



historia y cultura

LAS MUJERES Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE

feminismo y sufragio en francia, 1789-1944

joan wallach scott

 grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425 BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos

DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Scott, Joan Wallach

Las mujeres y los derechos del hombre: Feminismo y sufragio en
Francia, 1789-1944.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores,
2012.

272 p.; 21x14 cm. - (Historia y cultura // Dirigida por Luis Alberto
Romero; 54)

Traducido por: Stella Mastrangelo // ISBN 978-987-629-243-6

1. Historia del Feminismo. I. Stella Mastrangelo, trad. II. Título

CDD 305.42

Título original: *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights
of Man*

© 1996, President and Fellows of Harvard College

© 2012, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-243-6

Impreso en Altuna Impresores S.R.L. // Doblas 1968, Buenos Aires,
en el mes de octubre de 2012.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

1. Releer la historia del feminismo

Los que olvidan releer se obligan a leer
en todas partes la misma historia.

ROLAND BARTHES

Este libro es un intento de repensar la historia del feminismo a través del examen de las campañas realizadas por los derechos políticos de las mujeres en Francia entre 1789 y 1944. Mediante el análisis de los escritos y los actos de distintas activistas políticas feministas en diferentes momentos históricos, he intentado dar otra perspectiva al enfoque típico de la historia del feminismo, heredado de las feministas del siglo XIX. Esas feministas construyeron una historia comparable a las grandes historias evolucionistas de su época. Escribieron una historia teleológica de progreso acumulativo hacia una meta siempre esquiva; una historia en que las mujeres inevitablemente encontraban dentro de sí mismas los medios para luchar contra su exclusión de la política democrática; una historia en que la identificación de las feministas con acciones dispares y discontinuas de otras mujeres del pasado se convirtió en una tradición histórica ordenada y continua. Diferentes generaciones han extraído de ahí lecciones morales adicionales, relacionadas con sus propios debates teóricos. Nuestra versión, a fines del siglo XX, es la insistencia en que todas las feministas del pasado reclamaban ya sea la igualdad o la diferencia, y que una de esas estrategias era –y todavía es– más exitosa que la otra.¹

Ese enfoque del siglo XIX nos impide analizar, o siquiera vislumbrar, el aspecto negativo de la experiencia feminista: sus contradicciones insolubles, las obsesivas repeticiones que parecen

condenar a cada generación a vivir de nuevo los dilemas de sus predecesoras y su incapacidad para obtener una representación igual para las mujeres, incluso después de alcanzar una meta tan largamente buscada como el voto. Una historia feminista que da por sentada la inevitabilidad del progreso, la autonomía de los agentes individuales y la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia ha reproducido –sin cuestionarlos siquiera– los mismos términos del discurso ideológico dentro del cual ha operado el feminismo. Lo que hace falta, en cambio, es distancia analítica.

Lo que me hizo comprender en profundidad mi sensación de que era necesario un enfoque distinto para la historia feminista fue una noticia de Francia publicada en el *New York Times*.² Cansado de constatar el número minúsculo de mujeres que ocupaban escaños en la Asamblea Nacional (la proporción es inferior a la de cualquier otro país de Europa y ha permanecido prácticamente invariable –entre 3% y 6%– desde que se concedió el voto a las mujeres en 1944), un grupo constituido mayoritariamente por mujeres insistió en que hubiera paridad de género en la Asamblea. En demandas que ellas mismas reconocían “algo utópicas”, pedían que se aprobara una ley que otorgara la mitad del total de bancas del Parlamento a mujeres. “La exclusión de las mujeres ha sido parte de la filosofía política de Francia desde la Revolución”, dice Claude Servan-Schreiber, cuyo libro *Au pouvoir, citoyennes!* [¡Al poder, ciudadanas!] es un manifiesto del grupo.³ “Las mujeres de mi generación –tengo 55 años– no tuvieron que luchar por el voto”, agrega, “pero no ha pasado nada desde el sufragio universal”, aprobado hace casi cincuenta años. Yo agregaría que el movimiento actual es un intento, en una forma nueva, de enfrentar un problema que es anterior al sufragio y que Servan-Schreiber remonta, con precisión, a la gran revolución democrática de 1789.

El dilema era cómo podían establecer las feministas el estatus de las mujeres como individuos autónomos autorrepresentativos, con derecho a ejercer plenamente todos los derechos políticos en una república democrática.⁴ Es decir, ¿por qué ha sido tan difícil para las mujeres, durante tanto tiempo, materializar la promesa de la Revolución (y de todas las repúblicas después de ella) de liber-

tad e igualdad universales, de derechos políticos para todos? La respuesta exige algo más que una crónica de las heroicas luchas, las traiciones inmerecidas y los errores estratégicos del feminismo (aunque también esta versión nueva trae su parte de luchas y traiciones). Demanda algo más que una historia interna del movimiento feminista tratado como algo tangencial a la escena política "grande", pero también algo distinto de la explicación que sólo remite a factores sociales o económicos anteriores o externos a la política, o de las interpretaciones que los propios políticos asignan a sus acciones. La nueva respuesta, por el contrario, requiere entender las repeticiones y los conflictos del feminismo como síntomas de las contradicciones en su discurso político, lemas a los que apelaba y que a la vez desafiaba: el individualismo, los derechos individuales y la obligación social, según el enfoque que los republicanos proponían (y también algunos socialistas) para organizar las instituciones de la ciudadanía democrática en Francia.

Las feministas tenían conciencia de la índole repetitiva de sus acciones, incluso cuando escribían sus propias historias progresistas. En 1913, la psiquiatra y activista social Madeleine Pelletier asociaba el surgimiento de los movimientos feministas a los turbulentos sucesos revolucionarios del siglo XIX. Sin embargo, al igual que Servan-Schreiber en 1993, remontaba sus orígenes al trauma de la primera revolución. Fue entonces, decía, cuando el feminismo "aprendió a enunciar todos sus reclamos de derechos".⁵ La legitimidad de esos reclamos y su satisfacción dependían de que se reconociera que la proclamación de la revolución de derechos para todos no era consistente con la negación de la ciudadanía a las mujeres. Pero lo que para las feministas era una contradicción evidente, no lo era para los legisladores, que repetidamente les negaron el voto en razón de ser diferentes de los hombres.

Así, en la historia del feminismo, el tema de la repetición se ha vinculado con las inconsistencias e incongruencias, y con las discusiones acerca de lo que es contradictorio y lo que no lo es. Sin embargo, la cuestión va más allá del conflicto entre el principio universal y la práctica excluyente (conflicto que presumiblemente puede resolverse), y se centra en el tema imposible de tratar de la "diferencia sexual". Cuando se legitimó la exclusión haciendo

referencia a la distinta biología de los hombres y las mujeres, la “diferencia sexual” quedó establecida no sólo como un hecho natural, sino como una base ontológica para la diferenciación política y social. En la era de las revoluciones democráticas, “las mujeres” nacieron como excluidas políticas producto del discurso de la diferencia sexual. El feminismo surgió, entonces, como protesta contra esa exclusión, y su objetivo era eliminar la “diferencia sexual” en la política, pero para ello debía expresar sus reclamos en nombre de “las mujeres” (que a nivel del discurso eran producto de la “diferencia sexual”) y, en la medida en que actuaba por “las mujeres”, terminaba reproduciendo la misma “diferencia sexual” que quería eliminar. Esa paradoja –la necesidad de aceptar y de rechazar al mismo tiempo la “diferencia sexual”– fue la condición constitutiva del feminismo durante su larga historia.

