil y lo político son permanentemente causa y efecto lo uno de lo otro.

TRABAJO Y SABER

Sigamos haciéndonos la misma pregunta: ¿por qué era preciso crear la disyunción entre la familia y la ciudad? Para impedir que la igualdad democrática se infiltrara en la vida privada, para alejar el temor existencial a una confusión de los sexos, esa es la respuesta que yo he dado. Añadamos que porque entre ambos sexos no debe

existir rivalidad. La rivalidad es cosa de hombres, al parecer, acaso como la fraternidad, entre solidaridad y fratricidio. La fraternidad ha de tomarse al pie de la letra: no como un valor democrático y republicano, sino como un hecho, una realidad histórica. La República es una república de hermanos.

¿Por qué la rivalidad, la «rivalidad sana», decía Fourier, es impensable entre los sexos? Hay que plantearse seriamente esta pregunta. La rivalidad presenta dos características difíciles de aceptar. La primera se llama «competencia». Las mujeres cometen una falta (¿moral, política?) al competir con los hombres en el mercado de trabajo. Pero ¿por qué están presentes a pesar de todo en el mercado de trabajo? La respuesta clásica dice que la culpa la tiene el capital y que, por consiguiente, basta con derrocar el capitalismo. Pero eso no conduce a que la situación sea más aceptable, y los hombres luchan localmente, hasta el día de hoy, por conservar la prioridad de los empleos asalariados.

La segunda característica de la rivalidad es la pretensión de poder que toda lucha conlleva. Pero a las mujeres no les va el poder. Por tradición, se da por hecho que la autoridad es cosa de hombres; es un enunciado aristotélico. Pero una vez más, un fenómeno ajeno al reparto de los sexos entre familia y ciudad interviene de forma tan incontrolada como el trabajo de las mujeres; este fenómeno es el del saber, comúnmente llamado educación. Solo la educación y el saber, mucho más que el trabajo remunerado, pueden empoderar a las mujeres.

Pero el punto común entre el saber y el trabajo a partir de la época contemporánea consiste en pertenecer al espacio público sin dejar de ser una actividad individualizada. En ello radica efectivamente la novedad: es tan imposible impedir que las mujeres se lancen al mercado de trabajo que abrió la revolución industrial como obligar a las jóvenes a que no aprovechen lo que han aprendido en la escuela. Así pues, estos fenómenos ponen de manifiesto menos el paso al espacio público que la independencia que este paso permite y provoca. Lo importante es efectivamente la

constitución de este individuo moderno que el saber y el empleo asalariado han hecho autónomo. Ni el hogar doméstico y su sistema de gobierno, ni la cosa pública construida sin las mujeres fueron los lugares de la emancipación en número. Algunas mujeres supieron desprenderse de la interdependencia familiar, algunas mujeres supieron hacerse oír en la escena política. Pero muchas mujeres hallaron en el trabajo asalariado y en los estudios secundarios y superiores lugares de autonomía, de independencia. Independencia obligada, a veces dolorosa, para la muchacha del pueblo o para la obrera, independencia pagada muy cara en términos de soledad afectiva para la maestra y la profesora de enseñanza secundaria; pero independencia económica, garantía siempre de una mínima libertad personal.

Competencia profesional y poder simbólico son, pues, los dos componentes de esta rivalidad impensable entre los sexos. También son los dos lugares en los que la rivalidad se expresa realmente, estando la vida del hogar y el espacio político implicados de forma muy marginal. Hay efectivamente una evolución en el seno de estos dos «gobiernos», puesto que la autoridad compartida de los progenitores ha acabado imponiéndose a la potestad marital y que el derecho de ciudadanía de las mujeres ha quedado plasmado en la ley. En la familia tanto como en la ciudad, se habla por supuesto mucho de la igualdad de los sexos, del reparto de tareas por una parte, del reparto de los poderes por otra. Pero los combates se libran muy concretamente en otro lugar. Desde los tipógrafos del siglo XIX, los hombres discuten palmo a palmo cada profesión y por lo general acaban desvalorizando aquellas que ceden a las mujeres. Desde la escuela obligatoria, la mixidad de los estudios y del acceso al saber ha suscitado resistencias jerárquicas en la medida en que este saber podía trocarse por poder. En términos generales, la competencia profesional se convierte en una cuestión de poder desde el momento en que se asciende en la jerarquía social y, por supuesto, en la política. La palabra fundamental es, pues, efectivamente la de rivalidad.

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

La disyunción de dos gobiernos, doméstico y político, podría haberse construido sobre el modelo clásico, no el de los filósofos como Aristóteles, sino el de la propia ciudad ateniense. Nicole Loraux subraya más bien la heterogeneidad entre la ciudad y las mujeres, totalmente excluidas de la vida del *demos*. La disyunción de ambos espacios es en realidad una de las condiciones de la exclusión de las mujeres de la vida política.

