

REPENSANDO LA CIUDADANÍA

LAURA GIOSCIA Y PATRIZIA LONGO

Introducción

Nos interesa analizar el significado de la ciudadanía democrática. La visión convencional de la ciudadanía como abstracta y sin género opera para centrar al hombre. Al negar la pertinencia del género, las teorías democráticas han reforzado el privilegio de los hombres y hecho que la ciudadanía sea coextensiva a las actividades históricamente asociadas con ellos (debate político, guerra), relegando de esta manera a las mujeres a un papel subordinado.

La ciudadanía con frecuencia ha sido utilizada política o sistemáticamente para integrar y no para diversificar. Por esto, es preciso distinguir entre una falsa homogeneidad construida sobre exclusiones silenciosas y una verdadera colectividad de mujeres rica en diversidad. Dado que nos inclinamos por una posición anti-esencialista, la propia categorización de las mujeres como mujeres deviene problemática. Sin embargo, creemos que la ausencia de una identidad femenina esencial y de una unidad pre-dada no excluye la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. Vemos la política feminista no como una forma separada de política diseñada para lograr los intereses de las mujeres como mujeres sino como el intento de alcanzar objetivos feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas. Estos objetivos

consisten en la transformación de todos los discursos y prácticas donde la categoría "mujer" se construya de una manera que implique la subordinación. De esta manera, la redefinición de política y ciudadanía se relaciona estrechamente con temas de identidad y comunidad política.

Abordaremos aquí la necesidad de la reconceptualización de la distinción entre esfera pública y privada. Nos proponemos además repensar las ideas tradicionales de representación en términos de interacción dialógica.

Para lidiar con el mundo tal cual es, y para cambiarlo, necesitamos un lenguaje político que pueda dirigirse a la diferencia y a la incertidumbre dentro de un marco de principios comunes. Este es un dilema que queremos abordar en este trabajo a través de una redefinición de política y ciudadanía.

Carole Pateman ha argumentado que “de acuerdo a los teóricos clásicos del contrato, las mujeres tienen una deficiencia natural en cuanto a la específica capacidad política de crear y mantener el derecho político.” (Pateman Carole, 1988). Ella señala los reiterados esfuerzos de los teóricos políticos hombres, por confinar a las mujeres a un papel “naturalmente definido” dentro de la esfera privada de la familia. Desde el comienzo, la democracia en el mundo moderno produjo no solamente un discurso sino una práctica de la diferencia de género. El género, por su parte, quedó atrapado en la red de la política moderna y marcado por las oposiciones entre individuo y comunidad, particularidad y universalidad. La representación del poder en el esfera pública se basaba en la premisa ficticia de un sujeto neutral; un sujeto que fuera capaz de someter sus (de él) pasiones individuales e intereses a la razón. Solamente los cuerpos de los hombres parecían ajustarse a los requisitos ideales de esta forma contenida de subjetividad. En contraposición, las mujeres parecían destinadas a habitar cuerpos que estaban marcados por sus sexualidades físicamente distintivas y por sus cualidades irracionales y, por lo tanto, apolíticas.

La diferencia cultural y de género desafía esta idea histórica de ciudadano. La propuesta es buscar nuevos argumentos para redefinir los derechos, responsabilidades y status de los ciudadanos a la luz de la diferencia. Una política que permita abordar la diferencia puede ofrecer un modo de quebrar las polaridades jerárquicas de blanco/negro, masculino/femenino, hetero/homosexual, donde el primer término es dominante y representa al centro, y el segundo es subordinado y representa el margen. Al reunir las posibilidades heterogéneas de sentido dentro del lenguaje en dicotomías fijas, el sistema binario reduce el potencial de la diferencia a opuestos polares. Esta estasis de sentido regula y disciplina la emergencia de nuevas identidades. Es en este punto donde las potencialidades de sentido se congelan en algo fijo, que se establece el margen de algo que funciona como centro. Una política de la diferencia pretende abordar estas polaridades y sus estructuras materiales de desigualdad y discriminación.

Una política de la diferencia es precisamente una crítica del esencialismo y mono-culturalismo, que hace hincapié en el carácter no fijo de las identidades. Reconoce tanto la naturaleza interdependiente y relacional de las identidades como su derecho político a la autonomía.

Desde la antigüedad hasta nuestros días, todas las formas de ciudadanía han tenido ciertos atributos en común. La ciudadanía ha estado asociada a la idea de pertenencia a una comunidad política dentro de un territorio delimitado, y con los derechos del individuo universalmente definidos a través de un principio general de igualdad. La ciudadanía ha significado la reciprocidad de derechos contra, y los deberes hacia, la comunidad donde una persona vive su vida. El hecho de la pertenencia ha involucrado también diferentes grados de participación en la comunidad. Hay una larga historia de intentos para restringir la extensión de los derechos ciudadanos a ciertos grupos, i.e. propietarios, hombres blancos, hombres educados, hombres, aquellos con habilidades y ocupaciones particulares, adultos. (Held David, 1991). También con frecuencia se ha identificado a los ciudadanos con aquellos económicamente independientes, con aquellos cuya libertad está garantizada por derechos más bien económicos que sociales, vis-a-vis la “cultura de la dependencia” —el estado benefactor— símbolo de la sujeción. En este sentido, el ciudadano es quien confía en sí mismo, es emprendedor y propietario, y los sujetos, aquellos cuyos escasos medios les impiden pertenecer a la cultura de empresa (símbolo de la ciudadanía). (Lister Ruth, 1990). También hay una historia de debates sobre cómo ha de considerarse la ciudadanía y, en particular, sobre la ciudadanía como participación en la comunidad.

Si la ciudadanía implica ser miembro de una comunidad y ser miembro implica formas de participación, entonces la ciudadanía trata de personas involucrándose en la comunidad en que vive, sin embargo muchas personas han estado excluidas de la ciudadanía por razones de clase, raza, género y edad, entre otras. (Held David, 1991). La ciudadanía también puede identificarse con el control de la inmigración convirtiéndose entonces en el parámetro para

medir la idoneidad de solicitantes "merecedores" de la residencia. Así, el debate sobre la ciudadanía nos obliga a pensar sobre la naturaleza propia de las condiciones para ser miembro de y apto para la participación política. En otras palabras, requiere que examinemos la manera en que los diferentes grupos, clases y movimientos han luchado para obtener grados de autonomía y control sobre sus vidas frente a la exclusión y opresión políticas.

Los derechos ciudadanos se supone que establecen una esfera de legitimidad para que todos los individuos desarrollen sus acciones y actividades sin riesgo de interferencia política injusta o arbitraria. Los tempranos intentos para obtener la ciudadanía involucraron una lucha por la autonomía e independencia de los individuos de su lugar de nacimiento y de sus ocupaciones prescriptas. Las luchas siguientes han involucrado el derecho individual a la libertad de palabra, de expresión, de credo, de información, al igual que la libertad de asociación, de la que dependen los sindicatos, y la libertad de la mujer en lo que se refiere a casamiento y propiedad.