En 1788, Olympe de Gouges, que más tarde se ganaría su lugar en la historia del feminismo como autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), reconoció la dificultad de superar esa paradoja. En un largo tratado, en el que emulaba a Jean-Jacques Rousseau, expuso su versión de la historia del contrato social, así como una serie de observaciones acerca de la filosofía, la ciencia y la situación actual del teatro, además de una lista de proposiciones para una reforma política. En un tramo dedicado a los efectos nocivos para la sociedad de la búsqueda de la ciencia y el conocimiento por parte de los artesanos y comerciantes (empujados por su ambición a querer escapar de su sitio y oficio acostumbrados, con peligro para el orden social), interrumpe su diatriba con el siguiente comentario:

Si voy más allá sobre este asunto, llegaré demasiado lejos y me atraeré la enemistad de los nuevos ricos, quienes, sin reflexionar sobre mis buenas ideas ni apreciar mis buenas intenciones, me condenarán sin piedad como una mujer que sólo tiene paradojas para ofrecer, y no problemas fáciles de resolver.⁶

Esa descripción final –“una mujer que sólo tiene paradojas para ofrecer, y no problemas fáciles de resolver”– resume bien la situa-

ción de Olympe de Gouges y sus feministas contemporáneas. Lo paradójico no era solamente que las opiniones de De Gouges sobre la ambición social iban en contra de supuestos ampliamente compartidos sobre los beneficios de la educación y el progreso científico, sino el hecho de que su posición como mujer en la Francia revolucionaria era producto de paradojas, y ella era consciente de eso.

En aquella época, al igual que en esta, “paradoja” se usa casi siempre en un sentido no técnico. Técnicamente, los lógicos la definen como una proposición irresoluble, que es verdadera y falsa al mismo tiempo. (El diccionario *Le Petit Robert* da como ejemplo la afirmación de un mentiroso: “Estoy mintiendo”.) En la teoría retórica y estética, la paradoja es un signo de la capacidad de equilibrar pensamientos y sentimientos complejamente contradictorios y, por extensión, la creatividad poética. El uso corriente conserva vestigios del significado formal y estético, pero en la mayoría de los casos utiliza “paradoja” para indicar una opinión que desafía la ortodoxia dominante (literalmente, va en contra de la *doxa*), que es contraria a la tradición recibida. La paradoja marca una posición que contrasta con la dominante, haciendo énfasis en esa diferencia.⁷ Los que ponen en circulación un conjunto de verdades que desafían las creencias ortodoxas, pero no las sustituyen, crean una situación que de alguna manera corresponde a la definición técnica de la paradoja.

Sin embargo, la historia del feminismo no es simplemente una historia de mujeres opositoras que expresan opiniones discrepantes. Y tampoco corresponde a la descripción oximorónica de “mujeres que reclaman los derechos de los hombres”. Las paradojas a las que me refiero no son estrategias de oposición, sino el propio elemento constitutivo del feminismo. La historia del feminismo es la historia de mujeres que sólo tienen paradojas para ofrecer, no porque –como afirman los críticos misóginos– su capacidad de razonamiento sea deficiente o su naturaleza fundamentalmente contraria, ni porque el feminismo sea una corriente que aún no ha conseguido plantear bien su teoría y su práctica, sino porque, históricamente, el feminismo occidental ha sido constituido por las prácticas discursivas de la política democrática, que han hecho equivalentes la individualidad y la masculinidad.

La palabra "individuo" tiene significados ambiguos, que están presentes en sus diversos usos. Por un lado, el individuo es el prototipo abstracto de lo humano; por otro lado, el individuo es un ser único, una persona distinta, diferente de las otras de la especie. La primera definición era utilizada con frecuencia por la teoría política como base para la afirmación (hecha en Francia por filósofos de la Ilustración y políticos revolucionarios) de que había derechos humanos naturales y universales (a la libertad, la propiedad, la felicidad) que daban a los hombres un común derecho a los derechos políticos del ciudadano. Los filósofos revolucionarios hicieron del individualismo abstracto la base retórica de su república, a pesar de que históricamente las repúblicas no se basaban en nociones tan incluyentes.⁸ La segunda definición estaba presente cuando filósofos tan diferentes como Diderot y Rousseau articularon el concepto de un ser único y especificaron su unicidad por medio de su diferenciación de otro. Ese otro proporcionaba las fronteras de la existencia del ser, sus cualidades y características distintivas, como en la entrada "individuo" de la *Encyclopédie*.

Pedro es un hombre, Pablo es un hombre, pertenecen a la misma especie; sin embargo, se distinguen uno de otro por diferencias *numerables*. Uno es apuesto, el otro es feo; uno es culto, el otro es ignorante, y cada uno de ellos es etimológicamente un *individuo* porque no es posible dividirlo en nuevos sujetos que tengan una existencia realmente independiente de él. La combinación de sus rasgos es tal que, tomados en conjunto, no podrían aplicarse más que a él.⁹

Esas diferencias no eran categóricas, y precisamente era su interminable variedad lo que distinguía a un individuo de otro. De acuerdo con esa definición, lo que los seres humanos tenían en común era su individualidad, el hecho de que cada persona fuera distinta de todas las demás. Y fue a través de una relación de contraste como se estableció la individualidad. Esa noción de individuos radicalmente diferentes coexistía en una relación tensa

con la idea política del individuo abstracto, que buscaba articular alguna propiedad más esencial común a todos los humanos. En realidad, esa búsqueda de una base común para la comunidad política era lo que hacía intolerable ese tipo de diferencia.

Para los teóricos políticos de la época de la Revolución francesa, el individuo abstracto expresaba esa esencia común a toda la humanidad. Sus derechos eran considerados naturales porque (en palabras del marqués de Condorcet) “derivan de la naturaleza del hombre”, definido como “un ser sensible [...] capaz de razonar y de tener ideas morales”.¹⁰ Entender a todos los seres humanos como iguales en ese sentido requería abstraer a los individuos de las posiciones sociales diferenciadoras atribuidas al nacimiento, la familia, la riqueza, la ocupación, la propiedad y la religión.¹¹ También significaba tratarlos como incorpóreos, ignorando las características físicas diferenciadoras, como la fisonomía, el color de piel y el sexo. Esa abstracción posibilitaba plantear una igualdad humana fundamental, un conjunto de rasgos universales, y abría el camino para pensar en la igualdad política, social e incluso económica. Si los seres humanos eran fundamentalmente iguales, podían ser concebidos como un solo individuo. El individuo abstracto era ese individuo singular.¹²

Pero precisamente porque era un tipo singular y porque se lo describía como poseedor de “cierto conjunto de características y tendencias psicológicas invariantes”,¹³ el concepto abstracto del individuo también podía funcionar para excluir a los que se considerase que no poseían los rasgos requeridos. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, los psicólogos sensacionalistas destacaban la base fisiológica de la cognición, y eso planteaba el problema de la diferencia.¹⁴ Si se consideraba que los órganos del cuerpo eran la fuente de todas las impresiones y experiencias, entonces la piel en algunos casos y los órganos reproductivos en otros pasaban a ser delimitadores de la capacidad humana. Los psicólogos utilizaban esas diferencias orgánicas para distinguir entre los que representaban al individuo a través de su razón y su integridad moral (los hombres blancos) y aquellos (otros: las mujeres, e inicialmente también los negros) cuyas llamadas “tendencias naturales” les impedían estar a la altura de ese prototipo.

