
La paridad*

Sylviane Agacinski

Prólogo

Nunca había tenido tantas ganas de escribir un libro. Me puse a trabajar sin pensármelo, como una necesidad personal, abandonando todo lo demás...

No había ninguna razón específica para ello: en junio de 1996, algunas mujeres de la política, traspasando los clichés habituales, lanzaron un manifiesto a favor de la paridad, reclamando medidas concretas para establecer la igualdad efectiva entre los hombres y las mujeres en los órganos de decisión. Igualdad efectiva equivalía a equilibrio cuantitativo, pues en aquel momento en Francia había un 5.5 por ciento de mujeres en la Asamblea Nacional y un 5.6 por ciento en el Senado. El debate sobre la paridad, que tuvo de pronto gran resonancia en la escena pública, me despertó de un gran letargo. Yo tenía un poco abandonada la "cuestión de las mujeres" y las luchas feministas, pues me parecía que habían cumplido ya su objetivo, al menos en nuestro país. Rebuscando entonces en mi biblioteca alguna obra sobre la historia del feminismo —adecuada a las circunstancias— me di cuenta de que la mayoría de los libros y revistas dedicadas a la "cuestión de las mujeres" estaban en los estantes más altos, en un lugar casi inaccesible. La gran cantidad de polvo que los cubría me hicieron ser consciente, de golpe, del grado de indiferencia que se había acumulado entre esta cuestión y yo desde hacía quince años.

* Tomado del libro *Política de sexos*, Ed. Taurus, Madrid, 1998. Agradecemos a la autora, a la editorial y a Scaltiel Alatraste el permiso para publicarlo.

Me pregunto: ¿por qué entonces de pronto este gran interés? Porque, aunque la paridad parecía ser la opinión de la mayoría, dividía a las mujeres profundamente. Como ya se sabe, las críticas más importantes fueron hechas por las feministas, encontrando como aliados en este tema a los conservadores de la derecha —y de la izquierda.

La polémica que surgió demuestra que el ideal de paridad, como exigencia absolutamente inédita de las mujeres de *compartir* el poder político con los hombres, hacía literalmente tambalearse el vago consenso que parecía existir en Francia sobre la igualdad de los sexos y la lucha feminista en general.

Por mi parte, yo estaba convencida de la originalidad y la audacia de la reivindicación paritaria, avanzada ya por algunas pioneras.

La paridad me parecía interesante porque entrañaba dos ideas en una, constituía a la vez un nuevo concepto de la *diferencia de sexos* y una nueva concepción de la *democracia* que debería llevar a cabo la igualdad de los sexos no solamente de mejor manera sino *de otra manera*.

Esta idea mereció ser objeto de un debate público. Me puse a reconsiderar la cuestión de las mujeres para contribuir a dicho debate y reafirmar mi posición, ya que el hombre es doble y no simple, dividido y no *uno*, y esto es, precisamente, lo que debe tenerse en cuenta.

El hecho de que la manzana de la discordia —la paridad— fuera el fruto de una acción conjunta entre mujeres políticas no fue casualidad, ya que es en el seno de la vida política donde nació la convicción de que la democracia debía progresar en el tema de la igualdad entre hombres y mujeres, y que las cosas estaban decididamente mal enfocadas. De ahí nació la radicalización de la exigencia paritaria. Y tampoco fue una casualidad, ya que el feminismo había mantenido separadas hasta la fecha sus reivindicaciones específicas y las luchas políticas en sentido estricto.

La emancipación de la mujer era evidentemente una lucha política, pero su apuesta era sobre todo jurídica o social. Por otro lado, el trabajo de reflexión sobre la diferencia de los sexos era estudiado con éxito en el campo filosófico, en el de las ciencias humanas o en el de la literatura. Pero nadie parecía estar interesado por el poder y las instituciones políticas.

Las mujeres, desde finales de la última guerra y hasta la década de los ochenta, se mantuvieron a distancia del poder o de los asuntos directamente políticos, o bien no vieron la necesidad de unas acciones feministas diferenciadas. Se daba el caso de las mujeres de izquierdas que, según los análisis marxistas o socialistas, confiaron en las luchas revolucionarias para acabar con todas las formas de discriminación. Incluso Simone de Beauvoir estaba en esta línea. El feminismo posterior a 1968 ignoraba igualmente el poder político como tal, a veces por las mismas razones y además porque quería oponer una resistencia radical al orden político (y masculino) existente. Era la época en que algunas corrientes del MLF, en lugar de preocuparse por la presencia de mujeres en las Asambleas afirmaban que éstas no “eran representativas”.

