

"Ciudadanía sexual: derechos, cuerpos, géneros e identidades"

Diana Maffía

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

Universidad de Buenos Aires

[dianah@speedy.com.ar](mailto:dianah@speedy.com.ar)

Si la ciudadanía se piensa como un ideal abstracto, el sujeto de ciudadanía no tiene cuerpo ni diferencias materiales que afecten el goce de sus derechos. Prescindiendo de nombrar rasgos diferenciales que se expresan en la materialidad de los cuerpos y son el soporte de las identidades, la ciudadanía adquiere una universalidad retórica en el lenguaje que se desmiente sistemáticamente en el mundo social. La frustrante perpetuación de la denegación de derechos a los mismos sujetos durante los dos mil quinientos años de democracias sustentadas por la filosofía política occidental, hace necesario revisar cuáles son los obstáculos entre ese ideal universal y el efectivo ejercicio de ciudadanía al que aspiramos una vez que las barreras formales han sido levantadas.

A pesar de que la fórmula del siglo XVIII "libertad, igualdad, fraternidad" parece resumir las condiciones suficientes que aseguran la ciudadanía, en la última mitad del siglo XX, tanto los movimientos sociales (feminismo, antiesclavismo, ecología, movimientos de izquierda) como el proyecto de un consenso de naciones que resguardan una carta universal de derechos humanos, vuelven a presentar el desafío de una democracia verdaderamente incluyente y una garantía robusta de derechos. Derechos que por acción o por omisión le son denegados a conjuntos de personas cuyas marcas disidentes en los cuerpos revelan las condiciones del sujeto hegemónico que encarna el ideal de ciudadanía: el varón, blanco, adulto, propietario, capaz e ilustrado.

Preguntarse si la diferencia material atenta contra la igualdad política (sobre todo - aunque no exclusivamente- la diferencia material inscrita en los cuerpos, como el sexo, la raza, la edad, el color, la etnia, la sexualidad o la discapacidad) es una manera de preguntarse si necesariamente la política está fundada en la ontología. Y a ambas

preguntas debemos contestar que sí, si atendemos a la historia de las ideas políticas. Es un desafío teórico reciente del pensamiento y la praxis feminista, reconciliar igualdad y diferencia. Lo opuesto a la igualdad -diremos como si fuera una obviedad- no es la diferencia (ontológica) sino la desigualdad (política). En su línea menos interesante, el feminismo negará las diferencias políticamente relevantes entre varones y mujeres (diferencias éticas, de racionalidad, capacidad de universalización, abstracción y objetividad). En la línea que considero más interesante, buscará un universalismo que conviva con la pluralidad de lo humano, sin permitir que un pequeño conjunto de cualidades de sujetos hegemónicos sustituya a la totalidad, inferiorizando y marginando luego las diferencias. Pero este desafío tiene el sobrepeso de dos mil quinientos años de filosofía occidental.

El filósofo más conocido e influyente en la historia de la filosofía, Aristóteles, defiende un orden jerárquico social fundamentándolo en un orden jerárquico natural. Este método (primero naturalizar las diferencias y luego jerarquizarlas para fundar en ellas los roles y subordinaciones sociales) fue muchas veces imitado y aún hoy se utiliza para justificar a partir de las funciones reproductivas de las mujeres, la enajenación de su autonomía y la limitación de su acceso a muchos bienes sociales.

En la *Política*, Aristóteles afirma que el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior. Utilizando argumentos similares a los que usa para justificar la relación natural entre amo y esclavo, dirá que uno gobierna, pues tiene mayores aptitudes para el mando, y la otra es gobernada. Esta relación dominador-dominado es beneficiosa según él para ambos términos, aunque entre ellos no pueda haber "ni justicia en el plano jurídico ni amistad en el plano ético". Si observamos cuidadosamente el argumento, vemos que hay varios presupuestos: varón y mujer no son iguales, y esa diferencia es inmediatamente resuelta en una jerarquía; en esa jerarquía el varón es inmediatamente ubicado como superior y la mujer desplazada de la ética y el derecho (que presuponen igualdad entre los sujetos), con lo que su inferioridad se legitima. De este modo, Aristóteles fundamenta en un plano ontológico la relegación social, jurídica y económica de las mujeres, otorgándole validez universal a la sociedad en que vivió e instituyendo la

estructura jerárquica característica de su Estado como válida "por naturaleza" para toda época y lugar.