Así, el médico Pierre-Jean-Georges Cabanis sostuvo que todos los seres humanos tenían en común una sensibilidad visceral por el sufrimiento de otros y, por consiguiente, la capacidad de moralidad, pero distinguía entre la profunda y deseable sensibilidad de los hombres y los sentimientos efímeros de las mujeres. Esas diferencias derivaban de la desigualdad de sus órganos internos y determinaban sus papeles sociales. Los hombres eran, por naturaleza, plenamente morales (y por lo tanto los mejores representantes de lo humano), mientras que las mujeres no tanto.¹⁵ Aquí tenemos, entonces, una de las contradicciones útiles, incluso necesarias, del concepto del individuo abstracto: articulado como base de un sistema de inclusión universal (contra las jerarquías y los privilegios de los regímenes monárquicos y aristocráticos), también podía ser usado como norma de exclusión, definiendo como no individuos, o menos que individuos, a aquellos que eran diferentes de la figura singular del humano.

Cuando el individualismo abstracto hacía referencia a un individuo prototípico, hacía una generalización sobre todos los humanos y a la vez evocaba el concepto de la individualidad como unicidad. Pero para concebir la unicidad de un individuo todavía se necesitaba una relación de diferencia. ¿Qué era un individuo, después de todo, sino una unidad distinta? ¿Cómo distinguir su naturaleza unitaria sino limitándola, diferenciándola de otras? ¿De qué otra manera se podía alcanzar un sentido de la individualidad, salvo mediante una relación de contraste? Para decirlo de otro modo, la individualidad requería, justamente, la diferencia que la idea del individuo humano prototípico intentaba negar.

El concepto del individuo abstracto, dirigido a eliminar los privilegios políticos, planteaba y a la vez ignoraba preguntas acerca del proceso de establecimiento de las fronteras de la individualidad. Pero ignorarlas no equivalía a resolverlas o eliminarlas, de modo que el problema de la diferencia subsistió. El individuo abstracto, un tipo singular con características específicas, no admitía la existencia de variedades de individuos ni el papel del otro para asegurar la existencia de cualquier individuo. Sin embargo, el concepto de individualidad también conllevaba un sentido de distinción y de diferenciación.

Algunos teóricos de los derechos, como Condorcet, sostuvieron que la utilidad del individualismo abstracto para la definición de la participación *política* residía precisamente en esa deliberada ignorancia de la diferencia:

Sería difícil probar que las mujeres son incapaces de ejercer los derechos de la ciudadanía. ¿Por qué los individuos expuestos a los embarazos y otras indisposiciones pasajeras serían incapaces de ejercer derechos que nadie ha soñado con negar a las personas que sufren de gota todo el invierno o que se resfrían con facilidad?¹⁶

Las características y las relaciones sociales de diferencia existían, por supuesto, pero no había que tomarlas en cuenta para determinar la participación política formal. Condorcet reconocía que el concepto de igualdad política era en sí mismo paradójico, ya que necesariamente ignoraba las diferencias que al mismo tiempo debía reconocer para declararlas irrelevantes.

Sin embargo, la posición de Condorcet era minoritaria en la historia de la política francesa. La forma más típica de manejar la individualidad y la diferencia en la política explicaba la diferencia en función del género, a veces idealizado en términos de una división funcional del trabajo reproductivo, y otras, como la expresión natural y por lo tanto incuestionable del deseo heterosexual.¹⁷ En ese enfoque, la infinita variedad de la diferencia entre yo y el otro quedaba reducida a una cuestión de diferencia sexual; masculinidad equivalía a individualidad, y femineidad, a alteridad, en una oposición fija, jerárquica e inmóvil (nunca se veía la masculinidad como el otro de la femineidad). Entonces, el individuo político era considerado tanto universal como hombre, mientras que la mujer no era un individuo, primero porque no era idéntica al prototipo humano y después porque era el otro que confirmaba la individualidad del individuo (hombre).¹⁸

Un breve relato procedente de las actas oficiales de la Convención Nacional de 1794 ilustra cómo, con el propósito de definir la individualidad que confería la ciudadanía política, la diferencia era vista como la diferencia sexual. Ese año, los revolucionarios

(tratando de derrotar a los británicos en el Caribe) abolieron la esclavitud y otorgaron la ciudadanía a los ex esclavos. (Los hombres de color libres habían obtenido todos los derechos en 1792.) Al proclamarse la emancipación, los dos diputados de color de la Asamblea fueron hasta la tribuna y allí abrazaron al presidente y recibieron un beso presidencial. A continuación, el diputado Pierre-Joseph Cambon (que además era miembro del Comité de Seguridad Pública) se dirigió a los presentes:

Una ciudadana [*citoyenne*] de color que asiste regularmente a las sesiones de la Convención sintió una alegría tan grande al vernos dar la libertad a todos sus hermanos que se ha desmayado. (Aplausos.) Exijo que el hecho conste en nuestras actas y que esa ciudadana sea admitida en la sesión y reciba por lo menos ese reconocimiento por sus virtudes cívicas.¹⁹

Se permitió a la mujer sentarse cerca del presidente durante el resto de la sesión y, al ocupar su lugar, enjugándose los ojos llenos de lágrimas, fue saludada con vítores y aplausos. La "virtud cívica" de la mujer consistió en expresar su gratitud hacia los legisladores, que habían actuado por ella al permitir que hombres de su raza la representaran. No es casual que Cambon haya elegido ese momento de inclusión fraternal para hacer de una mujer negra el signo del ingreso de los hombres negros a las filas de la ciudadanía. La diferencia entre los hombres y las mujeres servía para erradicar las diferencias de color de piel y de raza entre los hombres. De esa manera y en esas circunstancias, se estableció la universalidad del individuo abstracto como una masculinidad común.