La indiferencia de las mujeres hacia el poder político produjo un efecto de doble coyuntura: una coyuntura política global en la que el poder era discutido y la democracia menospreciada, y una coyuntura histórica, moral y cultural que justificaba otras prioridades para las mujeres como, por ejemplo, la lucha por la libertad de la anticoncepción y el aborto. Seguramente, la conquista de estas libertades era lo más urgente.

La caída del muro de Berlín, la erosión sufrida por la ideología de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, el despertar de la filosofía del derecho y de los derechos humanos después de las pesadillas totalitarias contribuyeron a rehabilitar la democracia y relanzar la reflexión sobre sus principios y funcionamiento. Se hacía necesario situar en este contexto el nuevo interés de las mujeres por la política y las reivindicaciones inéditas que lo acompañan.

Pero si el objetivo de la paridad pone de manifiesto las contradicciones latentes del feminismo es porque produce una politización de la diferencia de los sexos. Esto obliga a *repensar* esta diferencia puesto que el primer feminismo, heredero de los análisis de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, se basaba principalmente en la igualdad de derechos y condiciones y reclamaba el derecho a la *indiferencia* causada por la identidad sexual de los individuos. Las mujeres que defienden aún esta postura “indiferencialista” son casos aislados: la mayoría de las que han querido hacer avanzar la causa del feminismo han tenido en cuenta la diferencia de los sexos y —por encima de las divisiones políticas— se han puesto de acuerdo en estos momentos en la necesidad

de la paridad, como antaño lo hicieron sobre la necesidad de una legislación que regulase la interrupción voluntaria del embarazo.¹

Exigiendo que las Asambleas representativas sean efectivamente mixtas, en lugar de ser en la práctica un monopolio masculino, la paridad rompe con la doctrina de la neutralidad o la indiferencia de los sexos, que considera al pueblo y a sus representantes como individuos asexuados masculinos o femeninos, que como tales deben igualmente ocuparse de la cosa pública.

Pero no nos anticipemos; intentaremos esclarecer esta cuestión en las páginas siguientes.

Solamente debemos decir que la voluntad de repartir el poder entre hombres y mujeres sólo puede ser legítima si admitimos que el sexo no es una *seña* de identidad social o cultural, y, por tanto, étnica, que no es la característica común de cualquier "comunidad" —como una lengua, una religión o un territorio— sino más bien una seña de identidad diferencial *universal*, es decir, que el género sólo existe en esta doble forma: masculino y femenino.

Con el fin de contemplar lo que puede ser una política de los sexos, y hoy una política de las mujeres, yo debía detenerme ante esta cuestión tan difícil y a la que no puede darse una respuesta definitiva: ¿cuál es esta diferencia de sexo que fundamenta una diferencia de género, y que hace que nunca, en ninguna cultura, se confunda el masculino y el femenino, igual que no se confunden los hombres con las mujeres?

Sin duda, la diferencia no desvelará estos secretos, pero si bien es la naturaleza la que impone las leyes de procreación siempre divididas entre un origen masculino y femenino, son las sociedades, las civilizaciones las que le dan un sentido. De esta manera no es verdadera la diferencia de sexos, sino que existe un interminable esfuerzo de la humanidad por darle sentido, interpretarla y cultivarla. Si somos conscientes de esto, la cuestión se convierte igualmente en política: ¿qué sentido queremos reconocer o dar actualmente a la mezcolanza de la Humanidad?

¹ Simone Veil y Gisèle Halimi especialmente, pero también Monique Pelletier, Véronique Neiertz y también otras.

No podemos ser simplemente observadores neutrales de esta interpretación, nosotros estamos interesados tanto en la teoría de la diferencia como en conocer el lugar que ocupan los hombres y las mujeres en una cultura, particularmente en la nuestra. Por ello debemos poner en duda la jerarquía de los sexos y el valor de los modelos masculinos. Debemos asumir también la diferencia de los sexos y reconocer el origen de la diversidad humana para fundar sobre ella la exigencia de los nuevos roles.