Sin embargo, en la época moderna y contemporánea, esto es más fácil de decir que de hacer. Porque las mujeres no quedarán excluidas de la cosa pública más que desde el interior del espacio democrático, y no desde el exterior. Democracia exclusiva, he dicho, para mostrar que la ciudad no es, como antes, un espacio delimitado en el interior de un espacio más amplio. Hoy en día la ciudad se confunde con el conjunto de la sociedad.

Anteriormente he puesto de manifiesto a través de qué mecanismos propios de la democracia y de la república se construye esta democracia exclusiva. Miedo a la confusión entre los sexos, rechazo de que la excepción se convierta en regla, reparto entre la ley y la costumbre son los tres mecanismos principales que estructuran el rechazo de las mujeres en la ciudadanía. Pero estos tres dispositivos consisten cada uno en reafirmar la heterogeneidad de los dos sexos, en consolidar la diferencia de los sexos. El paso de la jerarquía feudal a la democracia republicana se interpreta como un cambio de perspectiva, primero vertical, luego horizontal. Desde el punto de vista de la historia de los sexos, Thomas Laqueur afirma que la representación de ambos sexos obedece al mismo esquema, con la idea de un sexo único externo para el hombre, interno para la mujer, uno superior al otro, y que deja paso a partir de 1800 al modelo horizontal de la alteridad, de la diferencia radical entre ambos sexos. Aunque me parece falso que el modelo de la alteridad no haya existido anteriormente, y cierto que el modelo de la unicidad siempre ha coexistido con el modelo de la alteridad, no

cabe duda de que la diferencia es la imagen fuerte del siglo XIX. La exclusión política de las mujeres se justifica esencialmente por una diferencia demasiado radical, superior a la supuesta semejanza de cualquier individuo democrático, hombre o mujer.

Detengámonos en esta diferencia como modelo. Si la república se divide en dos mitades, como dice Rousseau, interesémonos por la imagen de las dos mitades. Si se abandona la analogía entre la familia y la ciudad, aparece otra división, republicana, entre hombres y mujeres, entre la fábrica pública de las leyes y la fábrica privada de las costumbres. Dos esferas, se ha dicho, una pública, la otra privada. Una vez más, hay que sacudir este esquema. La separación, la división, se establece entre las dos mitades de la república, entre los hombres y las mujeres; y ello desde el punto de vista de la tarea que han de realizar, de su responsabilidad. En términos políticos, la república se divide entre leyes y costumbres; en términos económicos, la sociedad industrial distingue producción y reproducción. Términos marxistas para distinguir la economía capitalista de la economía doméstica; términos muy operativos para medir esta división entre los sexos. Porque aunque las mujeres participen en la misma medida en la producción que en la reproducción, el carácter binario de los análisis siempre es el mismo. Ante todo hay que levantar acta de una separación, separación que refleja la diferencia de los sexos.

Esto se llama división del trabajo. Analizando detenidamente los textos del siglo XX, la división del trabajo se presenta como la metáfora misma de la diferencia social de los sexos. Aunque es absolutamente falso, da la sensación de que producción y reproducción se reparten entre hombres y mujeres. Aunque las mujeres son parte implicada en la producción y los hombres evidentemente están implicados en la reproducción, predomina la representación de la vida privada como femenina y de la vida pública como masculina. Es como si la separación de las esferas hubiera servido para mantener una diferencia entre hombres y mujeres.

La división del trabajo es, pues, una expresión que se trivializa para autenticar la desigualdad entre los sexos. Porque la división del trabajo es una noción objetiva, una expresión que se toma prestada de la antropología y la sociología nacientes, prácticamente de la ciencia. ¿Quién se atrevería a negar que la división del trabajo es necesaria para cualquier sociedad? Luego el argumento de la división del trabajo vale para justificar o, al contrario, para denunciar el estado de hecho. Cuando la maternidad se califica de «función social» en la década de 1930, cuando el trabajo doméstico se valora como «producción» en la década de 1970, las propias feministas utilizan la división del trabajo como referencia para pensar lo que algunas han dado en llamar las «relaciones sociales de sexo».

Y sin embargo estos análisis chocan con el hecho, elemental, de que la división del trabajo entre producción y reproducción no es la verdad de la realidad. Como lo he recalcado varias veces, el trabajo asalariado de las mujeres coexiste con el nacimiento de la era democrática. En Francia, mucho más que en los demás países de Europa, las mujeres acuden al «mercado de trabajo». Sigue siendo cierto en la actualidad que las francesas tienen una altísima tasa de actividad profesional. Pero todo el mundo sabe que el trabajo «reproductivo» sigue estando mayoritariamente a su cargo. Es lo que se llama la «doble jornada». Dos jornadas en una para las mujeres, una sola jornada para los hombres, es una división del trabajo muy poco racional.