Como veremos en los capítulos que siguen, la combinación de la ciudadanía con el género fue un tema persistente en el discurso político francés. Rousseau ofrece un importante ejemplo, porque sus formulaciones fueron utilizadas con frecuencia por los revolucionarios franceses posteriores. Él escribió que es la conciencia de la diferencia sexual, experimentada como el deseo de poseer un objeto amado, lo que distinguía a los hombres como él de los "sal-

vajes". Ese deseo era la base no sólo del amor gentil entre el hombre y la mujer, sino de los celos y la discordia –política– entre los hombres. Estos tienen que perseguir su deseo, sostenía Rousseau, mientras que las mujeres deben contener o redirigir los suyos en interés de la armonía social.²⁰ Y Rousseau está lejos de ser el único ejemplo. Más de un siglo después, el sociólogo Émile Durkheim, escribiendo en contra de lo que él consideraba el egoísmo moral del individuo rousseauiano, insiste en que los lazos de amistad –de “solidaridad”– habían llegado a sustituir formas más primitivas y calculadas de intercambio humano. Su modelo de amistad era la “sociedad conyugal”, porque se basa en una atracción de diferencias fundamentales. Si las relaciones sociales dependieran de la semejanza, decía, no funcionarían:

Cuando la unión es resultado de la semejanza de dos imágenes, consiste en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque, siendo indistintas, [...] se confunden y pasan a ser una sola [...]. Por el contrario, en el caso de la división del trabajo, están fuera el uno del otro y se vinculan sólo porque son distintos. Ni los sentimientos ni las relaciones sociales que derivan de esos sentimientos son las mismas en los dos casos.²¹

El tipo de atracción por la diferencia que Durkheim quería presentar como “solidaridad orgánica” tenía su mejor ejemplo, según él, en la heterosexualidad, en la que no puede haber problema de similitud fundamental. “Precisamente porque el hombre y la mujer son diferentes se buscan apasionadamente.” Su atracción, además, se basaba en el hecho de que sus diferencias “se necesitan recíprocamente para su mutuo disfrute”.²² Esa atracción apasionada por la diferencia restaba toda importancia –pero no perturbaba– a las diferencias legalmente sancionadas de poder. El “retiro de las mujeres de la política”, que Durkheim consideraba un signo de civilización, era parte del nuevo sistema de división del trabajo. En la medida en que la ciudadanía seguía rimando con la individualidad, se consideraba prerrogativa de los hombres.

Acerca de la individualidad, no puede haber contraste más marcado que el que presenta el criminólogo italiano Cesare Lombroso, ampliamente leído en Francia durante la III República: "Todas las mujeres caen dentro de la misma categoría, mientras que cada hombre es un individuo por sí mismo; la fisonomía de las primeras se conforma a un estándar generalizado; la de los segundos es única en todos los casos".²³

Las variaciones históricas sobre estos temas, que se examinan en los próximos capítulos, son de vital importancia, porque surgen de epistemologías específicas e históricamente distintas que cambiaron los significados del término "individuo". Definido en origen en oposición a los privilegios sociales y legales del feudalismo, en 1789 el concepto de individuo sirvió para afirmar que todos los hombres eran iguales ante la ley. Hacia fines del siglo XIX, algunos teóricos definían al individuo, no en oposición a lo social o a la sociedad, sino como su producto. Otros lo postulaban en contraposición a la multitud, que había sido creada por la democracia de masas. Para los críticos de la democracia de masas, la racionalidad, la independencia y la autonomía eran atributos de la inteligencia y la educación superiores; no eran prerrequisitos para la ciudadanía ni productos de ella. Sin embargo, hacia 1944, en Francia, la base común de la individualidad, así como de la ciudadanía, era la masculinidad.

Había, pues, un tema persistente, evidente, en los intentos de reformular las ideas acerca de la individualidad y la ciudadanía: el individuo universal que ejercía los derechos políticos del "hombre" era a la vez abstracto y concreto; la diferencia con la mujer (ya fuera cuestión de deseo o de función reproductiva) fundamentaba al mismo tiempo su tipicidad y las fronteras de su individualidad. Esta última no sólo era una prerrogativa masculina, sino que además era definida racialmente. La superioridad del hombre occidental sobre sus semejantes "salvajes" residía en una individualidad alcanzada y expresada a través de la división social y afectiva del trabajo, formalizadas en la institución del matrimonio monógamo.

Cada vez que filósofos y políticos proponían la "diferencia sexual" como explicación de los límites que ponían a la universalidad de

los derechos individuales, aparecía el feminismo para señalar las inconsistencias. La palabra “mentira” resuena del principio al fin del siglo XIX, cuando las feministas denuncian a la Revolución y a las repúblicas I, II y III por traicionar los principios universales de libertad, igualdad y fraternidad, al negarles la ciudadanía. Y no se limitaban a señalar las inconsistencias, sino que trataban de corregirlas demostrando que también ellas eran individuos según los estándares de su tiempo. Incluso la ley lo había reconocido, apuntaban, en varios puntos del derecho civil. Pero no podían evitar –ni resolver– el problema de su presunta diferencia sexual. Las feministas sostenían, al mismo tiempo, la relevancia y la irrelevancia de su sexo, la identidad de todos los individuos y la diferencia de las mujeres. Se negaban a ser mujeres en los términos que la sociedad dictaba y, a la vez, hablaban en nombre de esas mujeres.²⁴ Así, los argumentos feministas penetraron y denunciaron las ambigüedades del concepto republicano de individuo (su definición universal y su encarnación masculina).

De hecho, la agencia* de las feministas consistía precisamente en eso: eran mujeres que “sólo tenían paradojas para ofrecer”. La valentía y la inventiva de las feministas individuales, la fuerza subversiva y la significación histórica de su voz colectiva residían –y aún residen– en el espectáculo perturbador que la paradoja presenta. Porque la identificación y la exhibición de inconsistencias y ambigüedades –de autocontradicciones– dentro de una ortodoxia que niega denodadamente su existencia son ciertamente desestabilizadoras y a veces incluso transformadoras. Los sistemas ideológico-políticos como el republicanismo francés operan apoyando la idea de que la coherencia es un requisito de la organización social y, después, afirmando que cumplen con el requisito de coherencia. Para hacerlo, niegan o reprimen cualquier contradicción, parcialidad o incoherencia interna.²⁵ Así, la producción de la “diferencia sexual” fue una manera de alcanzar la exclusión

* En inglés, *agency*, que se utiliza para referir a la intencionalidad y acción de los actores, y a su papel o protagonismo como agentes activos en los procesos históricos, en el marco de condiciones dadas.

[N. de T.]

de las mujeres –que de otro modo habría sido inconsistente– de las categorías de individuo y de ciudadano. Después de todo, primero los revolucionarios y después los republicanos habían basado su gobierno en la idea de que todos los individuos humanos (cualesquiera que fuesen sus diferencias) estaban igualmente (y naturalmente) dotados de derechos.

Las feministas aceptaban la insistencia republicana en la necesidad de coherencia y, precisamente porque compartían ese compromiso con la coherencia, sugerían que el sistema no cumplía con sus propias reglas. Al desafiar y denunciar por hipócrita e incoherente a un republicanismo que enunciaba principios universalistas y excluía a las mujeres del pleno ejercicio de los derechos políticos, pero también al encarnar en sí mismas la dificultad de resolver las inconsistencias, las feministas mostraban de manera flagrante las líneas de falla reprimidas de su sistema ideológico-político, y así abrían interrogantes sobre el diseño original del sistema y la necesidad de repensarlo. Esa era –y es– la fuerza y el peligro del feminismo, la razón de que provocara, a la vez, miedo y desprecio.²⁶

Las estrategias feministas demostraron una capacidad casi sobrenatural para descubrir y explotar las ambigüedades en los conceptos fundacionales de la filosofía, la política y el sentido común. Esa capacidad, desde luego, no era nada sobrenatural, sino el resultado de estar ubicadas discursivamente en una contradicción y como una contradicción. Las feministas enfrentaron los supuestos fundacionales de sus respectivas épocas en forma sumamente inquietante: no en su aspecto de certezas morales o científicas, sino como intentos ambiguos y discutibles de imponer orden a la organización social humana. Establecieron el nexo entre esos conceptos y su lucha por los derechos políticos, destacando las implicaciones contrarias en el uso común y haciendo que los desacuerdos sobre su significado trabajaran a favor de su causa. Así, las feministas se negaron a aceptar la “naturaleza” como explicación de la negación de sus derechos cuando incluso entre los científicos había dudas acerca de cómo interpretar el mundo natural: ¿su significado era transparente o estaba siempre sujeto a la imperfecta interpretación humana? Y si para la ciencia la ex-

plicación, en el mejor de los casos, no era concluyente, ¿por qué suponer que el género era la clave de todas las diferencias físicas?