El debate sobre la naturaleza de la libertad, sin embargo, continúa, ya que todo depende de como ésta sea definida. Si, de hecho, tenemos los medios o la capacidad para lograr cualquiera de estas libertades, es un tema completamente distinto. Esto se refiere a la tensión entre derechos "formales" y "sustantivos". Ciudadanos y ciudadanas pueden disfrutar formalmente de "igualdad ante la ley" pero, a pesar de lo indiscutiblemente importante que esto es, deja abierta la pregunta de si las mujeres también tienen, en la práctica, las capacidades (recursos materiales y culturales) para elegir entre diferentes cursos de acción. ¿Permiten, las relaciones existentes entre mujeres y hombres, entre negros, blancos y otros grupos étnicos, que la ciudadanía sea una realidad en la práctica? Esta pregunta, entre otras, está hoy en el centro de las discusiones sobre la ciudadanía. Cualquier evaluación de la ciudadanía debe hacerse sobre la base de las libertades y derechos que son tangibles, concretos y capaces de ser disfrutados. Si no se le da un contenido concreto y práctico, la libertad como principio abstracto deviene inconsecuente para la mayoría de la gente.

A principios de los años 1840, Marx sometió a escrutinio el mito de la ciudadanía. Concluyó que el hombre moderno se encontraba dividido por el conflicto entre sus identidades como burgués y como ciudadano: el primero expresaba sus intereses reales, el segundo poseía una igualdad meramente legal. En el mercado vivía como competidor desigual, en la polis era nominalmente un igual con derechos. La historia social de la ciudadanía en la Europa de fines del siglo XIX y principios del XX puede ser vista como un intento de reducir la contradicción que Marx había detectado entre la verdadera desigualdad en el mercado y la igualdad formal prometida por el contrato cívico de las democracias modernas de sufragio universal.

Esta crítica de los derechos formales, sin embargo, no descarta para siempre el significado de los derechos. Esto no quiere decir que la definición formal de derechos (por ejemplo, en la constitución) no sea importante. Lo que sugiere esta crítica es que es preciso debatir sobre las dimensiones sociales e individuales de los derechos ciudadanos e intentar buscar un cierto equilibrio entre éstas dado que son dos aspectos interdependientes e inseparables de la definición de ciudadanía y ninguno es suficiente por sí mismo.

El intento de disolver el tema de la ciudadanía en el tema de la democracia, con la esperanza de que la extensión de la democracia solucionara todos los problemas, ha dejado muchas preguntas sin contestar, tales como el tema de si las minorías deberían ser protegidas de la asimilación o conformidad forzada. (Taylor Charles, 1994).

Parece importante formular las demandas de la ciudadanía y de la democracia como temas estrechamente unidos, pero también resulta de importancia mantener las distinciones. La democracia sólo puede existir realmente sobre la base de "ciudadanos libres e iguales", pero la ciudadanía requiere especificidad, y cierta protección política, separada de la extensión simple de la democracia. (Held David, 1989). La participación política mejorada debe estar asentada en un marco legal que proteja a los individuos, y a otras categorías sociales, como "ciudadanos libres e iguales".

Según Taylor, la modernidad ha hecho emerger dos conceptos sobre la vida pública que compiten entre sí: las concepciones de universalismo liberal (basado en derechos) y de distinción cultural. En las democracias occidentales, el principio de "igualdad ciudadana" y de creciente igualación ha devenido una máxima central de gobierno. Por otro lado, la noción de autenticidad ha reforzado la emergencia de "una política de la diferencia" centrada en la distinción individual y cultural. De esta manera, mientras que la política del universalismo busca salvaguardar la igualdad humana general y la "dignidad igual", la política de la diferencia insiste en la necesidad de reconocer la identidad única del individuo o del grupo, i.e. su diferenciación de cualquier otro.

Mientras que la "política de la dignidad" busca promover la no discriminación entre todos los ciudadanos de una manera "ciega ante la diferencia", la política de la diferencia con frecuencia redefine la no discriminación basado requiriendo un tratamiento diferenciado basado en las distinciones individuales y culturales. El contraste entre estos dos tipos de política moderna promueve tensiones y acusaciones mutuas. Taylor se inclina por una visión diferencial de la política, a pesar que su apoyo es calificado de diferentes maneras.²

Muchos movimientos políticos, en especial los movimientos que se han organizado alrededor de un grupo genérico tal como el de "todos los obreros" o "todas las mujeres" han intentado suprimir o ignorar las diferencias dentro del grupo persiguiendo una mayor unidad. Pero las diferencias —ya sea basadas en género, raza, etnia, clase, preferencia sexual, u otras características— no pueden ser recordadas o dejadas de lado. Cuando un movimiento intenta ignorar esas diferencias, tienden a prevalecer los intereses de un subgrupo privilegiado tal como el de los trabajadores hombres o el de las mujeres blancas. Por ejemplo, el "movimiento de las mujeres" de los años 70 estuvo dominado por mujeres heterosexuales, blancas, de clase media-alta. Estas mujeres postularon un genérico "interés de la mujer" que igualaron a su propia y limitada experiencia de la opresión como mujeres.

De esta manera no lograron comprender las necesidades específicas de mujeres obreras, mujeres de color, y lesbianas.

Una política de la diferencia necesita abordar el alto número de situaciones creado por la experiencia de la subordinación —violencia de los hombres contra las mujeres, racismo, homofobia, la opresión y abuso de niños, supremacía de clase, al igual que los imaginarios sociales, i.e. imágenes conscientes o inconscientes, símbolos, metáforas y representaciones que forman el trasfondo de una cultura y nos atrapan en formas variadas de subjetividad.

A pesar de sus diferentes énfasis y en relación a diferentes contextos, estas profundas estructuras de prejuicio negativo caracterizan la respuesta del centro dominante hacia lo marginal. "Nadie se ve ya a sí mismo como el centro; todo el mundo piensa que está en el margen", dijo Cornel West, resumiendo el impacto de la diferencia en toda nuestra vida. (West Cornel, 1989).

Hoy nos encontramos frente a la declinación de las antiguas identificaciones políticas y categorías y frente a nuevas identidades que han surgido en los márgenes. La paradoja es que cuando el margen ofrece resistencia y descubre sus propias palabras, no solamente descentra los discursos dominantes y las identidades que lo han suprimido, sino que también transforma su propio significado. Mientras invade el centro con su propia diferencia, también se abre a sus propias diferencias internas. La experiencia del movimiento de mujeres de fines de los años 70 y principios de los 80 viene al caso en este sentido. Las políticas feministas de las negras, lesbianas y obreras se enfrentaron al feminismo con sus diferencias. La experiencia de opresión de las mujeres marginales introdujo temas que mostraron como no válidos o incompletos los relatos feministas aceptados sobre temas cruciales como patriarcado, familia, trabajo y reproducción. Escritoras como Audre Lorde señalaron cómo la perspectiva etnocéntrica y de

² Charles Taylor reclama una política de habilitación democrática como manera de lidiar con las demandas por reconocimiento mutuo sin atrapar a la gente en identidades fragmentadas. 1994. pp. 41-43.

una determinada edad del movimiento de mujeres, devaluó su propia autoridad y desgastó el vigor intelectual feminista: "pretender... que todas las mujeres sufren la misma opresión en tanto son mujeres, es perder de vista las muchas y variadas herramientas del patriarcado." (Lorde Audre, 1981). El feminismo tuvo que reconocer sus feminismos. La identidad, entonces, nunca es un lugar estático, contiene huellas de su pasado y de lo que será. Es contingente, una pausa en el desarrollo de las diferencias y de la narrativa de nuestras vidas.