Por todas estas razones he querido escribir un libro que sea a la vez una reflexión filosófica por su argumento y una toma de posición por los temas que asume, para demostrar que es innecesario querer ignorar a cualquier precio el hecho de que el hombre está dividido. La diversidad, la asimetría y también la conflictividad a la que da lugar son una suerte y no una maldición, tanto para los hombres como para los pueblos. Por encima de las diferencias posibles entre los sexos es importante que concedan importancia, al menos, a este valor fundamental y quizá desconocido: la mezcla universal de la humanidad, que les deberá conducir, de manera general, al reconocimiento del otro.

¿El otro sexo no es, para cada uno, lo más parecido al *extranjero*? Es, pues, crucial políticamente saber cómo es reconocida, o, al contrario, negada la diferencia de sexos. Porque de la manera de pensar del *otro sexo* depende la manera de pensar del *otro* en general.

La paridad

La idea de paridad fue avanzada por primera vez por una de las feministas francesas más audaces, Hubertine Auclert, la misma que, en 1880, en una carta al prefecto, había rechazado pagar sus impuestos hasta que pudiera votar: "Yo dejo a los hombres que se arroguen el poder de gobernar, el privilegio de pagar los impuestos que votan y se reparten a su gusto [...] Yo no tengo derechos, entonces no tengo cargas, yo no voto, yo no pago".² La fuerza del argumento impactó a la opinión pero no fue suficiente para mover al Parlamento, ni siquie-

² *Le Vote des femmes*, Giard, 1908, pp. 136-137.

ra a las mujeres en general, que se preocupaban sobre todo de la conquista de los derechos civiles. Algunos años más tarde, en 1884, Hubertine Auclert pidió de nuevo la extensión del sufragio llamado "universal" a las mujeres y sugirió al mismo tiempo que las Asambleas estuviesen compuestas "por tantas mujeres como hombres".

Esta exigencia se situaba, de golpe, en un plano totalmente nuevo. No se trataba simplemente de poner fin al monopolio masculino del poder republicano y democrático³ y de abolir la exclusión de las mujeres de la ciudad otorgándoles el derecho a votar o ser elegidas. Se trataba de una idea totalmente inédita; la de un reparto del poder político entre hombres y mujeres. Lo importante para Hubertine era que la igualdad política que reclamaba debía significar el reconocimiento de las mujeres *como tales* como la otra parte del pueblo soberano. Hombres y mujeres debían en consecuencia constituir, *juntos e igualmente*, el cuerpo de electores y elegidos.

Esta visión entonces utópica de un reparto del poder entre los sexos es la que reaparece hoy en día. No, al parecer, bajo el punto de vista de la aritmética, sino como la exigencia de un equilibrio entre los hombres y las mujeres en el seno de las instancias dirigentes. Esta idea es la que inspiró, en 1996, la Carta de Roma y el Manifiesto de los diez. Es aún la que impregna la opinión pública cuando se siente indignación unánime ante el pequeño número de mujeres en la Asamblea Nacional y en el Senado —¡alrededor de un 5 por ciento en 1996!— y cuando se declara deseable que las mujeres y los hombres participen de forma igualitaria en las tomas de decisión. Numerosos sondeos confirman esta corriente de opinión. Mejor dicho: se denuncia por todos lados la distancia entre la igualdad marcada por la ley y la realidad del hecho político, que demuestra que el legislador es casi siempre exclusivamente masculino.

Pero nos equivocamos oponiendo, en este caso, la igualdad de los derechos a la realidad de los hechos: la igualdad implica solamente, como hemos recordado, que los derechos son *los mismos* para las mujeres y para los hombres (derecho de votar y de ser elegible). Esta igualdad de hombres y mujeres *ante la ley* no ha significado nunca

³ Bajo ciertas condiciones, las mujeres podían estar representadas en los Estados Generales bajo el Antiguo Régimen.