Las virtudes morales son dote de todos en general, pero la templanza masculina y la femenina, el valor y la justicia de un hombre y una mujer no son iguales: el valor de un varón se demuestra por autoridad, el de una mujer por obediencia. Los seres humanos se distinguen por su racionalidad del resto de los animales, pero esa racionalidad no es igual en hombres y mujeres. El alma humana era para Aristóteles un compuesto de racionalidad y emotividad; y como toda diferencia (según vimos) es resuelta en jerarquía, una de las partes (racional) gobierna a la otra (emocional). Es por eso que el hombre (y por hombre se entiende el amo) tiene autoridad sobre el esclavo (que carece de toda capacidad deliberativa) y sobre las mujeres (cuya emocionalidad predomina, opacando su facultad deliberativa). Son las carencias naturales de esclavos y mujeres las que les impiden gobernarse por sí mismos, por eso obedecer no sólo es necesario sino también inevitable. La singularidad de las mujeres, su emocionalidad, no es percibida como un valor intrínseco sino como carencia y como un obstáculo para la reflexión racional propia del varón. No es que varones y mujeres sean diferentes, sino que el varón es el paradigma y la mujer es diferente a él, el varón es la identidad y la mujer la alteridad.

La singularidad que Aristóteles reconoce a las mujeres es la de la falta. Sus "virtudes naturales" son: incapacidad para el mando, sumisión y pasividad, debilidad corporal, virtud propia de las tareas domésticas, valentía subordinada, moderación, modestia e irreflexiva emotividad. Así, aunque la marca distintiva de los seres humanos reside en su poder de razonar, hay sin embargo cierta clase de seres humanos que están excluidos del ejercicio pleno de la razón humana, y son los esclavos y las mujeres. La vida del esclavo es simplemente un medio para un fin: el de permitir al amo perseguir una vida de libertad y virtud entre otros ciudadanos de la polis. La vida de la mujer es similarmente funcional: la mujer del ciudadano es necesaria para producir herederos. La familia es una asociación inferior que existe en beneficio de la polis y proporciona los medios para que los hombres libres puedan vivir su vida entregada a propósitos intelectuales y políticos. Es contra la naturalización de las jerarquías que reacciona la modernidad, con su revolucionaria afirmación de que "todos los hombres nacen libres e iguales y tienen los

mismos derechos". Pero no contra todas las naturalizaciones, sino fundamentalmente contra la del amo y el esclavo, ya que la jerarquía del varón con respecto a la mujer y la del adulto con respecto al niño siguen naturalizadas bajo la dicotomía entre lo público y lo privado y la naturalización de la estructura familiar, incluso en pensadores muy sofisticados (como veremos en John Rawls).

Digamos de paso que libertad e igualdad, desde el comienzo generan problemas conceptuales. La libertad política (entendida como libertad de elección sin coacción violenta) no es equiparable sin más a la libertad humana, en el sentido de una voluntad no determinada más que por el cálculo subjetivo, ya que muchos sujetos están privados de poder predecir las consecuencias de sus elecciones (claramente esto ocurre en las elecciones políticas, pero también en las que afectan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres) y así no pueden elegir libremente. Esta barrera invisible se produce incluso intencionalmente a través del ocultamiento de información y la propaganda; y sobre todo porque las diferencias materiales transforman muchas veces esa elección posible en una ficción real.