La identidad tiene que ver con la pertenencia, con lo que tenemos en común con algunas personas y con lo que nos diferencia de otras. En su base, nos da un sentido de ubicación personal, el centro estable de nuestra individualidad. Pero también tiene que ver con nuestras relaciones sociales, nuestro complejo compromiso con otros, que en estos tiempos se han tornado más complejos y confusos. Cada uno de nosotros vive con una variedad de identidades potencialmente contradictorias que luchan dentro nuestro por nuestra lealtad: como mujeres u hombres, blancos o negros, homosexuales o heterosexuales, sanos o discapacitados, etc. Somos todo esto y más: la lista es potencialmente infinita y, por lo tanto, así son nuestras posibles pertenencias. En cuál de ellas focalizamos, cual privilegiamos, con cuál nos "identificamos", depende de una variedad de factores. En el centro, sin embargo, están los valores que compartimos o deseamos compartir con los demás.

Las identidades no son neutrales. Detrás de la búsqueda de la identidad hay diferentes valores que muchas veces compiten entre sí. Al decir quiénes somos, también intentamos expresar qué somos, qué creemos y qué deseamos. El problema es que estas creencias, necesidades y deseos están frecuentemente en conflicto, no sólo entre diferentes comunidades sino en los propios individuos. Todo esto hace que los debates sobre valores sean especialmente complejos y delicados: no son simples especulaciones sobre el mundo y nuestro lugar en él; tocan los temas fundamentales y profundamente sentidos de quiénes somos y qué queremos ser y devenir. También plantean preguntas políticas importantes sobre cómo lograr la reconciliación entre nuestras

necesidades colectivas como seres humanos y nuestras necesidades específicas como individuos miembros de comunidades distintas, dicho brevemente, cómo equilibrar lo universal y lo particular.

La política de la diferencia propone vivir con lo incommensurable a través de marcos éticos y democráticos renovados, dentro de una cultura que reconozca la diferencia y esté comprometida a aprender a vivir en conjunto, reconociendo no solamente la alteridad como tal sino la alteridad en nosotros mismos.

Como observa Young, el significado no-democrático y opresivo de la diferencia la define como "alteridad absoluta, exclusión mutua, oposición categórica" sometiendo así la diferencia a la "lógica de la identidad" donde el grupo dominante incorpora la norma de la que los otros se desvían. Construida como oposición categórica, la diferencia reprime no solamente la interacción entre los grupos sino también las diferencias dentro de los grupos; de esta manera, en una curiosa inversión, la diferencia como exclusión "en realidad niega la diferencia". En contraposición con este resultado, el pluralismo democrático radical adopta una posición abierta donde la diferencia significa "especificidad, variación, heterogeneidad. La diferencia nombra relaciones de similitud y disimilitud que no pueden ser reducidas ni a identidad co-extendida ni a alteridad no-traslapada (*nonoverlapping*)."

(Young Iris Marion, 1990). A pesar de estar inevitablemente emparentadas, existen diferencias en la construcción de las identidades personales y sociales y en la construcción de la identidad ciudadana. En un sentido general, se supone que nuestra relación con la(s) cultura(s) nos provee de los significados de nuestras vidas incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, así como de los significados de las esferas privada y pública. Nos construimos a nosotros mismos, nuestras identidades personales y sociales dentro de estos contextos, y ser una ciudadana es algo diferente a ser una esposa, madre, negra, etc. En *Citizenship with a Feminist Face* Mary Dietz desarrolló una crítica de la noción de "pensamiento maternal" propuesto por Sara Ruddick. Dietz considera

la relación de amor entre madre e hijo como cualitativamente diferente de la relación igualitaria entre ciudadanos. Ella argumenta que "ser una buena madre no es en sí tener la capacidad requerida para la ciudadanía". La ciudadanía es una actividad política en la que iguales abordan preocupaciones colectivas y generales. (Dietz Mary, 1985).

En *Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship* Iris Marion Young desafía la noción que los ciudadanos buscan abordar preocupaciones generales. Sostiene que los ciudadanos no deben olvidar sus propios agravios como ciudadanos para dedicarse exclusivamente a preocupaciones generales. Por el contrario, aboga por derechos "especiales" al igual que por universales, de manera que los grupos oprimidos estén representados como grupos con intereses particulares. (Young Iris Marion, 1989).

Tanto Dietz como Young están de acuerdo en que la ciudadanía refiere a ser miembro de una comunidad compartida y por lo tanto nos compete reconocer a otros como de igual importancia. En nuestra capacidad como ciudadanos debemos recordar los reclamos de otras personas. En este sentido podemos decir que las mujeres comparten una perspectiva social, no una identidad o interés.

Dentro del feminismo parecería que hubiera una necesidad política de hablar como, y por las, mujeres. Esta es la manera en que opera la política representativa. De esta manera los esfuerzos legislativos y los movimientos radicales necesitan hacer reclamos en nombre de las mujeres.

Esta necesidad, sin embargo, necesita enfrentarse también al debate interno sobre el contenido descriptivo de la categoría de mujeres. Por ejemplo, ha habido una discusión entre las feministas sobre el concepto de una "perspectiva centrada en la mujer". Quienes apoyan esta perspectiva hacen hincapié en los aspectos distintivos de las vidas de las mujeres, en los valores fomentados por estas experiencias de vida y las contribuciones positivas que estos valores pueden proveer a la sociedad.³

En *Maternal Thinking* Sara Ruddick sugiere que los intereses de las mujeres en la

preservación, crecimiento y aceptación de sus hijos moldea la manera en que éstos encaran el mundo. (Ruddick Sara, 1989).

Carol Gilligan postula que las mujeres están más orientadas hacia las relaciones interpersonales y que esto da lugar a una concepción de la moral que enfatiza el cuidado y la responsabilidad de, y hacia, los otros. Por el contrario, se supone que los hombres se preocupan más por los derechos y reglas y así ponen más énfasis en la justicia y en la imparcialidad de sus decisiones morales. (Gilligan Carol, 1982). Mientras algunas feministas sostienen una especificidad ontológica de las mujeres como madres, que forma la base de un interés político específico en la representación, otras entienden la maternidad como la situación específica de las mujeres y otras feministas ven una especificidad femenina en la manera que las mujeres tienen de conocer. (Baleny et al, 1986). Pero cada vez que se articula esa especificidad, la misma da lugar a resistencia y separación dentro de la propia comunidad que se supone debe resultar unificada por la articulación de su elemento común.