LA NEUTRALIZACIÓN

¿Cómo puede subsistir sin malestar esta matemática torcida? La primera respuesta sería precisamente que el malestar subsiste, no en la matemática de la jornada de las mujeres, sino en la ilegitimidad siempre posible del trabajo de las mujeres. Esta primera respuesta se ha invocado continuamente en las páginas que preceden.

Pero existe una segunda respuesta igualmente conocida, aunque inversa a la anterior, que consiste en «olvidar» la segunda parte de la jornada de las mujeres, en hacerla invisible.

Esto nos lleva, pues, a cambiar de punto de vista, a salir de la alternativa entre lo ilegítimo y lo invisible, para reflexionar sobre la dinámica democrática y la representación de la diferencia de los sexos.

Hay que regresar a este momento decisivo del periodo post-revolucionario en el que el vértigo se apodera de algunos hombres que opinan que la semejanza entre los sexos supera su diferencia. Fin del amor en beneficio de la amistad. La fraternidad, relación entre semejantes, ¿puede llegar a matar el eros? ¿Pregunta ridícula o pregunta fundamental? Pregunta ridícula, porque jamás el amor y el deseo pueden desaparecer de la especie humana. Pregunta no por ello menos crucial porque, por primera vez en la historia, un sistema político, la democracia, que declara la semejanza entre los individuos, se encontraría lógicamente con el problema de la diferencia, y en particular por supuesto el de la diferencia de los sexos. ¿Era preciso privilegiar la semejanza o la diferencia entre los sexos? La respuesta venía dada de antemano: ante el vértigo identitario que habría dejado maltrecha tanto la relación erótica como los lugares de saber y de poder, era preciso optar por la diferencia irreductible.

El siglo XIX fue el siglo de la diferencia radical. Excepto en el feminismo, que evocaba para sus adversarios el hombre en la mujer, la masculinización de la mujer más que su androginia, se decía por doquier que los hombres y las mujeres debían mantener su especificidad. Por supuesto, la división no era completamente estanca. Precisamente el discurso identitario de los seres humanos frente a una igualdad posible se articulaba, como todo el mundo sabe, con el discurso de la misión, la vocación y los roles complementarios. En conjunto, la complementariedad de los sexos era la noción más extendida.

El acceso al mundo del trabajo y la mixidad escolar, por una parte, y las luchas políticas a favor de la igualdad de los sexos, por otra, son dos dinámicas que han confundido esta noción de complementariedad. Y si la división del trabajo es la imagen operativa del siglo xx, ya no se produce a plena luz de una defensa e ilustración de la diferencia sexual. Efectivamente, acabo de recordar que esta división del trabajo solo se hace a cambio de una doble obligación imposible de cumplir: explicar que una madre debe dar prioridad a la maternidad sobre el empleo, hacer como si una doble jornada cupiera en una sola. El resultado de esta doble obligación es que no se elige entre una visión identitaria y una visión diferencialista de los sexos. En ambos casos, la igualdad de los sexos resulta problemática; ni la identidad ni la diferencia permiten garantizar su realización.

Por el contrario, la mixidad escolar, establecida de forma muy progresiva a lo largo del siglo xx, ha podido identificarse con la realización de la igualdad entre los sexos. Con razón han surgido las condiciones para la igualdad de acceso al saber. Hoy sabemos que los resultados son menos seguros de lo que se había esperado, que el éxito escolar de las chicas encuentra redoblados obstáculos cuando estas llegan a la enseñanza superior, donde recuperan sus derechos las prerrogativas masculinas. La diferencia de los sexos no se suprimirá en los lugares en los que se ha afirmado la identidad democrática de los hombres y de las mujeres.

En el siglo xx, el asunto se ha vuelto, pues, bastante sutil, tan complejo como la pregunta de partida: ¿cómo se desarrolla el equilibrio entre la identidad y la diferencia con respecto a la igualdad democrática? Existen lugares muy masculinos, la vida pública y política, y existen lugares muy femeninos, la familia y el sistema educativo y paramédico. El poder es masculino, el cuidado del cuerpo es femenino. Ahí la diferencia implica la desigualdad entre sexos. Los lugares intermedios de ambas esferas, privada y pública, el trabajo asalariado y el saber educativo, son lugares *a priori* mixtos y de hecho muy sexuados de forma diferencial.

Pero no hay que proclamarlo. Esa es la idea fuerte del siglo xx: no decir ya dónde y cómo se acomoda la diferencia de los sexos en estos cuatro espacios. Hasta hace poco, la ausencia de mujeres en la política era algo no dicho. Igualmente, el discurso aparentemente neutro sobre la familia oculta a menudo un discurso sobre las mujeres. Los debates sobre el desempleo o sobre el tiempo parcial olvidan recalcar la desproporción entre hombres y mujeres. Todavía es iconoclasta afirmar que la mixidad tiene efectos perversos sobre la igualdad de los sexos en el colegio. Así se instala una neutralización de la diferencia de los sexos; neutralización en el discurso, en la representación y, sobre todo, no neutralización de una realidad muy teñida por la diferencia sexual.