La igualdad, por su parte<sup>1</sup>, "no es propiamente una relación, sino un conjunto de propiedades (simetría, transitividad, reflexividad) que pueden atribuirse conjuntamente a relaciones materiales dadas; en nuestro caso, la igualdad política no es una condición originaria, fija, atribuible a las relaciones que se establecen entre los elementos de un conjunto de ciudadanos, sino una condición que se adquiere o se pierde según grados no fijados de antemano en un origen mítico ideal ("todos los hombres nacen iguales"), en la lucha individual y social. La democracia no garantiza la igualdad política sino, a lo sumo, las condiciones del terreno en el cual esta igualdad puede ser reivindicada a cada momento. En virtud de su definición lógica, la igualdad implica la sustituibilidad de los iguales en sus funciones políticas; por tanto, los grados de la igualdad democrática habrán de medirse tanto por la posibilidad de elegir representantes para ser gobernado equitativamente por ellos, como por la posibilidad de ser elegido", capacidades que en nuestra democracia contemporánea han sido tardíamente alcanzadas en lo formal por las

---

<sup>1</sup> Pelayo García Sierra, "Ideologías democráticas vinculadas a los principios de la Gran Revolución", en *Diccionario filosófico*, Biblioteca Filosofía en español, [www.filosofia.org/filomat/](http://www.filosofia.org/filomat/) (consultada el 26 de abril de 2006)

mujeres, y requieren todavía la aplicación de medidas de acción afirmativa y discriminación positiva como los planes de igualdad de oportunidades y de trato y la ley de cupo.

Es notable que a algo más de diez años de la aplicación de la Ley de Cupo, podamos constatar que por primera vez se ha empezado a legislar sobre aquellas circunstancias que afectan específicamente los cuerpos de las mujeres: leyes de salud sexual y reproductiva, de violencia, de parto humanizado, de acoso sexual. No es que el ciudadano no tuviera cuerpo, es que a su cuerpo no le sucedían ciertas cosas y por lo tanto no las consideraba "universales". Hay una forma de representación que las mujeres ponen en el terreno de la política, que atraviesa las diferencias ideológicas, y consiste en una puesta en público de lo que antes permanecía en privado. Un espacio de visibilidad para las condiciones diferenciales de género.

La brecha entre libertad e igualdad, se pensaba en la modernidad, se salva con el principio de "fraternidad" que desde su propio nombre excluye a las mujeres. Volveremos sobre esto.

Digamos ante todo que las reflexiones modernas sobre el Estado recogen modos de pensamiento dicotómicos que coinciden en naturalizar el lugar social de las mujeres dejándolas fuera de los pactos políticos. En esto Rousseau no es la excepción, y en todo caso podemos reprocharle no haber llevado su radicalidad más a fondo discutiendo incluso esos presupuestos patriarcales. Como afirman Fries y Matus (1999) "el pensamiento liberal confluye con el patriarcal al establecer dos esferas separadas e independientes (público/privado) con funciones opuestas para hombres y mujeres y al excluir a las mujeres frente a la pregunta por la participación, es decir la pregunta por quiénes debía ser considerados individuos libres e iguales"<sup>2</sup>.

La distinción, por otra parte, puede plantearse bajo distintos rasgos (por ejemplo, trabajo productivo o reproductivo, Estado y familia, u otras formas complejas y

---

<sup>2</sup> Fries, Lorena y Matus, Verónica (1999), "Supuestos ideológicos, mecánicos e hitos históricos fundantes del derecho patriarcal", en Facio, Alda y Fries, Lorena (ed) *Género y Derecho*, Chile, Lom/La Morada

vinculadas), lo que hace aún más difícil su evaluación<sup>3</sup>. Por supuesto pueden rastrearse antecedentes de estas distinciones desde los orígenes de la filosofía griega, pero es con los contractualistas con quienes el discurso universalista nos genera una expectativa a las mujeres que luego se ve decepcionada, y sobre ese trasfondo se hace más visible el prejuicio androcéntrico que genera una "ceguera de género". Hobbes, Locke y Rousseau no inventan el poder de los varones y la intangibilidad de la familia patriarcal, pero de ellos esperamos al menos que no lo legitimen y lo consagren, y eso no ocurre.