A fines del siglo XVIII, Olympe de Gouges tomó la incertidumbre de sus contemporáneos sobre la facultad humana de la imaginación como una licencia para pensar más allá de las limitaciones de la política revolucionaria y sostener –en términos de debates de la Ilustración sobre la relación entre la razón y la imaginación– que poseía la capacidad (requisito de los ciudadanos) de representarse a sí misma. En 1848, Jeanne Deroin encontró en las ambigüedades de la idea romántica del andrógino un argumento para la complementariedad y autonomía absoluta de los sexos. Hubertine Auclert aceptó la importancia de “lo social” tal como lo definían los políticos de la III República y después defendió los derechos de las mujeres en términos del derecho de “lo social” a ser sujeto, antes que objeto, de la política gubernamental. Madeleine Pelletier, alrededor de 1900, abrazó el individualismo radical y recogió su reclamo de trascender las categorías homogeneizadoras de la representación social. Incluyó el género entre las categorías que negaban la unicidad de los individuos y exhortó a las mujeres a rechazar las representaciones femeninas con el fin de alcanzar la igualdad.

Ninguna de esas estrategias logró un éxito completo, no sólo porque no consiguieron el voto, sino también porque todas tenían sus propias inconsistencias internas. En cada caso, aunque en diferentes formas, la necesidad de hablar de “las mujeres” producía la “diferencia sexual”, y así socavaba el intento de declararla irrelevante a los fines políticos.

Como lo indican estos ejemplos (y como elaboraremos en detalle en los capítulos que siguen), las feministas formularon sus reclamos de derechos en términos de epistemologías muy diferentes, y sus argumentaciones deben ser leídas de ese modo, y no como evidencia de una continua conciencia de la Mujer o la experiencia de las mujeres. La idea de un patrón de paradojas repetido conlleva un aura de intemporalidad, pero los conceptos que las feministas usaban tenían sus raíces en su tiempo y, por último, sólo pueden ser comprendidos en su especificidad. La historia explica no sólo la variedad de posiciones que se encuentran en los

escritos feministas, sino también las diferentes maneras de concebir la identidad social e individual de la "mujer". Jeanne Deroin, apoyándose en el romanticismo y en el socialismo utópico, escribía en éxtasis sobre una madre amorosa y espiritualmente pura, que, como la Virgen María, llevaba en sí la redención del mundo. Hubertine Auclert, aceptando los estándares de la III República, aspiraba a las alturas del racionalismo científico y secular. A comienzos del siglo XX, Madeleine Pelletier utilizó las nuevas enseñanzas psicológicas para refutar la idea de las diferencias sexuales naturales. Definió la femineidad como "sexo psicológico" y consideró que era la causa de la subordinación de las mujeres. Según su punto de vista, las mujeres emancipadas eran las que habían sabido "virilizarse".

La diferencia entre esas mujeres no reside en lo que cada una destacaba sino, mucho más profundamente, en la identidad misma de cada una como feminista y de las mujeres cuyos derechos defendían. El sujeto del feminismo no fue constante; los términos de su representación cambiaron, y en esos cambios encontramos no sólo la historia de las mujeres, sino también historias de la filosofía, la psicología y la política.

La historia del feminismo puede entenderse como la interacción de un patrón de exclusión repetitivo y una cambiante articulación de sujetos. Los términos de exclusión producen repetidamente la "diferencia sexual" como una frontera natural y fija entre lo político y lo doméstico, o lo autorrepresentante y lo representado, o lo autónomo y lo dependiente. Pero los términos de exclusión también son variables y contradictorios, se basan en epistemologías diferentes, y esa variabilidad y contradicción dan como resultado concepciones fundamentalmente diferentes de las "mujeres" cuyos derechos se reivindican.

La repetida exclusión de las mujeres de la política generaba cierto sentido de comunidad entre las feministas, aun cuando sus visiones de quiénes eran ellas mismas y cómo debían ser las mujeres fuesen distintas. En realidad, la experiencia común de ser excluidas fue confundida en ocasiones con una visión compartida del significado de ser mujer. En consecuencia, las historias del feminismo,

si bien han prestado atención a marcados desacuerdos sobre cuestiones de estrategia y de táctica, a menudo han pasado por alto las diferencias en los conceptos de “mujer” y “feminista”, dando por sentado un significado evidente e invariable para esos términos.

Siguiendo las huellas de Denise Riley, quiero indagar en los términos “mujer” y “feminista” a través de un examen cuidadoso de los diferentes modos en que han sido usados históricamente.²⁷ Para ello, me he concentrado en cuatro feministas que reclamaron derechos políticos –específicamente, el voto– para las mujeres en diferentes contextos revolucionarios o republicanos. Fue en momentos de revolución o de transformación constitucional que la cuestión de los derechos políticos estuvo más expuesta a la discusión, y fue bajo los gobiernos republicanos cuando se pudo reclamar la extensión y universalidad del sufragio. Olympe de Gouges exigió que las mujeres fueran ciudadanas igual que los hombres durante la Revolución francesa; Jeanne Deroin desafió a la Constitución de la II República presentándose como candidata a un cargo legislativo en la lista demócrata-socialista en 1849; Hubertine Auclert fue la primera en reclamar a la III República que cumpliera su promesa de conceder los derechos a las mujeres; y Madeleine Pelletier hizo del voto la piedra angular de un plan para la emancipación republicana de las mujeres, que incluía además el aborto como un derecho “absoluto” de dominio del propio cuerpo.²⁸

Ninguna de esas mujeres era una filósofa profesional, y sus niveles de educación eran variados. Todas eran activistas políticas y escritoras que hablaban el lenguaje popular e improvisaban estrategias (a veces en soledad, y otras veces en asociación con otras feministas) para impulsar sus reclamos de derechos. Lo interesante es cómo los formularon y en nombre de quién, así como las formas en que fueron construidas como sujetos feministas y las diferencias entre ellas. También es interesante indagar cómo sus discursos universalistas, concretamente el discurso del individualismo abstracto y del deber y el derecho social, les permitieron concebirse a sí mismas como agentes políticos, a pesar de que esos mismos discursos negaban la agencia política de las mujeres. Y lo más llamativo es la especificidad histórica de la agencia feminista

y la incomparabilidad de las filosofías feministas bajo la similitud formal de la paradoja.