Cualquier esfuerzo para dar un contenido universal o específico a la categoría de mujeres, en la presunción que esa garantía de solidaridad sea un pre-requisito, producirá, necesariamente, la separación. Las categorías de identidad nunca son meramente descriptivas, sino siempre normativas y, como tales, excluyentes. Esto no quiere decir que el término "mujeres" no pueda ser usado; por el contrario el feminismo presupone que "mujeres" designa un campo abierto de diferencias, en constante redefinición de sí mismo.

Si todos los esfuerzos tendientes a una definición de "mujer" están destinados a ser esencialistas, tal vez necesitamos abordar los temas de subordinación desde una perspectiva diferente. El feminismo se está constituyendo como un discurso altamente complejo y enormemente diversificado, y uno de sus puntos fuertes es que mantiene en tensión y contra-

³ Ver Nancy Chodorow, 1978; Dorothy Dinnerstein, 1976; Adrienne Rich, 1976; Sara Ruddick, 1989.

dicción a muchas, y variadas, proposiciones teóricas y prácticas. El feminismo es, en otras palabras, un discurso internamente heterogéneo. El reclamo feminista por igualdad, por ejemplo, implica un reconocimiento insuficiente de la especificidad de las mujeres, aun si esta igualdad es una precondición para una transformación estructural de la sociedad. Esta noción de la especificidad de las mujeres puede ser rechazada por su supuesto esencialismo, y, sin embargo, dentro de la lógica de la constitución aún en desarrollo del feminismo, las propuestas esencialistas pueden cumplir algún propósito en un determinado momento.

Por ejemplo, el punto de vista de Irigaray sobre el "sujeto" femenino es que no hay y no ha habido tal cosa permitida en la esfera de acción del discurso masculino: ese discurso, por su propia constitución, es incapaz de especificar la femineidad. Una mujer puede hablar allí, entonces, o como si fuera hombre (imitando el discurso del patriarcado) o como "sujeto" sin especificidad, sin un lenguaje propio. De esta manera, los esfuerzos de las mujeres de hablar y de cambiar el patriarcado deben primero ser ayudados por un sentido de su propia identidad específica. La noción de la especificidad de las mujeres siempre deberá ser sometida a las demandas del análisis histórico, contrapeso de las propuestas esencialistas. Así, "la identidad deberá ser continuamente asumida e inmediatamente cuestionada". (Gallop Jane, 1982).

Adoptar una posición anti-esencialista, por lo tanto, no significa que debamos caer nuevamente en las mismas dicotomías que estamos cuestionando. A pesar que no estamos de acuerdo con el punto de vista esencialista de la superioridad de la "moral de las mujeres" sobre la "moral de los hombres" (un punto de vista también apoyado por las feministas norteamericanas del siglo XIX en su campaña por el sufragio), estudios recientes sobre la brecha de género han demostrado que una identidad femenina no fomenta la expresión de una perspectiva femenina. (Shapiro Robert Y.

y Harpreet Mahajan, 1986). Estos autores muestran que la brecha no es tanto entre hombres y mujeres como lo es entre hombres y mujeres feministas respecto de temas que van desde lo doméstico hasta la política exterior.

No obstante, las distintivas preferencias políticas de las feministas no surgen solamente desde una perspectiva femenina sino que toman forma por un compromiso con los valores democráticos.⁴ Así, solamente cuando combinemos ambos quizás será posible llegar a un juego distintivo de preferencias políticas con potencial para alterar significativamente la agenda política.

Estamos de acuerdo con el análisis de Bell Hooks de la dirección apropiada para la organización feminista: *No necesitamos compartir una opresión común para luchar juntas en contra de la opresión...Podemos ser hermanas unidas por intereses y creencias compartidas, unidas en nuestro aprecio por la diversidad, unidas en nuestra lucha para terminar con la opresión sexista.* (Hooks Bell, 1984).

A pesar que, por cierto, existen importantes diferencias entre las mujeres, también debe haber algo en común entre ellas para que haya una base para la acción política colectiva. La existencia de algo en común, sin embargo, no necesita ser una premisa basada en la noción esencialista de mujer, ni en la presunción que las experiencias de todas las mujeres son las mismas. Más bien, la comunidad entre mujeres puede partir del hecho de que las mujeres, como seres con género socialmente construido, tienen algunos intereses compartidos que resultan de su posición en la división sexual del trabajo y de la opresión que enfrentan, aun cuando la fuerza y la naturaleza de la división sexual del trabajo, así como las manifestaciones y circunstancias de la opresión puedan variar considerablemente dependiendo de la raza, clase, orientación sexual, edad y otras diferencias culturales.

Cuando pensamos en nosotros y en otros como ciudadanos estamos adoptando la perspectiva de nuestra comprensión compartida de los derechos y obligaciones como participantes en nuestra comunidad. Una vez que tomamos una actitud reflexiva respecto de esta

⁴ Ver: Mary Dietz, 1985; Jean Grimshaw, 1986; Zillah Eisenstein, 1984.

comprensión compartida, nos damos cuenta que la ciudadanía en una sociedad pluralista requiere apoyo del otro en su diferencia. Como sugiere Julia Kristeva, en lugar de ver al extranjero como el otro del ciudadano, los ciudadanos deben reconocerse a sí mismos como "extraños".

Precisamos buscar tanto marcos universales como análisis contextuales. Parecen claras las dificultades que implica el comprometernos con una visión única de estructura política o de diferencias de género en un universo ideal. La exposición de lo inadecuado en el actual orden social, centrándonos en esta perspectiva, posiblemente permita crear una alternativa más justa. Sin descartar la búsqueda en planos abstractos de la estructura ideal, se requieren estrategias que permitan comprometer mayor cantidad de participantes en esta empresa de reconstrucción. A pesar de que no podemos saber a priori cómo será la buena sociedad, desde nuestra perspectiva actual, por lo menos sabemos como no ha de ser a la hora de establecer una agenda. Esto supone el desafío del concepto abstracto de ciudadano tradicional, hombre y blanco. Al acusar recibo de esta norma restrictiva, también se admiten las diversas formas de acción y participación que ya están presentes en las instituciones, asociaciones, y movimientos de la sociedad civil. Quizás el trabajo en esta dirección haga factible el reconocimiento de la multiplicidad de nuestras interpretaciones del significado de ciudadanía, y haga posible la reconcepción de nuestras intervenciones culturales y diálogos críticos como acciones de los propios ciudadanos. El trabajo contra la violencia sexual y doméstica, los centros de atención de víctimas de violación, el servicio comunitario y las marchas, así como los trabajos teóricos en esta dirección, entre otras prácticas, son redefinidos hoy como los esfuerzos de ciudadanas y ciudadanos comprometidos participativamente.