Para Hobbes, si la naturaleza no funda la desigualdad, la autoridad debe basarse en el consentimiento. Esto explica la autoridad en el mundo público, pero no por qué las mujeres se encuentran subordinadas al marido. Hobbes asume la familia patriarcal como la primera unidad política y social, y este carácter de unidad la naturaliza, la deja fuera de los pactos. Con ello las mujeres deben aceptar una autoridad masculina que sólo resuelve la diferencia en sometimiento sin razón ni consentimiento.

Locke combate el absolutismo en los asuntos públicos, pero concluye que hay un fundamento en la naturaleza para la subordinación legal de la mujer a su marido, ya que el hombre es más capaz y más fuerte. Además la mujer queda excluida de la política, ya que sus intereses son representados a la sociedad a través del marido que la sojuzga. Es decir, los intereses de las mujeres no se consideraban divergentes (en cuyo caso requerirían una representación autónoma), sino representables por el marido en el ámbito público.

Rousseau también parte del estado de naturaleza. Allí no hay conflictos y varones y mujeres son autónomos, libres e iguales. Hay reproducción, pero no hay relaciones estables. La familia para Rousseau no es natural, sino un producto histórico como la sociedad y el Estado, en un lugar intermedio entre el estado de naturaleza y la etapa marcada por la división social del trabajo y la propiedad de la tierra que hacen surgir las desigualdades que él rechaza.

Por algún misterioso motivo, Rousseau no encuentra contradictorio afirmar que autonomía y libertad son valores humanos, pero las mujeres no los tienen. Afirma la

---

<sup>3</sup> cf Pateman, Carol (1996) "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós

autoridad del marido sobre la mujer afirmando que *se requiere una sola autoridad para dilucidar aquellos asuntos en que hay dos opiniones y no hay acuerdo*. Pero en ese caso ¿por qué la autoridad es la del varón? Aquí viene la naturalización de la inferioridad: *la mujer, dada su función reproductiva, se ve afectada por malestares en algunos períodos de su vida que limitan su actividad*. Pero hay un argumento más fuertemente patriarcal: *la incerteza de la paternidad requiere que el marido tenga facultades de supervisión y control sobre la mujer*.

Si en el "*Discurso de la Igualdad*" el concepto de "voluntad general" de Rousseau (la unión de los hombres libres para la libertad) parece de por sí un manifiesto democrático y garantiza el derecho a participar en el cuerpo político, la negación de este derecho a las mujeres adquiere un tono estruendosamente arbitrario. Sus propios escritos las excluyen expresamente de la vida política en razón de que pertenecen a otro espacio. Un espacio donde, además, no hay libertades individuales ni métodos que compensen las desigualdades existentes en su interior. En el "*Emilio*" desarrolla sus ideas diferenciadas para la educación de hombres y mujeres. Emilio será educado para ser libre. Sofía será educada para servir y agradar a Emilio. Su ser no será un "ser para sí" sino un "ser para otro". No sólo no se les debe dar la oportunidad de educarse, sino que se las debe alejar de la educación, pues "una mujer sabia es un castigo para su esposo, para sus hijos, sus criados, para todo el mundo". Por supuesto, la expresión "todo el mundo" también excluye a las mujeres.

Como afortunadamente, y a pesar de las recomendaciones de Rousseau, algunas mujeres se educaban, podemos tener una perspectiva de lo que ellas pensaban de su situación. Unos años posterior a los trabajos de Rousseau se escribía el primer tratado de teoría política feminista, "La Vindicación de los Derechos de la Mujer". Allí su autora exponía lo que luego en su homenaje se dio en llamar el "dilema Wollstonecraft" y que podríamos expresar así: *para alcanzar la ciudadanía plena, las mujeres deben a la vez homologar a los varones y reivindicar la maternidad*<sup>4</sup>. Por homologar a los varones se entiende el desempeño en el ámbito público, lo que presenta para las mujeres el obstáculo del ejercicio de la maternidad. Según la politóloga australiana Carol Pateman, hay una

---

<sup>4</sup> Mary Wollstonecraft, *A vindication of the Rights of Woman*, London, J. Jhonson, 1792.