Investigar estos temas requiere el tipo de lectura minuciosa y detallada que se concentra en los individuos, por idiosincráticos que sean. Precisamente porque esas cuatro mujeres no eran ni típicas –algunas tenían una posición decididamente minoritaria en el espectro de la política feminista– ni únicas –sus opiniones con frecuencia se superponían o intersecaban las de otras feministas de su tiempo–, investigarlas en profundidad –sus ideas, sus retóricas e invectivas, su ironía y lo escandaloso de sus acciones– puede ayudarnos a comprender los diversos problemas políticos y filosóficos históricamente relacionados con la reclamación de derechos políticos por parte de las feministas.

Quienes busquen una narrativa biográfica con nexos causales entre experiencia personal y acción individual, no la encontrarán en este libro. Las experiencias de vida personales de esas mujeres –sus relaciones con sus padres o maestros o amantes o hijos– no ofrecen explicaciones suficientes de la política feminista. La biografía tiende a enfocar demasiado estrechamente las circunstancias de los individuos, reduciendo los pensamientos y las acciones a las historias de vida personales, dejando de lado las complejas determinaciones de lenguaje (los medios sociales/culturales por los cuales los sujetos se constituyeron). Además, el enfoque biográfico refuerza la idea de que la agencia es una expresión de la voluntad individual autónoma, antes que el efecto de un proceso históricamente definido que forma a los sujetos. La idea de la agencia como expresión de la voluntad individual no es una descripción de la naturaleza humana (aunque con frecuencia se presenta como si lo fuera), sino una concepción específica en el contexto histórico, vinculada en realidad a muchas de las mismas ideas que negaban a las mujeres su individualidad, su autonomía y sus derechos políticos. En lugar de suponer que la agencia surge de una voluntad humana innata, quiero entender el feminismo en términos de los procesos discursivos –las epistemologías, las instituciones y las prácticas– que producen los sujetos políticos, que hacen posible la agencia (en este caso, de las feministas) incluso cuando se la niega o prohíbe.²⁹

No pienso en esas mujeres como heroínas ejemplares. De hecho, pienso en ellas como lugares –sitios o marcadores históricos– en los que se produjeron enfrentamientos políticos y culturales, que es posible examinar con cierto detalle. Imaginar a una persona –en este caso una mujer– como un lugar no significa negar su humanidad, sino más bien reconocer los muchos factores que constituyen su agencia, las complejas y múltiples maneras en que se construyó como actor histórico.

Un hilo argumental de este libro es que la agencia feminista es paradójica en su expresión. Está constituida por los discursos universalistas del individualismo (con sus teorías de los derechos y la ciudadanía), que evocan la “diferencia sexual” para naturalizar la exclusión de las mujeres. Un segundo argumento es que la agencia feminista tiene una historia; no es un conjunto fijo de comportamientos ni tampoco un atributo esencial de las mujeres, más bien es un efecto de ambigüedades, inconsistencias y contradicciones dentro de determinadas epistemologías. Para exponer debidamente esos argumentos, tengo que escribir la historia del feminismo a través de la lectura de las paradojas históricamente específicas, que los sujetos feministas encarnan, realizan y denuncian.

Leer en busca de paradojas requiere un tipo de lectura distinto del que los historiadores acostumbran hacer. Estamos habituados a leer buscando el choque de posiciones opuestas (las mujeres contra los políticos liberales, por ejemplo), pero no las tensiones e incompatibilidades internas (dentro del feminismo, del individualismo liberal, de conceptos como el de libertad, esferas separadas o individuo), de las que esos choques son a la vez síntoma y causa. Leer en esa forma técnicamente deconstructiva no funciona cómodamente con la narrativa lineal ni con la teleología, dado que tiende a socavar las historias que establecen la verdad o la inevitabilidad de determinadas visiones del mundo, eliminando la mención de conflictos y poder dentro de ellas.

Sin embargo, el resultado vale la pena. Porque ignorar la irresolución que implican la paradoja, la contradicción y la ambigüedad es perder de vista el potencial subversivo del feminismo y de la agencia de las feministas. Precisamente porque encarna la para-

doja, el feminismo ha sido trivializado o relegado a la marginalidad por quienes buscan proteger las bases de cualquier statu quo que representen.³⁰ Esa protección implica negar la contradicción haciéndola invisible y desplazando el origen del problema hacia quienes lo señalan. Así, las paradojas feministas con frecuencia han sido interpretadas como producto de sus propias confusiones, y luego esa interpretación ha pasado a ser la justificación de la continuación de la exclusión. Repetidamente, los reclamos de una implementación coherente del principio de igualdad universal concitaron la respuesta de que las feministas no eran razonables sino peligrosamente incoherentes (la acusación de que eran “mujeres masculinas” u “hombres femeninos” –una combinación imposible– expresaba el sentido de la incoherencia como anormalidad). Olympe de Gouges fue guillotizada por los jacobinos debido a sus excesos de imaginación. Jeanne Derooin fue ridiculizada por querer poner el mundo patas arriba. A Hubertine Auclert se la comparó con Medusa y se la consideró “afectada por la locura o la histeria; una enfermedad que la hace ver a los hombres como sus iguales”, según informó la policía en 1880.³¹ En la década de 1920, Madeleine Pelletier fue considerada por los pronatalistas como una fuente de desorganización moral y, hacia el fin de sus días, fue recluida en un manicomio.

Las paradojas que las feministas planteaban no eran totalmente creadas por ellas, y seríamos injustos con la historia del feminismo si lo ignorásemos. Al escribir la historia del feminismo como si la cuestión fuera simplemente elegir la estrategia correcta –igualdad o diferencia–, estaríamos implicando que una u otra de esas opciones estaba efectivamente disponible, que el cierre o la resolución era y es, en definitiva, alcanzable. Pero la historia del feminismo no es una historia de las opciones disponibles o de la elección sin constricciones de un plan triunfador, sino más bien la historia de mujeres –y algunos hombres– que lucharon repetidamente con la dificultad radical de resolver los dilemas que enfrentaban (cualquiera que haya sido el éxito obtenido en el logro de reformas específicas).

Una historia del feminismo centrada en esos problemas, que presta atención a los orígenes y a las operaciones de la parado-

ja, no sólo establece la significación histórica del feminismo, sino que se opone a esas historias de la democracia –en Francia o en cualquier otro lugar– que atribuyen exclusiones anteriores a fallas técnicas pasajeras de un sistema perfectible, en continua expansión y pluralista, y que toman la extensión del voto fuera de sus contextos históricos necesariamente relativizantes, como un indicador consistente de la ausencia de desigualdades en la sociedad.

La historia del feminismo que este libro ofrece se plantea como una crítica de ese enfoque convencional de la historia y de la ideología que suscribe. No niego que el feminismo –por lo menos cuando reclamaba derechos para las mujeres– haya sido producido por el discurso del individualismo liberal, ni que dependiera del liberalismo para su existencia; no había alternativa, y todavía no la hay. Lo que pretendo destacar es la naturaleza fundamentalmente irresoluble, aunque cambiante, de una relación conflictiva duradera. El feminismo no fue un signo de las operaciones benignas y progresistas del individualismo liberal, sino más bien un síntoma de sus contradicciones constitutivas. Esas contradicciones pueden haber sido desplazadas a otras esferas por reformas como el voto, pero no desaparecieron, y por esa razón tampoco desapareció el feminismo.