La neutralización contemporánea no se parece en nada a la indiferenciación que tanto asustaba a los primeros demócratas. El fantasma de la pérdida de la diferencia es una cosa y la abstracción retórica es otra. En ambos casos, la supresión de la diferencia obedece a una estrategia política. Es evidente que el debate acerca de la homosexualidad que ha abierto la ley sobre el pacto civil de solidaridad vuelve a traer a colación los viejos debates de hace dos siglos.

El siglo xix ha afianzado una diferencia que la similitud de los individuos democráticos supuestamente habría amenazado. El triunfo momentáneo del discurso de la complementariedad de los sexos lo atestigua. Y por ello la diferencia entre un hombre y una mujer corresponde al registro «horizontal» de la alteridad; y no al registro «vertical» de la inferioridad. Pero el que el discurso horizontal sea ahora predominante no quiere decir que no existiera antes. Cada una de estas tesis corresponde sencillamente a registros políticos, feudal en un caso, democrático en el otro.

En otras palabras, podría decirse que el universalismo que implica la democracia es un discurso totalmente minoritario en el siglo xix. En el siglo siguiente, el progreso político aparentemente va acompañado del deber de universalización.

Pero entonces se descubre que la palabra universal, aunque supone efectivamente el reconocimiento de la similitud, de la identidad entre todos los seres humanos, en este caso los hombres y las mujeres, nunca ha pretendido superponerse a la realización de la igualdad. Surge, por consiguiente, el discurso neutro, una de cuyas funciones consiste en enmascarar las diferencias. Enmascarar las diferencias consiste en ocultar a la mirada esta «variable sexo» de la que hablan los sociólogos. Pero precisamente son muchas las estadísticas que no la tienen en cuenta, cuando se halla en el corazón del dispositivo político, económico y familiar.

Resumamos la dinámica a lo largo de dos siglos. Ante el vértigo de una posible confusión de los sexos, la democracia naciente, auxiliada por los discursos médicos y por las teorías morales, reconstituye permanentemente a lo largo del siglo XIX unas normas de la diferencia sexual, tanto en la familia como en la ciudad. La subversión feminista, entendida en sentido lato, consiste en fabricar la igualdad entre los sexos, igualdad de la que la mixidad es uno de los operadores esenciales. Entonces la distinción entre hombres y mujeres deja de ser un discurso pertinente y da la sensación de que lo universal y neutro ha de garantizar esta igualdad entre los sexos. Hoy sabemos que no ocurre así en absoluto en la realidad social, familiar y política.

A los demócratas de la época inmediatamente posterior a la Revolución francesa les es fácil contestar que la igualdad de los sexos no produce ninguna confusión sexual. El fantasma de una anulación de la diferencia subsiste, porque es inherente a la democracia insistir en las semejanzas más que en las diferencias entre los seres. Pero la realidad del eros, deseo y amor, resiste sin dificultad a este fantasma. Hay que observar que a los demócratas del siglo XX el discurso de la neutralidad, incluso progresista, les sirve para enmascarar las diferencias que son tan desigualdades que a veces claman al cielo. Lo importante es, pues, la siguiente observación: resaltar la diferencia entre los sexos, o la no diferencia, no ofrece una alternativa estimulante. Efectivamente, aunque el

discurso de lo neutro, que parte de la semejanza de los sexos como seres humanos idénticos, ha permitido la instauración de la mixidad, esta no es en ningún caso paridad. A la mixidad le va muy bien la desigualdad. Por eso borrar la diferencia siempre tiene como resultado ocultarla mucho más que eliminarla. Más vale pues entonces no ignorarla. Lo neutro es una ficción y debe conservar su valor como ficción.

En resumen, la igualdad de los sexos se concibe junto con la semejanza de los hombres y de las mujeres (seres de razón, ciudadanos) y con la diferencia sexual (diferencia de los cuerpos y de las funciones en la reproducción). La igualdad no constituye una alternativa a la diferencia, es ese término externo a la oposición binaria de lo semejante y de lo diferente. Así, los tres términos van juntos, porque la igualdad se concibe junto con lo semejante y con lo diferente. En una palabra, no existe alternativa entre igualdad y diferencia, como no existe tampoco entre universalismo y comunitarismo. La diferencia de los sexos es definitivamente aporética.

LOS DOS GOBIERNOS

Partamos una vez más de la división del trabajo entre hombres y mujeres, siempre falseada. Esta ha ido acompañada de dos evoluciones, una moral y otra política.