Estos esfuerzos implican la reconceptualización sobre qué trata la política. El espacio público no es territorio exclusivo de la actividad legislativa o estatal. Lo que se define como "político" —esto es, como lo relevantemente público— determina lo que está disponible a la discusión abierta, las categorías en las que las perso-

nas comprenden su experiencia y las posibilidades que ven para la resistencia. Cuando definimos estrechamente a la política, como comportamientos y actividades llevadas a cabo por unos pocos en la arena político-electoral, estamos de hecho despolitizando la política. Este modo de considerar la política impide que muchos ciudadanos reconozcan que sus preocupaciones podrían estar representadas en la más abarcadora agenda política y los convence que la "política" es una actividad que no les compete. Esto, en definitiva, tiene como resultado una sensación de resignación respecto a su relativa falta de poder. Si lo que nos interesa no es considerado apropiado para la "política" tenderemos a no participar en la actividad política, llegaremos a ver nuestras preocupaciones como meramente personales y privadas.

La ideología de una separación tajante de las esferas pública y privada todavía afecta tanto la percepción de la gente sobre su propia situación, como su capacidad de organizarse para resistirla. La separación público-privado no representa de forma correcta la experiencia de muchas mujeres que tantas veces han atravesado la división. Las mujeres en las sociedades industriales con frecuencia cargan con la responsabilidad primaria de la nutrición tanto de los niños como de los adultos varones de sus hogares. Esta responsabilidad, sin embargo, significa que las mujeres deben ser activas en el escenario urbano más allá de las fronteras de la así llamada esfera doméstica: ellas son las que negocian con los arrendatarios, comerciantes, funcionarios públicos, funcionarios de la salud, y otros. Ellas son las que deben hacer los ajustes cuando fluctúan los sueldos, los alquileres y los precios y otras actividades que varían según los contextos culturales. De esta manera, la capacidad de las mujeres de negociar entre los mundos de la política, la comunidad y las familias parece crecer desde sus múltiples responsabilidades como madres, esposas y trabajadoras.⁵

Esto lleva a una noción de la sociedad civil constituida no por una división entre lo público y lo privado sino por una multiplicidad

⁵ Ver, por ejemplo, Cheryl Townsend Gilkes, 1988 y Karen Brodtkin Sacks, 1988.

de diferentes esferas. Cuando se la ve en términos de un número siempre en expansión y en interconexión de esferas discursivas, la pluralidad emerge como el reconocimiento de la diferencia dentro de la sociedad civil. De esta manera, la pluralidad reclama que escuchemos la voz de los otros y reconozcamos sus necesidades. Con este aumento de la diferenciación, la noción masculina del papel de actor político se debilita. Tenemos una comprensión más compleja de la acción capaz de destacar las relaciones cooperativas de mutuo reconocimiento, y despliegues más sutiles de poder dentro y entre las diversas esferas en la sociedad civil.

Nuestro rechazo de una separación sociológica de las esferas pública y privada no implica un rechazo de un concepto legal de privacidad. No quiere decir que el derecho a la privacidad en sí deba ser descartado. En su lugar, la idea de esferas múltiples, porosas, implica mover los límites entre las dos esferas y que se reformulen los conceptos de privacidad para eliminar sus asociaciones con la esfera privada patriarcal, y que se asegure el potencial de cada individuo para participar en las diversas esferas que ya son parte de la sociedad civil.

La ciudadanía pertenece a la actividad política de las preocupaciones generales, y exige que seamos iguales como seres humanos. Es en esta esfera que se han de discutir: el derecho a compartir plenamente las tareas del hogar, en tanto éstas afecten sólo a una de las partes impidiéndole otros desempeños, los derechos contra la violencia doméstica, atendiendo, sin embargo, al hecho de que la esfera privada ha de permanecer privada en muchos aspectos. El desafío a las esferas público-privado ha de ser realizado con cautela. Nuestras vidas sexuales han de permanecer privadas y lo que hagamos con nuestras tareas del hogar también. Iris Marion Young argumenta que debería haber algunos aspectos de nuestras vidas sobre los que tenemos el derecho a tratar como privados, pero ningún aspecto que estemos obligados a tratar de esa manera. (Young I. Marion, 1987). La construcción de nuestras identidades en nuestra vida privada, a pesar de estar relacionada, es diferente de como ocurre en nuestra vida pública.

Las diferentes identidades, y las solidaridades que les sirven de base, reflejan la variedad de necesidades individuales y sociales en el mundo moderno. Estas necesidades fluyen constantemente y cambian con el tiempo. No pueden ser congeladas por ningún sistema moral. Para poder lidiar con el mundo tal cual es, y para cambiarlo, se requiere un lenguaje político que sea capaz de hablar a la diferencia y a la incertidumbre dentro de un marco de principios comunes. El concepto de ciudadanía es crucial porque, en una democracia, opera como bisagra que articula la sociedad civil y el estado en una relación abierta. La política funciona así, como la red de actividades en que la gente se compromete por preocupaciones generadas por sus vidas diarias. La política también involucra cuestiones como el atender a la calidad de vida en los hogares, las comunidades y los lugares de trabajo. De esta manera, la política se transforma en la habilitación positiva de los ciudadanos a través de la participación democrática en una variedad de niveles. Todas las asociaciones, ya sea aquellas en las que nacemos o en las que elegimos entrar o las que están de algún modo en un entre-dos, pueden ser desafiadas a la luz de los principios democráticos.

No hay una planificación ya acordada para esto, pero podemos empezar por reconocer que hay muchas maneras diferentes de ser y de ver el mundo y que la gente debería tener el derecho de vivir de la manera que satisfaga sus necesidades. Pero esto solamente puede funcionar si las discusiones sobre las necesidades pueden ser conducidas democráticamente en cada comunidad y entre diferentes comunidades. Las comunidades de identidad nunca son monolíticas: incorporan tradiciones de discusiones y de debate. Necesitamos marcos democráticos que permitan que los debates se desarrollen.

El reconocimiento de una pluralidad de "verdades" es en realidad solamente el comienzo. Los ciudadanos deberían tener también las capacidades para determinar las condiciones de sus propias vidas, compartiendo iguales derechos y obligaciones siempre que no usen sus libertades para negar los derechos y reclamos de otros. Las comunidades y los grupos se hacen

no-democráticos cuando empiezan a proclamar la verdad universal de sus experiencias particulares. La libertad de vivir la propia vida de la manera que uno elija debe estar acompañada por la aceptación de otras maneras de vivir. Esto implica la existencia de una comunidad política más amplia que se base en la aceptación de la diversidad y de la democracia. Podemos no encontrar, y en realidad no deberíamos siquiera buscar, una única manera de vivir que nos satisfaga a todos. Esto no quiere decir que no podamos estar de acuerdo en cuanto a fines políticos comunes: el fin de la explotación económica, de la desigualdad social, del racismo, de la opresión de género y sexual y todas las otras relaciones de dominación y subordinación que inhiben los potenciales humanos, conscientes de que esta lucha política puede ser interminable.

En *The Human Condition*, Hannah Arendt argumenta que la pluralidad, que "tiene el carácter doble de igualdad y distinción" es la condición del espacio público. La pluralidad es un factor imposible de eliminar de la existencia humana intersubjetiva. (Arendt Hannah, 1958). En *The Life of the Mind*, nuestra multiplicidad interna es un factor imposible de eliminar en nosotros mismos, no una debilidad que deba ser dominada. Los intentos para sobreponerse a la pluralidad o a la multiplicidad resultarán en "el intercambio del mundo real por uno imaginario donde... los otros simplemente no existirán." (Arendt Hannah, 1971).