“escena originaria” previa al pacto social, donde estos roles de exclusión y sometimiento se han establecido, que ella llama “contrato sexual”<sup>5</sup>. Es por esta escena originaria del contrato sexual, luego enmascarada, que maternidad y ciudadanía se presentan como dicotomía, materializadas y naturalizadas en la división entre público y privado.

María Luisa Femenías<sup>6</sup> se pregunta cuál es el alcance de la definición de Locke en *Dos tratados sobre el gobierno*, cuando afirma que “cada hombre tiene una propiedad en su propia persona, y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo”. Precisamente ese aspecto de la ciudadanía, la propiedad sobre la propia persona, que se expresa también en la propiedad sobre el propio cuerpo y la propia sexualidad, es la que comienza a adquirir un nuevo sentido con la irrupción de las mujeres a la escena pública. Y más aún, desde los ´60, con la división entre erotismo y reproducción.

Mientras la libertad y la igualdad se daban en el límite marcado por la fraternidad (la comunidad de “frates”, de hermanos varones) y no incluía lo que las feministas llamaron luego “sororidad” (la comunidad de hermanas mujeres) no había contradicción alguna entre esta propiedad sobre la propia persona (a la que aludía Locke) y la definición tradicional de ciudadanía, porque todos los frates eran propietarios. Tampoco la había mientras más del 90% de las mujeres permanecían analfabetas, porque no podían advertir con su lectura la contradicción entre la universalidad del discurso y la experiencia de su exclusión. Porque todo lenguaje universal (el de la política, el de la ciencia, el de la filosofía) tiene esa maravillosa referencia posible a un “yo” muy singular que lo resignifica.

Encontramos todavía, sin embargo, una desencantante incongruencia también en el libro del contractualista contemporáneo John Rawls *A Theory of Justice* que tiene aún una enorme influencia filosófica, y combina un aspecto “clásico” (es una teoría global de la vida moral humana, encuadrada en la tradición liberal, basada en principios) con el intento de perfeccionar las teorías del pacto social eliminando las distorsiones del autointerés.

---

<sup>5</sup> Carol Pateman, *El Contrato Sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995 (original 1988)

<sup>6</sup> María Luisa Femenías, “Lecturas sobre contractualismo. Pateman y la escena primitiva”, en Alicia Ruiz (comp), *Identidad Femenina y Discurso Jurídico*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

Rawls presenta una descripción de la estructura básica de una sociedad justa, incluyendo el principio fundamental de *justicia*. Para llegar a tal descripción, comienza con una variación de un tradicional experimento mental: el "contrato social". Los teóricos del contrato social (particularmente Locke, Rousseau y Kant) han imaginado que las sociedades fueron fundadas por comisiones de seres humanos ya maduros y socializados que se propusieron conjuntamente crear sistemas sociales acordes con sus más básicas necesidades físicas, morales y psicológicas. Rawls varía el esquema del contrato social tradicional en dos aspectos importantes: 1) Especifica que los miembros de la comisión no deben ser conscientes de sus propios talentos y habilidades, de sus "bienes naturales", sus "concepciones del bien" y sus "propensiones psicológicas especiales"; y 2) decreta que no tendrán indicios de la posición que podrían ocupar en la sociedad que están por conformar. Son descriptos como estando en una "posición original" (la del contrato) bajo un "velo de ignorancia" cuya sombra se extiende sobre sus corazones y sus mentes.

Esta variación del tema del contrato social tradicional trata de asegurar que el autointerés no sesgue la concepción de justicia que ellos producen, tratando de beneficiarse solapadamente. Por ejemplo, si sé que mi concepción personal del bien incluye el desarrollo de mi capacidad racional, puedo estar inclinada (como Platón en la *República*, por ejemplo) a constituir las virtudes intelectuales en el nivel más alto de la existencia humana, y decretar que los filósofos deben gobernar. El velo de ignorancia, pues, está al servicio de la máxima imparcialidad en la concepción de la justicia que emerja.