Si el reparto de los roles se hace en el siglo anterior entre misión, vocación femenina y su inevitable maternidad, por una parte, y el conquistador masculino de la industria y de la política, por otra parte, es evidente que este rol femenino no es negociable. La vocación de la mujer consiste en dar, en un mundo que sitúa la mercancía y el intercambio en el lugar más destacado. Sorprendente. La moralidad que rodea la maternidad triunfante del siglo anterior está fuera del campo semántico que dibujan la industria y el comercio, el trabajo asalariado individualizado y la

evolución monetaria específica de todas las tareas sociales. Se entiende fácilmente la violencia que supone la expresión feminista de los años 1930, «maternidad: función social»: es hora de volver a definir el papel de la madre como una «función» y no como una vocación. Se acabó el don ilimitado, sin hacer cuentas; demos paso al análisis de lo que cuesta la maternidad en el funcionamiento de una sociedad. A esta afirmación corresponde también la instauración de los permisos de maternidad y luego de los subsidios familiares. El primer resultado de ello es el debilitamiento del discurso moral general dirigido a las mujeres. Ya no son prostitutas cuando invaden el espacio público, los lugares y los empleos, y tampoco son ya madres indignas. Sin embargo, debilitamiento no significa desaparición. Sabemos que en adelante el argumento fuerte es el de la culpabilidad. La moral queda a salvo, pero la responsabilidad sigue siendo total.

La segunda evolución es política. Si en el siglo XIX el gobierno doméstico se considera heterogéneo a la esfera nueva de lo político, en el siglo XX la situación da un giro radical. El Estado, en tanto Estado-providencia, pasa a ser el interlocutor de la familia, cortocircuitando con ello el debate entre la familia y la ciudad. He apuntado que el esquema tradicional patriarcal que convierte a la familia en el microcosmo, en la célula primaria de la sociedad, se había invertido, convirtiéndose el modelo democrático de la ciudad en la referencia de la vida familiar. Es evidente que, al hacerse cargo el Estado-providencia de la maternidad y de la salud, ha reforzado esta representación. La idea hoy debatida y controvertida de los subsidios familiares para todos es claramente fruto de esta influencia democrática, igualdad virtual de todos, pobres y ricos.

Menos moral y más Estado en la familia; una economía y un saber que vienen a perturbar el orden del reparto entre espacio privado y espacio público: esas son las condiciones de la reflexión actual. Para contribuir a ello formulo una mera hipótesis: ¿qué ocurriría si aceptáramos nuevamente la representación del doble gobierno, gobierno doméstico y gobierno político? ¿No aclararía,

para empezar, la historia de las mujeres, consideradas unas veces como madres, otras como trabajadoras neutras, sin que se establezca un vínculo entre ambas, más que de forma negativa? La primera tarea pendiente es volver a articular lo doméstico y lo político para que las mujeres sean allí sujetos sin desdoblamiento crónico.

La segunda tarea consiste en considerar el término de gobierno. Empleado hoy únicamente para calificar la conducta de un Estado, o más sutilmente para designar el proceso de subjetivación, el «gobierno de sí», podría favorecer un cambio de perspectiva. Retomar el término de gobierno, doméstico y político, tal y como se abandonó en beneficio de los conceptos de espacio y de esfera, privado/público, permite dos ejes de reflexión, sobre la articulación, o mejor dicho la circulación, entre la familia y la ciudad, por un lado, y sobre el contenido del gobierno, por otro.

La circulación entre la familia y la ciudad es una evidencia. Espero haberlo puesto de manifiesto a través de la relación entre lo civil y lo político, con la irrupción del trabajo asalariado, etc. La circulación significa el intercambio más aún que el vínculo. Es una manera de afirmar que los que siguen desuniendo ambos lugares se pierden este intercambio, sin embargo ineludible.

El gobierno dice claramente que se trata del poder. Hay un poder político y un poder doméstico. Hay que distinguir el poder de la autoridad, que corresponde a las instituciones del Estado, por un lado, y a los padres (desde hace unos cuantos años a partes iguales), por otro. Pero fuera de la autoridad se hace la historia. Y la historia siempre es un asunto de poder.

Heredera de Rousseau, la historia francesa contemporánea es al mismo tiempo específica y emblemática. Es específica por sus características nacionales, fuerte presencia de las mujeres en la industria, legitimidad de la doble jornada, por ejemplo; mixidad de la vida social también. Por otra parte, presenta asimismo los rasgos universales de la historia democrática contemporánea, en particular por las discordancias entre moral y política, normas privadas al uso

en lo público; en general, por el uso perverso de la moral con respecto a las mujeres.

Pero sobre todo, la historia de Francia es emblemática porque es ejemplar. Cuando se trata de formular la exigencia de la democracia con respecto a la diferencia de los sexos, son los textos fundacionales del siglo XVIII, el hecho fundamental de la Revolución francesa y el arquetipo de la monarquía de derecho divino los que brindan la fórmula de la democracia exclusiva. He querido poner aquí de manifiesto que esta historia también ha contribuido ampliamente a escamotear el debate sobre los dos gobiernos, doméstico y político. Es hora de retomar dicho debate. Las discusiones sobre los vínculos privados, afectivos y sexuales, así como las controversias sobre el acceso de las mujeres al poder, nos obligan a volver a encontrar la imagen que permita que estos dos gobiernos se organicen juntos.