Históricamente, el feminismo ha sido una práctica crítica compleja, de modo que su historia no tiene por qué serlo menos. En realidad, es por esa práctica crítica que la historia del feminismo pasa a ser parte del proyecto sobre el cual escribe; es en sí misma historia feminista.

Notas

1. RELEER LA HISTORIA DEL FEMINISMO

- 1 Entre las historias del feminismo francés pueden verse: Léon Abensour, *Histoire générale du féminisme: Des origines à nos jours*, París, Slatkine, 1979; Maïté Albistur y Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français*, París, Editions des Femmes, 1977, 2 vols.; Patrick K. Bidelman, *Pariahs Stand Up! The Founding of the Liberal Feminist Movement in France, 1858-1889*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1982; Suzanne Grinberg, *Historique du mouvement suffragiste depuis 1848*, París, H. Goulet, 1926; Steven C. Hause y Anne R. Kenney, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Laurence Klejman y Florence Rochefort, *L'égalité en marche: Le féminisme sous la Troisième République*, París, Editions des Femmes, 1989; James F. McMillan, *Housewife or Harlot: The Place of Women in French Society, 1870-1940*, Nueva York, St. Martin's Press, 1981; Claire Goldberg Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century*, Albany, State University of New York Press, 1984; Charles Sowerwine, *Sisters or Citizens? Women and Socialism in France since 1876*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Evelyne Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France, des origines à 1848*, París, Librairie Armand Colin, 1966; Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, París, Marcel Girard, 1926; Louise A. Tilly, "Women's Collective Action and Feminism in France, 870-1914", en Louise A. Tilly y Charles Tilly (eds.), *Class Conflict and Collective Action*, Beverly Hills, Sage, 1981.
- 2 *New York Times*, 31 de diciembre de 1993.
- 3 Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber y Anne Le Gall, *Au pouvoir citoyennes! Liberté, égalité, parité*, París, Seuil, 1992.
- 4 Sobre este punto, véase Geneviève Fraisse, "Quand gouverner n'est pas représenter", *Esprit*, n° 200, marzo-abril de 1994, pp. 103-114.
- 5 Citado en Charles Sowerwine y Claude Maignien, *Madeleine Pelletier: Une féministe dans l'arène politique*, París, Les Editions Ouvrières, 1992, p. 102.
- 6 Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, París, 1788, p. 23: "Si j'allois plus avant sur cette matière, je pourrais m'étendre trop loin, et m'attirer l'inimitié des hommes parvenus, qui, sans réfléchir sur mes bonnes vues, ni approfondir mes bonnes intentions, me condamneraient impitoyablement."

- blemente como una femme qui n'a que des paradoxes à offrir, et non des problèmes faciles à résoudre".
- 7 Sobre los distintos usos de los términos "paradoja" y "contradicción", véase *Petit Robert Dictionnaire de la langue française*, París, 1986, pp. 1353 y 380, respectivamente.
- 8 Sobre la historia del republicanismo francés, véanse Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992; Peter Campbell, *French Electoral Systems and Elections since 1789*, Londres, Faber, 1958; Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924): Essai d'histoire critique*, París, Gallimard, 1982; Siân Reynolds, "Marianne's Citizens? Women, the Republic, and Universal Suffrage in France", en Reynolds (comp.), *Women, State, and Revolution: Essays on Power and Gender in Europe since 1789*, Brighton, Wheatsheaf Books, 1986, pp. 102-112; Pierre Rosanvallon, *L'état en France: De 1789 à nos jours*, París, Seuil, 1990, y *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992; David Thompson, *Democracy in France: The Third and Fourth Republics*, Londres, Oxford University Press, 1958.
- 9 *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 vols., Neufchâtel, 1751-1765 (citado en adelante como la *Encyclopédie*), vol. 8, pp. 684-685: "Pierre est un homme, Paul est un homme, ils appartiennent à la même espèce; mais ils diffèrent numériquement par les différences qui leur sont propres. L'un est beau, l'autre laid, l'un savant, l'autre ignorant, et un tel sujet est un individu suivant l'étymologie, parce qu'on ne peut plus le diviser en nouveaux sujets qui ayent une existence réellement indépendante de lui. L'assemblage de ses propriétés est tel, que prises ensemble elles ne sauraient convenir qu'à lui".
- 10 *Lettres d'un bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie* (1787), en *Oeuvres de Condorcet*, 12 vols., París, 1847-1848, vol. 9, p. 14; cit. en Cheryl B. Welch, *Liberty and Utility: The French Idéologues and the Transformation of Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, p. 11.
- 11 Un ejemplo de cómo funciona este proceso de abstracción puede verse en el comentario del conde de Clermont-Tonnerre sobre los judíos, a fines de la Revolución francesa: "Uno debe negarles todo a los judíos como nación y concederles todo a los judíos como individuos [...]. Deben ser ciudadanos como individuos" (cit. en Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood...*, ob. cit., p. 106).
- 12 Stephen Lukes, *Individualism*, Nueva York, Harper and Row, 1973, pp. 152-153. Véanse también Uday S. Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion", *Politics and Society* 18, diciembre de 1990, pp. 427-453, y Marcel Gauchet, "De l'avènement de l'individu à la découverte de la société", *Annales: Economies sociétés civilisations* (cit. en adelante como *Annales ESC*) 34, mayo-junio de 1979, pp. 457-463. Sobre el liberalismo francés, véanse Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 1984; Cheryl B. Welch, *Liberty and Utility: William Logue, From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1983; François Bourricaud, "The Rights of the Individual and the General Will in Revolutionary Thought", y Jean Rivero, "The