Lo curioso es que Rawls no pone explícitamente el *sexo* de los sujetos del contrato bajo el velo de ignorancia. Sí especifica que deben ser "cabeza de familia", con lo cual - dicho sea de paso- deja sin cuestionar la estructura nuclear doméstica que aparece como previa al contrato. ¿Es que no se verán tentados a favorecer a los patriarcas de la tribu? ¿O es que el sexo no es relevante a la hora de decidir un principio de justicia? ¿No tiene nada que ver con los roles sociales y los valores humanos que habrán de afirmarse, y por tanto es indiferente que los contratantes sean de diverso o del mismo sexo? Parece bien dudoso.

Esta crítica le fue inmediatamente formulada por filósofas feministas, y en artículos posteriores Rawls afirma que el sexo también está bajo el velo de ignorancia, incluido entre los "bienes naturales" (el equipo con que la naturaleza nos provee). Pero la omisión de una atención explícita es por lo menos sintomática. Además, el sexo y los concomitantes roles y rasgos de género difícilmente puedan considerarse "bienes naturales". La trama complejísima de prescripciones que conciernen a la conducta y los valores "apropiados para el género" (lo que es adecuado para niñas y varones, lo sancionadamente femenino y masculino en cada comunidad) es en gran parte producto de los procesos de socialización que comienzan con el nacimiento y continúan toda nuestra vida. El velo de ignorancia oscurece el hecho de que cualquier humano adulto pensable que esté en posición original debe ignorar no sólo los hechos puramente biológicos sobre sí mismo, sino los hechos más complejos relativos al género con que la maduración en una cultura contribuye al pensamiento y la personalidad.

El feminismo se ha negado a admitir el "dilema Wollstonecraft" como tal, y ha insistido en combinar la afirmación de la identidad específica de las mujeres (es decir la diferencia) y a la vez la demanda de su presencia en todos los ámbitos públicos de la política, la economía, la educación, la cultura y la vida social (es decir la igualdad).

Se tiene muy presente que la solución a este dilema no la aporta la democracia griega (que confinaba a las mujeres "por su naturaleza"), ni el renacimiento (que prohibía su ingreso a las universidades y academias, y a toda forma de estudio sistemático), ni las formas del estado moderno (que le reservan el ámbito de lo privado bajo un discurso universalista que exalta lo público), ni el socialismo real (que priorizando los antagonismos de clase escamotea las subordinaciones de género transversales a todas las clases sociales), ni el capitalismo (que omite el detalle de que las mujeres trabajan en promedio dos veces más que los varones y sólo poseen el 1% de los recursos económicos incluyendo la tierra).

La experiencia de las mujeres, elaborada por la crítica feminista, le permite atender a la vez a su "identidad" (en la que el cuerpo, la sexualidad y la maternidad tienen un papel destacado) y a su "diversidad". Porque aún cuando hablemos de derechos universales para las mujeres, su condición de blancas o negras, pobres o ricas, occidentales u

orientales, adolescentes, en edad reproductiva o ancianas, heterosexuales o lesbianas, prostitutas o célibes, imprime al goce y ejercicio de esos derechos universales, demandas y condiciones específicas. Es por eso que pensar los derechos de las mujeres en el marco de los derechos humanos tiene una enorme complejidad. Y en nuestra opinión, esa complejidad sólo es abarcable considerando la ciudadanía como una construcción, en la que las mujeres tenemos necesariamente una participación múltiple.

Suele definirse la ciudadanía diciendo que "un ciudadano es un individuo con derechos dentro de una comunidad política"<sup>7</sup> (obviemos el género gramatical). Pensar la ciudadanía de modo individual tiene un efecto sobre el modo de pensar los derechos de las mujeres, ya que significa que éstos no deben estar supeditados (como todavía hoy lo están) al derecho del cónyuge, de la familia ni de la comunidad. Afirmar que las mujeres tienen derechos es no sólo esperar que tales derechos estén sancionados bajo la forma de normas (lo cual no es condición necesaria ni tampoco suficiente de su isonomía ni de su ejercicio), sino que su respeto forme parte de las relaciones sociales y que tales derechos puedan ser peticionados, reclamados y garantizados, cosa que sólo ocurre dentro de una comunidad política.