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

La utilización de las siguientes referencias debe completarse necesariamente con las bibliografías de las obras de síntesis citadas a continuación:

- [1] Duby, G., y Perrot, M., *Historia de las mujeres en occidente*, 5 tomos, Barcelona, Círculo de Lectores.
- [2] Faure, C. (dir.), *Encyclopédie historique et politique des femmes*, París, PUF, 1997.
- [3] Bard, C., *Les filles de Marianne. Histoire des féminismes, 1914-1940*, París, Fayard, 1995. Françoise Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 1998.
- [4] Y las revistas *Clio, histoire, femmes et sociétés*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1995 y sigs., y *Travail, genre et sociétés* (la revista del MAGE, véase nota en el texto, pág. xx), París, L'Harmattan, 1999 y sigs.

TEXTOS RECIENTES

- [5] Pateman, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, Ed. del Hombre, 1995.

- [6] *Droits des femmes. Recueil de textes normatifs internationaux, 1948-1988*, ed. a cargo de Janusz Symonides y Vladimir Volodine, Unesco, 1998. El texto de esta declaración en castellano puede encontrarse en: <http://www.un.org/spanish/womenwatch/un/iinstrum.htm>.
- [7] Fraisse, G., *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra, col. «Feminismos», 1991.
- [8] Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Maspero, 1981.
- [9] Riot-Sarcey, M., *La démocratie à l'épreuve des femmes - trois figures critiques du pouvoir, 1830-1948*, París, Albin Michel, 1994.
- [10] Landes, J., *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- [11] Habermas, J., *L'espace public*, París, Payot, 1988 (edición original alemana: *Strukturwandel der Öffentlichkeit; Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwid, H. Luchterhand, 1962).
- [12] Fraisse, G., *Les femmes et leur histoire*, París, Gallimard, Folio, 1998.
- [13] Agulhon, M., *Marianne*, París, Gallimard, Découvertes, 1992.
- [14] Knibiehler, K., *La révolution maternelle depuis 1945*, París, Perrin, 1997.
- [15] *Le grief des femmes. Anthologie de textes féministes*, París, Hier et Demain, 1978.
- [16] Perrot, P., *Les femmes ou les silences de l'histoire*, París, Flammarion, 1998.
- [17] Balibar, E., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997.

- [18] Aristóteles, *Les politiques*, París, Gamier-Flammarion, 1993 (ed. española: *La política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995).
- [19] Rosanvallon, P., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992.
- [20] Faure, C., *La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, París, PUF, 1985.
- [21] Laqueur, T., *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994.

CORPUS

Los textos citados constituyen un conjunto representativo que podría ser mucho más amplio. Abarcan dos siglos de dinámica democrática y van desde las obras de Rousseau hasta las de Simone de Beauvoir.

- [22] Rousseau, J.-J., *Du Contrat social, Œuvres complètes*, t. 3, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 (trad. española: *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).
- [23] Condorcet, «Sur l'admission des femmes au droit de cité», 1790, *Corpus*, núm. 2, París, Fayard, 1986.
- [24] Olympe de Gouges, *Écrits politiques*, 2 vols., presentados por Olivier Blanc, París, Côté-Femmes, 1993. El texto en castellano procede de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la Ciudadana*, en «Olimpia de Gouges: Del sueño del pacto a la guillotina», María Elena Simon Rodríguez, *Canelobre*, núm. 23/24, invierno/primavera de 1992, págs. 29-39.
- [25] Tristán, F., *Union ouvrière*, Daniel Armogathe y Jacques Grandjonc, ed., París, Des femmes, 1986 (trad. española: *Feminismo y utopía: unión obrera*, Barcelona, Fontamara, 1977).
- [26] Richer, L., *Le Code des femmes*, París, E. Dentu, 1883.

- [27] Bonald, L. de, *Du divorce, considéré au XIX siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris, 1801; *Œuvres complètes*, Paris, 1839.
- [28] Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840, Garnier-Flammarion, 1966 (trad. española, *¿Qué es la propiedad?*, Madrid, Júcar, 1984).
- [29] Proudhon, P.-J., *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Paris, Lacroix, 1875 (trad. española: *La pornocracia o la mujer en nuestros tiempos*, Madrid, Huerga y Fierro Editores, 1995).
- [30] Fourier, C., *Le nouveau monde amoureux*, Simone Debout-Oleszkiewicz, ed., Paris, Anthropos, 1979 (trad. española: *El nuevo mundo amoroso*, Madrid, Fundamentos, 1975).
- [31] Fourier, C., *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808, Paris, Anthropos, 1971 (trad. española: *Teoría de los cuatro movimientos*, Barcelona, Barral Editores, 1974).
- [32] Gatti de Gamond, Z., *Fourier et son système*, 2.^a ed., Paris, Librairie sociale, 1839.
- [33] Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840, Paris, Laffont (trad. española: *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989, obra completa).
- [34] Gide, P., *Étude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne*, 1867, Paris, Larose et Forcel, 1885.
- [35] Daubié, J.-V., *La femme pauvre au XIX siècle*, 1866, Paris, Côté-Femmes, 1992.
- [36] Durkheim, É., *Textes*, 3 vols., présentados por Víctor Karady, Paris, Minuit, 1975.
- [37] Bouglé, C., *De la sociologie à l'action sociale, pacifisme, féminisme, coopération*, Paris, PUF, 1923.