Hannah Arendt también fundamenta el juicio en la pluralidad, apelando al sentido común que es compartido en virtud de compartir una comunidad actual. Ella dice que "el juicio, para ser válido, depende de la presencia de otros." (Arendt Hannah, 1968). Arendt ve en el vínculo entre las perspectivas de los otros y la autonomía del juicio, la capacidad de trascender los límites de nuestra experiencia, intereses e inclinaciones. Lo que es de crucial importancia aquí es que nuestra autonomía e imparcialidad parecen requerir de los otros y de una conversación con otros reales para reconocer nuestros puntos débiles. Necesitamos de perspectivas múltiples para ejercer un juicio autónomo.

La referencia a una comunidad política es crucial, y esta ha de ser concebida como una superficie discursiva y no como un referente empírico. Es en la comunidad política donde tienen lugar una multiplicidad de demandas y donde el "nosotros" se constituye y puede ser concebido como algo a lo que constantemente nos referimos pero que nunca puede ser completamente alcanzado. En política, dice Arendt, las apelaciones a un absoluto son ilícitas porque no persuaden a ponerse de acuerdo sino que lo ordenan. En este sentido podemos considerar la comunidad política como un "horizonte de significados" "la misma imposibilidad de lograr la representación total le da el rol de un horizonte que es la condición de posibilidad de cualquier representación dentro del espacio que este delimita." (Mouffe Chantal, 1995). La política nunca puede ser un *fait accompli*.

Lytard ha subrayado la necesidad de pensar el vínculo social no en términos de consenso sino más bien en términos de un disenso, cuya persistencia no debe ser vista como una manera de consenso fallido sino como la materia verdadera de la política. Ya que a lo que debemos constantemente referirnos está abierto a muchas interpretaciones que compiten entre sí, debemos reconocer que una comunidad completamente incluyente nunca puede ser lograda. Siempre habrá un "afuera constitutivo", un exterior a la comunidad que es la propia condición de su existencia. Todas las formas de consenso están basadas en actos de exclusión, la condición de posibilidad de la comunidad política es a la vez la condición de imposibilidad de su logro pleno. La marca de la política es una perpetua apertura a la posibilidad de reconstrucción o, en palabras de Arendt, de "refundación". La política trata lo colectivo, la acción pública, y lidia con las identidades colectivas, apunta a la construcción de un "nosotros" en un contexto de diversidad y conflicto. Concebir la política exclusivamente en términos de lucha de una multiplicidad de minorías por el reconocimiento de sus derechos y representación, sin embargo, es permanecer ciego ante las relaciones de poder, e ignorar los límites impuestos en la extensión de la esfera

de derechos por el hecho de que algunos derechos existentes han sido construidos sobre la exclusión misma, o sobre la subordinación, de otros. (Mouffe Chantal, 1995).

Según Hannah Pitkin, "la representación, tomada en general, significa hacer presente, en algún sentido, algo que sin embargo no está presente literalmente o de hecho." (Pitkin Hannah, 1967). Las mujeres han sido, desde hace tiempo, representadas "en algún sentido" como extensiones de sus padres y maridos. La mayoría de los teóricos políticos compartieron la crítica de Pitkin de la representación en espejo o descriptiva, postulando que un fuerte énfasis en quién está en funciones desvía la atención de qué es lo que los representantes en realidad hacen. Según Pitkin, son las actividades más que las características lo que debería importar y lo que sucede luego de la acción más que antes de la acción lo que cuenta. Representar "significa actuar en el interés del representado, en una manera sensible hacia ellos." (Pitkin Hannah, 1967). Los representantes pueden diferir de quienes representan: lo importante es la "condición constante de respuesta, o la disposición potencial a responder." (Pitkin Hannah, 1967). Podemos ya no tener esperanzas de compartir las actividades de gobierno (democracia directa) pero, en una democracia representativa, podemos al menos reclamar que nuestros políticos (nuestros representantes) cumplan con lo que prometieron hacer.

A pesar de que es un argumento importante, no logra responder convincentemente a la extendida sensación de exclusión política de grupos definidos por su género o raza o etnia. Ann Phillips desafía este argumento con una política alternativa de presencia. Lo que importa es un argumento en términos de igualdad política. Cuando la composición de las asambleas con poder de decisión está seriamente desfasada de la composición de género y etnia de la sociedad que representan, esto significa que algunas voces son silenciadas o suprimidas. Si no hubiera obstáculos relevantes en el camino de la participación política, entonces aquellos activos políticamente estarían distribuidos al azar de acuerdo a su etnia o género; el hecho que la distribución esté lejos de ser aleatoria nos

alerta sobre estos obstáculos y la necesidad de cambio. El argumento se mantiene sin tomar en cuenta si las mujeres "representan" a las mujeres o no y si los afro-americanos "representan" o no a los afro-americanos. Es peligroso negar que quién y qué somos es irrelevante, y sumergir las diferencias en nociones de ciudadanía abstracta postulando que la política debería ser solamente un asunto de ideas sin cuerpo.

La disputa sobre las demandas de diversidad en la representación política puede verse como una disputa sobre las condiciones de imparcialidad. En este sentido podemos ver a un grupo postular que una legislatura compuesta en su mayoría por hombres blancos de clase media no puede ser imparcial en sus decisiones. Ellos estarán inevitablemente sesgados en el peso que le den a determinados temas y en cómo votan en el Congreso, dadas sus perspectivas limitadas y parciales. El otro grupo puede argumentar que la imparcialidad está en riesgo si la pertenencia de una persona a un grupo se hace relevante a la hora de sus decisiones políticas.

La sola utilización de metáforas visuales para pensar la representación (i.e. la representación en espejo) da como resultado que se focaliza en las relaciones de correspondencia y no en las de interacción. Tal vez la representación debiera ser pensada como un proceso en marcha, dialógico, siguiendo el modelo arendtiano de "escuchar y hablar" al mismo tiempo que "estar en lugar de". De esta manera, la medición de la representación requiere más que contar cabezas y hacer coincidir los resultados políticos con las encuestas de opinión.

Como se mencionó anteriormente, las mujeres comparten una perspectiva social, no una identidad, ni un interés. Pensar la representación como interacción quiere decir que nos movemos desde la perspectiva de la relación de identidad entre representante y representado hacia un modelo dialógico.

Estamos de acuerdo con Moira Gatens en que necesitamos asegurar que las experiencias de las mujeres estén representadas en todos los niveles de la vida legal, social y política. (Gatens Moira, 1996). La defensa de un

concepto de ciudadanía no involucra solamente justificaciones políticas y económicas sino también justificaciones psicológicas, al igual que sociales y culturales. La manera en cómo definimos la ciudadanía no puede escapar al proceso histórico implícito en el que es concebida. En este sentido, cómo definir la ciudadanía es a la vez un problema que resulta de los cambios sociales que están sucediendo en nuestras sociedades democráticas y también un problema histórico y antropológico. Hay una multiplicidad de hábitos incorporados, de costumbres y de leyes que continúan llevando las marcas de la exclusión de las mujeres.