En nuestra comunidad, por ejemplo, la reciente firma del protocolo facultativo de la Cedaw (que era el único tratado de derechos humanos incorporado a nuestra Constitución que no contaba con su respectivo protocolo facultativo) puso fin a una limitación que dificultaba la exigibilidad de nuestros derechos. El movimiento de mujeres sostuvo persistentemente que se trataba de una violación de las garantías de las mujeres en nuestra propia condición de mujeres, ya que ciertas experiencias de lo humano sólo nos ocurren a nosotras, como menstruar, gestar, parir, lactar y abortar. Son nuestros cuerpos, por lo tanto, los que resultan enajenados y expropiados cuando no se respeta nuestra autonomía sobre ellos.

Es bueno tener presente esta complejidad de los derechos, cuando tratamos de detectar las barreras que impiden el ejercicio efectivo de ciudadanía por parte de las mujeres. Y tener presente también que tanto la ciudadanía como los derechos están

---

<sup>7</sup> Catalina Smulovitz, "Ciudadanos, derechos y política", en *Agora*, N° 7, 1997, pp159-187

siempre en proceso de construcción y cambio. Es decir, la ciudadanía no se identifica con un conjunto de prácticas concretas (votar, tener libertad de expresión, recibir beneficios sociales del Estado), sino en todo caso con una expresión tan abierta como “el derecho a tener derechos”. Como afirma Elizabeth Jelin<sup>8</sup>, el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas o los ámbitos de lucha en contra de discriminaciones y opresiones pueden variar, siempre y cuando se reafirme el derecho a tener derechos y el derecho (y el compromiso) de participar en el debate público acerca del contenido de normas y leyes. Si lo pensamos de este modo complejo y articulado, no es sino muy recientemente –y gracias a la ley de cupo, que entre otras cosas nos garantizó juezas mujeres en la Corte Suprema de Justicia- que las mujeres estamos en condiciones de incidir en todos los ámbitos para que nuestros derechos sean una realidad<sup>9</sup>.

Cuando se discutía la ley de cupo las feministas acuñaron un slogan: “pocas mujeres en política cambia a las mujeres, muchas mujeres en política cambian la política”. Y es que para que las concepciones expulsivas del Estado cambien, no alcanza con “agregar mujeres y batir” (como decía Evelyn Fox Keller con respecto a la ciencia, otro cocktail masculino). Se trata de generar una masa crítica de ciudadanas en condiciones de autoridad perceptiva como para discutir las propias normas constitutivas del Estado: elaborar otro pacto social, en el que esta vez sí estemos presentes. Marchamos al bicentenario de una revolución emancipadora que entre sus primeras resoluciones (Cabildo del Río de la Plata, 19 de septiembre de 1911) decidió que no serían considerados “vecinos” ni los negros, ni los indígenas, ni los mestizos ni las mujeres.

Este pacto social originario de nuestra República fue explícitamente excluyente. Si no discutimos el pacto moral subyacente, si no lo reemplazamos por un compromiso de inclusión que garantice que en el debate y el dictado y el control de las normas que nos afectan estamos incluidas las mujeres (junto a otros sujetos vulnerables y sistemáticamente apartados de sus derechos), la democracia no será nunca el estado de

---

<sup>8</sup> Elizabeth Jelin, “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad”, en E. Jelin y E. Hershberg (comp) *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 1996

<sup>9</sup> Maffía, Diana (2001) “Ciudadanía sexual”, en *Feminaria*, año XI V, N° 26

derecho al que aspiramos. Claro que no sólo se trata de aprender a hacer una revolución pacífica, sino fundamentalmente de aprender a desealarla. Y educar el deseo, las mujeres lo sabemos, es siempre más difícil.