- [38] Marión, H., *Psychologie de la femme*, 1900, París, Armand Colín, 1910.
- [39] Alain, *Propos*, t. I, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956.
- [40] Lilar, S., *Le couple*, París, Grasset, 1963 (trad. española, *La pareja. Un nuevo conocimiento del amor*, Barcelona, Sagitario, 1967).
- [41] Raoul, F., *Opinion d'une femme sur les femmes*, 1801, reed. por Geneviève Fraisse, en *Opinions de femmes, de la veille au lendemain de la Révolution française*, París, Côté-Femmes, 1989.
- [42] Stael, G. de, *De la littérature*, 1800, París, GF, Flammarion, 1991.
- [43] Sand, G., *Politique et polémiques*, textos presentados por Michelle Perrot, París, Imprimerie nationale, 1997.
- [44] Legouvé, E., *Histoire morale des femmes*, 1849, 3.^a ed., París, Gustave Sandré, 1856.
- [45] Comte, A., *Lettres d'Auguste Comte a John Stuart Mill, 1841-1846*, París, Ernest Leroux, 1877.
- [46] Mill, J.S., *L'assujettissement des femmes*, París, Payot, 1975 (título original en inglés: *The Subjection of Women*). [Hay traducción española en: J.S. Mill y H.T. Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid, Cátedra, 2000.]
- [47] Desages, L., en *Revue sociale*, abril de 1849.
- [48] Lacore, S., *Femmes socialistes*, París, Librairie populaire du parti socialiste, 1932.
- [49] Michel, A. y Texier, G., *La condition de la Française aujourd'hui*, París, Gonthier, 1964.

- [50] Havel, J.-E., *La condition de la femme*, París, Armand Colin, 1961.
- [51] *Les communistes et la condition de la femme*, Yvonne Dumont, ed., París, Éditions sociales, 1971.
- [52] *La femme dans la société, son image dans différents milieux sociaux*, por Marie-José y Paul-Henry Chombart de Lauwe, Michèle Huguet, Elia Perroy, Noelle Bisseret, París, CNRS, 1963.
- [53] Novicow, J., *L'affranchissement de la femme*, París, Félix Alean, 1903.
- [54] Prudhommeaux, J., *Icarie et son fondateur Étienne Cabet*, París, Corrély, 1907.
- [55] Esquiros, A., *Les Vierges folles*, París, A. Le Gallois, 1840.
- [56] Parent-Duchâtelet, A., *La prostitution à Paris au XIX siècle*, Alain Corbin, ed., París, Seuil, 1981.
- [57] Royer, C., *Origine de l'homme et des sociétés*, París, Guillaumin, 1970.
- [58] Simon, J., *L'ouvrière*, 2.^a ed., París, Hachette, 1861.
- [59] Séverine, *Choix de papiers*, editado por Evelyne Le Garree, París, Tierce, 1982.
- [60] Pelletier, M., *L'éducation féministe des filles*, Claude Maignien, ed., París, Syros, 1978.
- [61] Hugo, v., *Œuvres complètes, Politique*, París, Robert Laffont, 1985.
- [62] Joly, H., *Le droit féminin*, París, Flammarion, 1922.
- [63] Hubert de la Massuë et al., J., *Questions féminines* (obra colectiva), París, Publications de l'Union rationaliste, 1958.
- [64] Blum, L., *Du mariage*, 1907, París, Albin Michel, 1990.

- [65] D. Lévi-Alvarès, *fondateur des cours d'éducation maternelle*, París, Librairie Léopold Cerf, 1909.
- [66] Gréard, O., *L'enseignement secondaire des filles*, 3.^a ed., París, Delamain, 1883.
- [67] *Revue de l'enseignement des femmes*, 1845-1847.
- [68] Michelet, J., *L'amour*, París, Hachette, 1858.
- [69] Renán, R., *Ma sœur Henriette*, París, Calmann-Lévy, 1895 (trad. española, *Mi hermana Henriette*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1978).
- [70] Guizot, G., *L'amour dans le mariage*, París, Hachette, 1858.
- [71] Dupanloup, R., *La femme studieuse*, 4.^a ed., París, Téqui, 1914 (trad. española, *La mujer estudiosa*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996).
- [72] Tocqueville, A. de, *Correspondance avec Francisque de Concelle et Madame Swetchine*, París, Gallimard, 1983.
- [73] Vizcondesa de Adhémar, *La femme catholique et la démocratie française*, París, Perrin, 1900.
- [74] Magdeleine, P. de la, *Les femmes françaises au Service de la patrie*, prefacio a cargo del mariscal Juin, ed. del autor, Niza, 1957.
- [75] Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, vol. II, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2001.
- [76] *Femmes du XIX siècle. Semaine de la pensée marxiste*, París, PUF, 1965.
- [77] Dumas, A. (hijo), *Les femmes qui tuent et les femmes qui votent*, 3.^a ed., París, Calmann-Lévy, 1880.
- [78] Auclert, H., *Le vote des femmes*, París, Giard et Brière, 1908.
- [79] Weiss, L., *Combats pour les femmes*, París, Albin Michel, 1980.