En 1920 se abre la puerta legal que permite que las mujeres norteamericanas entren en el mundo de la política. Las mujeres se convierten legalmente de sujetos en ciudadanas. Sin embargo, mucho del significado de "hombre", "mujer" y "política" no cambió. A pesar de que las mujeres obtienen el voto, las definiciones de ciudadanía continúan limitando el acceso de las mujeres al poder público y su poder político está circunscrito por una variedad de métodos indirectos, siendo el más obvio de ellos la dicotomía público-privado, que separa las actividades productivas y "políticas" de los hombres, de las actividades reproductivas y "personales" de las mujeres.

A pesar de que la discriminación legal basada en el sexo es hoy considerablemente menor que en el pasado, todavía hay modos en los que las estructuras y expectativas sociales, económicas y políticas, al igual que algunas leyes, privilegian a los hombres sobre las mujeres. Las instituciones legales y políticas "irreflexivamente apoyan y perpetúan un imaginario social, en que las mujeres incorporan la paradoja de ser consideradas integrantes libres y racionales de un cuerpo político democrático y seres bajo la autoridad *natural* de los hombres". (Gatens Moira, 1996). Esta es una dimensión en la que las mujeres de nuestras sociedades no son igualmente capaces de ejercer su ciudadanía, en la que se hace que los cuerpos diferentes de los ciudadanos afecten las maneras en que, y la extensión en la que, son capaces de ser ciudadanos efectivos. La independencia física de las mujeres, como mujeres, no está

garantizada. Las mujeres son mucho más vulnerables que los hombres a varias formas de violencia sexual que la sociedad ha demorado en reconocer como ilegítimas y que en muchos casos aún acepta. A pesar de que la violencia sexual contra las mujeres, en público o en privado, no está específicamente dirigida contra las mujeres como ciudadanas, puede, y de hecho lo hace, limitar su participación en política y por lo tanto impedirles la independencia física de sus contrapartes masculinas.

Dada la centralidad de la familia en el sistema de desigualdad sexual, es ineludible que prestemos atención a las consecuencias de la organización familiar en la vida de las mujeres. Los roles asociados con la familia tradicional están en conflicto no sólo con los ideales públicos de derechos y recursos iguales, sino también con la comprensión liberal de las condiciones y valores de la vida privada. (Kymlicka Will, 1991). Los intereses de las mujeres resultan dañados por el hecho de que la teoría política no examina a la familia ni en sus componentes públicos ni privados. Susan Moller Okin, en *Justice, Gender and the Family*, critica las teorías contemporáneas más importantes de justicia social por ignorar a las familias y por dar por sentado al mismo tiempo que las comidas se cocinarán, las casas se limpiarán, la ropa se lavará, que los niños, los viejos y los enfermos recibirán cuidados —i.e. que la reproducción continuará. Dado que la mayoría de estas tareas son realizadas por mujeres, argumenta Okin, y que esto constriñe enormemente lo que la mayoría de las mujeres pueden hacer y cómo les va económica y políticamente, estas teorías de la justicia no son adecuadas para las mujeres. (Okin Susan Moller, 1991).

¿Cómo conceptualizamos nuestras identidades como individuos y como ciudadanos de manera que no implique sacrificar un concepto en aras del otro? La cuestión es cómo hacer que nuestra pertenencia a diferentes comunidades de valores, lenguas y culturas sea compatible con nuestra pertenencia común a una comunidad política cuyas reglas debemos aceptar. Necesitamos diseñar una forma de comunidad que respete la diversidad y de lugar a diferentes formas de individualidad. (Mouffe Chantal, 1995).

Siguiendo a Mouffe, entendemos la ciudadanía como principio articulador que afecta las diferentes posiciones subjetivas del agente social a la vez que permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto a la libertad individual. Al rechazar tanto la falsa armonía que borra la diferencia y el también falso esencialismo que define a la gente a través de alguna identidad única y auténtica, se busca una democracia que maximice la participación ciudadana a todos los niveles. En el caso de una auténtica democracia política, tal abordaje nos permitiría visualizar cómo es que la preocupación por la igualdad y la libertad ha de informar las acciones de las mujeres en todas las áreas de la vida social. Ninguna esfera debe ser inmune a esas preocupaciones y las relaciones de dominación deberían ser desafiadas en todas partes. (Mouffe Chantal, 1995).

En vez de un concepto de ciudadanía formal o legal, necesitamos una posición abierta, en tensión entre la teoría y práctica. Cada vez que afirmamos un determinado concepto de ciudadanía estamos defendiendo, implícitamente, una estructura social básica, determinada cultural y políticamente y estamos defendiendo también no sólo los límites para la acción de esa identidad política sino también que la identidad política está emparentada con nuestras otras identidades como personas.

Las estructuras políticas determinan ciertamente la vida personal. Según Okin, "ya que existe una esfera más privada, doméstica, su propia existencia, y los límites que la definen, así como los tipos de comportamiento que son aceptables y no aceptables dentro de ella, resultan de decisiones políticas." (Okin Susan Moller, 1991). Con respecto a la importancia política de la "experiencia privada", como lo expresa C. Mackinnon, "conocer la política de la situación de la mujer es conocer las vidas privadas de las mujeres". (En Greenawalt Kent, 1995, p. 127).

Kenneth Karst ha señalado un aspecto de la experiencia privada que es relevante a la política. Aquellos que hacen las leyes están motivados por necesidades personales; más particularmente, los legisladores hombres actúan

en base a concepciones de las mujeres que obedecen a sus propias necesidades inmediatas. Sus acciones políticas crean las condiciones en las que viven las mujeres. Un punto adicional es que la capacidad de cualquier grupo para participar eficientemente en política dependerá de la autodefinición de sus integrantes. Si cualquier acontecimiento personal es también político, no habrá una línea natural y precisa que separe los asuntos privados de los públicos. Las distinciones legales entre lo público y lo privado encubren las raíces políticas de desigualdad y el apoyo del estado a la dominación injusta en el "espacio privado". (En Greenawalt Kent, 1995).

Al hacer públicos esos temas privados que habían condenado a la mayoría de las mujeres a la degradación y al silencio, se restaura la dignidad pública de aquellas y aquellos que han sido ignorados y descuidados. Así, las acciones y los discursos de resistencia de las mujeres pueden expresar sus posibilidades dentro de la práctica política de la democracia.

La diferencia cultural incluye un grado de conflictividad y transmite las demandas que desafían experiencias de dominación, de exclusión, de desprecio o indiferencia enfrentadas en el pasado, en la vida diaria, en el trabajo, en la esfera pública y en formas de privación que pueden ser económicas, sociales o simbólicas.