- Jacobin and Liberal Traditions", ambos en Joseph Klaitz y Michael H. Haltzel (eds.), *Liberty/Liberté: The American and French Experiences*, Washington, DC, Woodrow Wilson Center Press; y Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991. Sobre el feminismo y la teoría política liberal, véanse Christine Fauré, *La démocratie sans les femmes: Essai sur le libéralisme en France*, París, Presses Universitaires de France, 1985; Michèle Le Doeuff, *Hipparchia's Choice: An Essay concerning Women, Philosophy, Etc.*, Oxford, Blackwell, 1990; Wai-chee Dimock, "Criminal Law, Female Virtue, and the Rise of Liberalism", *Yale Journal of Law & Criticism* 4, n° 1, 1990. Sobre la teoría democrática y la exclusión de las mujeres, véase Geneviève Praisé, *Muse de la raison: La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Editions Alinéa, 1989.
- 13 Stephen Lukes, *Individualism*, ob. cit., p. 146.
- 14 Welch, *Liberty and Utility...*, ob. cit.
- 15 Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 vols., París, 1802. Agradezco esta referencia a Andrew Aisenberg.
- 16 Condorcet, "On the Admission of Women to the Rights of Citizenship" (1790), en Keith Michael Baker (comp.), *Selected Writings*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1976, p. 98.
- 17 Esto no significa que la individualidad del hombre blanco no se estableciera también por contrastes de color o "civilización", sino sólo que el género fue crucial para la conceptualización de la individualidad masculina, que pasó a ser una dimensión cada vez más importante de la identidad personal y social desde fines del siglo XVIII, en adelante.
- 18 Fue el trabajo pionero del historiador Michael Warner sobre el individualismo estadounidense y la identidad individual lo que despertó mi interés por las contradicciones en el concepto de individuo. Warner sostiene que, en el contexto de Estados Unidos en el siglo XIX, la heterosexualidad era la resolución de la contradicción. Véanse "Homosexuality: Or, Heterosexuality", en Joseph Boone y Michael Cadden (comps.), *Engendering Men*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 190-206; "The Mass Public and the Mass Subject", en Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, pp. 377-401; "New English Sodom", *American Literature* 64, n° 1, marzo de 1992, pp. 19-29; "Thoreau's Bottom", *Raritan* 11, n° 3, invierno de 1992, pp. 53-79; "Walden's Erotic Economy", en Hortense J. Spiller (comp.), *Comparative American Identities: Race, Sex, and Nationality in the Modern Text*, Nueva York, Routledge, 1991.
- 19 Cit. en C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1963, 2ª ed., pp. 140-141.
- 20 Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, in *The Social Contract and Discourses*, Nueva York, E. P. Dutton, 1950.
- 21 Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Macmillan, 1933, p. 62. En algunos escritos populares, se pensaba que la igualdad daba origen no sólo a la fusión de las identidades, sino también al odio. El socialista Jules Vallès, por ejemplo, temía que escuelas

- y colegios para las mujeres condujeran "al espíritu masculinizado, y de esta masculinización podía nacer cierto desprecio por el hombre" ["*le cœur engarçonné, et de cet engarçonnement peut naître je ne sais quel mépris de l'homme*"] (cit. por Eugénie Pierre en su respuesta al socialista Jules Vallès en *La Citoyenne*, 26 de diciembre de 1881).
- 22 Émile Durkheim, *The Division of Labor...*, ob. cit., p. 56.
- 23 Cesare Lombroso y G. Ferrero, *La femme criminelle et la prostituée*, París, 1896 (cit. en Elissa Gelfand, *Imagination in Confinement: Women's Writings from French Prisons*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 50).
- 24 Sobre esta cuestión para el feminismo contemporáneo, véase Anne Snitow, "Gender Diary", en Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 9-43. Entre los ejemplos de esfuerzos contemporáneos por superar ese dilema de "igualdad contra diferencia" figuran Cécile Dauphin et al., "Culture et pouvoir des femmes: Essai d'historiographie", *Annales ESC* 41, marzo-abril de 1986, pp. 271-293; Martha Minow, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*, Ithaca, Cornell University Press, 1990; Gisela Bock y Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; y el número especial de *Futur antérieur*, "Féminismes au présent", 1993. Sobre el problema de igualdad o diferencia para la política democrática, véase William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- 25 Sobre la coherencia, véase Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 278-294.
- 26 Luce Irigaray, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine", en Margaret Whitford (comp.), *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 118-132.
- 27 Denise Riley, "Am I That Name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*, Londres, Macmillan, 1988.
- 28 Sobre la ciudadanía, véase Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, ob. cit. También, Carole Pateman, "Promise and Paradox: Women and Democratic Citizenship", The New York Lecture, pronunciada en York University, Ontario, octubre de 1990; Michèle Riot-Sarcey, "De l'historicité du genre citoyen", en Hans Ulrich Jost, Monique Pavillon y François Vallotton (eds.), *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux 19e et 20e siècles*, París, Kimé, 1994; J. M. Barbalet, *Citizenship: Rights, Struggle, and Class Inequality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988; y Catherine Wihtol de Wenden (comp.), *La citoyenneté et les changements de structures sociales et nationales de la population française*, París, Fondation Diderot, 1988.
- 29 Este libro es una tentativa de elaborar el punto sobre la agencia que traté de exponer en mi crítica del libro de Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives*. Véanse mi reseña y el intercambio con Gordon en *Signs* 15, verano de 1990, pp. 848-860. La exposición más concisa del tipo de agencia que propongo es todavía Parveen Adams y Jeff Minson, "The 'Subject' of Feminism", *m/f* 2, 1978, pp. 43-61. Véase también Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*

- tion. Nueva York, Vintage Books, 1980, p. 93 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 89]: "Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada".
- 30 En política, los que sólo ofrecen paradojas suelen ser considerados chiflados o charlatanes; su incapacidad de elegir una u otra posición parece justificar su exclusión. Cuando las feministas se calificaban a sí mismas de "parias" (como lo hicieron repetidamente durante el largo siglo XIX) estaban describiendo una posición que habían elegido y a la que, al mismo tiempo, habían sido relegadas. Sobre las feministas como "parias", véase Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes: Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, París, Albin Michel, 1994.
- 31 Cit. en Felicia Gordon, *The Integral Feminist: Madeleine Pelletier, 1874-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, p. 85.

2. LOS USOS DE LA IMAGINACIÓN

- 32 M. J. Sydenham, *The French Revolution*, Nueva York, Capricorn Books, 1966, p. 63.
- 33 Elisabeth G. Sledziewski, *Révolutions du sujet*, París, Méridiens Klincksieck, 1989, en especial la segunda parte, "La femme, sujet civil et impossible sujet civique", pp. 63-128.
- 34 Sobre la historia de las mujeres y el feminismo (dos temas diferentes) en la Revolución francesa, véanse Maïté Albistur y Daniel Armogathe, ob. cit., vol. 1; Paule-Marie Duhet, *Les femmes et la Révolution, 1789-1794*, París, Julliard, 1971; Jane Abray, "Feminism in the French Revolution", *American Historical Review* 80, 1975, pp. 43-62; Jeanne Bouvier, *Les femmes pendant la Révolution*, París, E. Figuière, 1931; Olwen H. Hufton, "Women in the French Revolution", *Past and Present* 53, 1971, pp. 90-108; Hufton, "The Reconstruction of a Church, 1796-1801", en Gwynne Lewis y Colin Lucas (comps.), *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History, 1794-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 21-52; Scott Lytle, "The Second Sex" (septiembre de 1793), *Journal of Modern History* 26, 1955, pp. 14-26; Jules Michelet, *Les femmes de la Révolution*, París, 1854; R. B. Rose, "Women and the French Revolution: The Political Activity of Parisian Women, 1789-94", *University of Tasmania Occasional Paper* 5, 1976; David Williams, "The Politics of Feminism in the French Enlightenment", en Peter Hughes y David Williams (comps.), *The Varied Pattern: Studies in the Eighteenth Century*, Toronto, A. M. Hakkert, 1971; Darline Gay Levy, Harriet Branson Applewhite y Mary Durham Johnson (comps.), *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795*, Urbana, University of Illinois Press, 1979; Marilyn Yalom, *Blood Sisters: The French Revolution in Women's Memory*, Nueva York, Basic Books, 1993.
- 35 Sobre la representación, véanse Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972; Jacques Derrida, "Sending: On Representation", *Social Research* 49, 1982, pp. 294-326; Lynn Hunt, "Hercules and the Radical Images in the