- [20] Padre Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier*, agosto de 1829, en María Thérésa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme, 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980.
- [81] Grinberg, S., *Historique du mouvement suffragiste*, París, Henry Goulet, 1926.
- [82] Raucourt, O. de, *Lettre d'une femme aux ouvriers typographes*, París, E. Dentu, 1862.
- [83] Sainte-Croix, A. V. de, *Œuvres et institutions féminines. Dixième congrés international des femmes*, París, Giard et Brière, 1914.
- [84] Destutt de Tracy, A., *De l'amour*, Milán, 1819, Gilbert Chinard, ed., París, Les Belles Lettres, 1926.
- [85] Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines, Œuvres complètes*, París, Gérard Lebovici, 1984.
- [86] Michelet, J., *Du prêtre, de la femme, de la famille*, París, Hachette, 1845.
- [87] Naquet, A., *Le divorce*, París, E. Dentu, 1877.
- [88] D'Héricourt, J., *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes*, Bruselas-París, 1860.
- [89] Roussel, N., *Trois conférences*, París, Marcel Giard, 1930.
- [90] Roussel, R., *L'éternelle sacrifiée*, Daniel Armogathe et Maité Albistur, ed., París, Syros, 1979.
- [91] Guérin, D., *Kinsey et la sexualité*, París, Julliard, 1955.
- [92] Kinsey, A.C., *Le comportement sexuel de l'homme*, París, Éditions du Pavois, 1948 (edición original en inglés: *Social behavior in the human male*, Filadelfia, W.B. Saunders Co., 1948).
- [93] Leroux, P., *De l'égalité*, Boussac, 1948.

- [94] Derooin, J., en *L'Opinion des femmes*, enero-abril de 1849.
- [95] Humbert, J., *Une grande figure, Paul Robin (1837-1912)*, París, La Ruche ouvrière, 1967.
- [96] Marión, H., *L'éducation des filles*, 2.^a ed., París, Armand Colin, 1910.
- [97] Fouillée, A., *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, París, Félix Alean, 1895.
- [98] Mounier, E., «La femme aussi est une personne», *Esprit*, núm. 45,1 de junio de 1936.

Notas

[1] «Sur l'admission des femmes au droit de cité».

[2] «La pareja humana».

[3] SFIO: Sección Francesa de la Internacional Obrera. (*N. de la T.*).

[4] «La mujer libre».

[5] Integrantes del «Club légion des vésuviennes», grupo de mujeres trabajadoras de París organizadas en batallones militares durante la revolución de 1848, que reivindicaban en su manifiesto la igualdad de derechos de mujeres y hombres y, en particular, el derecho de las mujeres a servir en el ejército. (*N. de la T.*).

[6] Nombre que durante la Comuna se daba a las mujeres que provocaban incendios. (*N. de la T.*).

[7] En francés, «il faut que les femmes s'aiment» se pronuncia igual que «il faut que les femmes sèment». (*N. de la T.*).

[8] «¡El dorso de estas manos es la plaza / que todo rebelde ha besado! / ¡Se han vuelto pálidas, con encanto, / a pleno sol, cuando de amor rebosa, / por el París en rebeldía junto / al bronce de ametralladoras!». Arthur Rimbaud, *Poesías completas*, Madrid, Cátedra, 1996.

[9] Grupo de investigación francés del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) sobre Mercado de Trabajo y Género (Marché du travail et genre-MAGE), creado en 1995, bajo la dirección de M. Maruani, directora de la revista citada. (*N. de la T.*).

[10] En francés, *mixité*: término que se está acuñando de hecho en el lenguaje técnico de los estudios de género. Empleamos aquí el equivalente «mixidad» en castellano, aunque también podría proponerse «mestizaje», en su sentido figurado de «mezcla de culturas distintas que originan una nueva». (DRAE). (*N. de la T.*).

[11] Llamado «Manifeste des dix pour la parité», dicho manifiesto a favor de la paridad política se publicó en la revista *L'Express* del 6 de junio de 1996; lo firmaron diez mujeres, ex ministras y otras responsables políticas de izquierdas y de derechas, entre ellas Simone Weil y Édith Cresson. (*N. de la T.*).