La diferencia pura no es el problema. La diferencia cultural es un problema precisamente porque comunica diferentes significados, porque acompaña la desigualdad, las relaciones de subordinación, explotación, discriminación y rechazo, porque concierne a las personas que se sienten negadas o excluidas, ya como individuos, ya como miembros de una colectividad.

Podemos soñar con una sociedad reconciliada consigo misma, sin excluidos, armónica y tolerante, o referirnos con nostalgia al "crisol de razas", sin embargo, parece preferible enfrentar el futuro y tener en cuenta que las demandas culturales y la diversidad aumentarán constantemente, creando un paisaje conflictivo en el que continuamente desafía-

remos los poderes simbólicos, políticos y económicos. Debemos ser conscientes de los límites del modelo republicano de integración. Tal vez el problema no es institucionalizar actores con identidades en formas directamente representativas sino ser más receptivos a la tarea de lidiar políticamente con sus demandas. Reclamar reconocimiento de las variadas afirmaciones de identidad no es pedir que una forma de representación institucional sea otorgada a todos los actores que puedan solicitarla; es recordarnos que confinar la diferencia a la esfera privada puede ser sinónimo de exclusión y subordinación para aquellos que se sienten restringidos a esa esfera de maneras distintas, como fue durante mucho tiempo el caso para los homosexuales que han comenzado a desafiar esa situación al transformarse en actores de la esfera pública.

Esto quiere decir reclamar políticas más activas contra todo tipo de discriminación, pero también significa asumir que necesitaremos buscar constantemente los delicados equilibrios entre las tendencias a magnificar la diferencia y las contratendencias a aplastarla y negarla. Esto requiere un sistema democrático con instituciones que estén abiertas a las diferentes demandas y diferentes identidades que estén constantemente transformándose.

No hay por qué temer a la diversidad per se, sino a las identidades rígidas y homogeneizadoras de raza, sexo, religión, etnia, o nacionalidad que socavan los cimientos para una comunidad entre individuos y niegan la multiplicidad de asociaciones cambiantes, lealtades y posiciones a través de las cuales se constituye la identidad personal.

Los lugares donde las mujeres y los hombres establecen sus identidades son múltiples, y están sujetos a incesante revisión y expansión. La democracia aparece, entonces, como un fuerte compromiso con la diferencia, con el desafío del "otro", con la disrupción de las certezas, y con la posibilidad del reconocimiento de las ambigüedades dentro de uno-a mismo así como de nuestras diferencias con los demás. ♦

Referencias bibliográficas

ARENDRT Hannah, 1958 a, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 175, 220, 234; *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971).

1958 b, "Crises in Culture", in *Between Past and Future* (New York: Viking Press, 1968), p. 221; CHEERIE Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back* (Watertown, MA: Persephone Press, 1981), p. 97.

BALENKY Mary Field et al., *Women's Ways of Knowing: The Developing of Self, Voice, and Mind* (New York: Basic Books, 1986).

BENHABIB S. and D. CORNELL (eds.), *Feminism as Critique* (Polity Press, Cambridge, 1987).

BOOKMAN Ann and Sandra MORGEN (eds.) *Women and The Politics of Empowerment* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

BRODKIN SACKS Karen, "Gender and Grassroot Leadership". In Ann Bookman and Sandra Morgen (eds.) *Women and The Politics of Empowerment* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

CHODOROW Nancy, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

DIETZ Mary, "Citizenship with a Feminist Face", *Political Theory*, No. 13 (1), 1985.

DINNERSTEIN Dorothy, *Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper and Row, 1976).

EISENSTEIN Zillah, *Feminism and Sexual Equality* (New York: Monthly Review Press, 1984).

GALLOP Jane, *The Daughter's Seduction* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

GATENS Moira, *Imaginary Bodies* (New York: Routledge, 1996).

GILLIGAN Carol, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

GRIMSHAW Jean, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (Brighton: Wheatsheaf, 1986).

HELD David, "Between State and Civil Society:

Citizenship". In Geoff Andrews (ed) *Citizenship*. (Great Britain: Lawrence & Wishart, 1991).

Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy (Cambridge: Polity, 1989).

HOOKS Bell, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), p.65.

KENT Greenawalt, *Fighting Words: Individuals, Communities, and Liberties of Speech* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), p. 127.

KYMLICKA Will, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford University Press, 1991).

LISTER Ruth, *The Exclusive Society: Citizenship and the Poor* (Child Poverty Action Group, London, 1990).

LORDE Audre, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In Cheerie Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back* (Watertown, MA: Persephone Press, 1981).

MOLLER OKIN Susan, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1991)

MOUFFE Chantal, «Democratic Politics and the Question of Identity». In John Rajchman (ed.), *The Identity in Question* (London: Routledge, 1995).

PATEMAN Carole, *The Sexual Contract* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

PITKIN Hannah, *The Concept of Representation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967)..

RAJCHMAN John (ed.), *The Identity in Question* (London: Routledge, 1995).

RICH Adrienne, *Of WomanBorn* (New York: Norton, 1976).

RUDDICK Sara, "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6 (Summer 1980): 342-67.

Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace (New York: Ballantine Books, 1989).

SHAPIRO Robert Y. and Harpreet MAHAJAN, "Gender Differences in Policy Preferences: A Summary of Trends from the 1960s to the 1980s." *Public Opinion Quarterly*, 1986, 50:42-61.

TAYLOR Charles, *Multiculturalism*, Amy Gutman, ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

TOWNSEND GILKES Cheryl, "Building in Many Places: Multiple Commitments and Ideologies in Black Women's Community Work". In Ann Bookman and Sandra Morgen (eds.) *Women and The Politics of Empowerment* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

WEST Cornel, conferencia titulada "The New Black Politics of Cultural Difference", en el National Film Theater, 23 de junio de 1989.

YOUNG Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 157, 169-71.

Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship, ETHICS, No. 99, 1989.

"Impartiality and the Civic Public" in S. Benhabib and D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique* (Polity Press, Cambridge, 1987). ♦

RESUMEN

El artículo versa sobre el significado de la ciudadanía democrática y sostiene que la visión convencional de la ciudadanía, abstracta y sin género, enfatiza la posición central del hombre. Al negar la pertinencia del género, las teorías democráticas han reforzado el privilegio del género masculino y vinculado la ciudadanía con actividades históricamente asociadas al mismo relegando a las mujeres a un rol subordinado. El trabajo, sin embargo, no defiende una posición esencialista o una "política de mujeres"; aboga, en cambio, por la construcción de múltiples formas de acción común dentro de una redefinición de la política y la ciudadanía estrechamente relacionada con temas de identidad y comunidad política...

ABSTRACT

The article discusses the meaning of democratic citizenship and maintains that the conventional vision of citizenship, abstract and genderless, reinforces the centrality of the male. By denying the relevance of gender, democratic theories have reinforced the privilege of the male gender and linked citizenship to activities historically associated to that gender, relegating women to a subordinate role. The work, however, does not defend an essentialist position or a 'women's politics'; rather it defends the construction of multiple forms of common action within a redefinition of politics and citizenship closely related to concepts of identity and political community.