que debiera haber tantas mujeres como hombres electores o elegidos, es decir, una igualdad cuantitativa entre los hombres y las mujeres. Evidentemente, hay *aproximadamente* el mismo número de electoras que electores —incluso un poco más—, en razón del reparto aproximadamente igual de la población entre hombres y mujeres. Al contrario, no hay casi mujeres elegidas en Francia, algo asombroso. ¿Se trata, como escuchamos a menudo, de un funcionamiento “escandaloso” de nuestras instituciones, incluso de un fracaso de la democracia? De ninguna manera: la extensión del derecho de voto a las mujeres no ha implicado nunca la necesidad de una proporción definida de mujeres entre los elegidos. Ni la idea de igualdad de derechos ni la idea de democracia hacen referencia a un ideal de *mixitud* efectiva en los puestos de elección, aún menos a un *reparto* igual o equitativo del poder. únicamente la idea de *paridad* contiene esta exigencia de reparto: en esto es precisamente original e inédita, tanto desde el punto de vista de principios como del de la vida democrática en sí misma.

En el caso de las funciones electivas, la paridad puede llevarse a cabo de dos maneras: o bien organizando, cuando es posible, nuevos modos de escrutinio (de tipo binominal) para obtener un número igual de hombres y de mujeres elegidos, o bien presentando un *número igual de candidatos* hombres y mujeres. La *paridad de los candidatos* me parece la mejor solución: se puede aplicar fácilmente en las formaciones de listas, y en las elecciones legislativas, teniendo en cuenta, partido por partido, el número global de candidatos.

Este segundo método sería seguramente un poco menos riguroso, y daría lugar a combates internos en el seno de los partidos, pero no le faltarían ventajas. Siendo menos estrictos aritméticamente, ya que el número final de hombres y mujeres elegidos sería variable, concordaría bien con la idea de que la paridad no es simplemente cuantitativa sino en cierto modo más cualitativa. Lo que cuenta es el principio general de la mixitud más que la exactitud de las cuentas. No es cuestión de un escaño más o menos. En general, lo cuantitativo puro tiene siempre algo de rígido, se adapta mal a las relaciones humanas.

La *paridad de las candidaturas* es un método poco difundido, porque se opone, se dice, al artículo 4 de la Constitución que prevé que los partidos “organicen libremente sus actividades”. El argumento no se sostiene, si la nación asocia el objetivo de la paridad a la democracia (lo

que es posible hacer por vía de referéndum). En este caso, no veo en qué una ley sobre la paridad de las candidaturas implicaría un atentado superior contra la libertad de los partidos en comparación con otras normas jurídicas (como la edad mínima para ser elegible, por ejemplo). La organización de los partidos no disfruta de una libertad ilimitada: debe responder a los principios de la democracia. No existe entonces una verdadera razón que no permita imponer a los partidos la paridad en las candidaturas. Por regla general, las objeciones jurídicas no tienen gran valor, se trata de una elección política fundamentalmente. A la nación le corresponde zanjar este debate.

Comprobamos que la cuestión es nueva, y sería mal tratada, en un sentido o en otro, si la dejamos en mano de las astucias jurídicas. Puede resultar tentador querer englobar la paridad dentro de la igualdad, para atenuar la originalidad de la idea y hacer que se acepte fácilmente. Es mejor asumir que se trata de un invento democrático.

La paridad constituye en efecto una interpretación política de la diferencia entre los sexos: aquélla deja de ser el pretexto de una segregación para convertirse en la legitimación de un *reparto*. La paridad plantea que el interés por la cosa pública y las responsabilidades que se derivan recaen igualmente sobre los hombres y las mujeres. Este *reparto* constituye la toma en consideración de la diferencia entre los sexos sin una jerarquización, según los esquemas tradicionales, ni tampoco una neutralización, según el concepto universal. Será posible salir de la programación jerárquica de la diferencia, inventando soluciones originales, no rechazando *a priori* que pueda tomar un sentido político.

Sin embargo, aunque muchos invoquen un ideal de mixitud efectiva en las instancias políticas (incluso los adversarios más encarnizados de la institución de la paridad, incluso de cuotas), pocos se preguntan sobre qué principio se debe basar esta idea de mixitud. Nadie se atreve a discutir este ideal, como si cayese por su propio peso, pero todos se echan atrás ante las cuestiones que origina, porque éstas reconducen inevitablemente al estatuto de la diferencia de los sexos de la cual el universalismo francés no quiere saber nada.

Incluso los mismos que desean que el poder político esté *mejor* repartido entre los hombres y las mujeres rechazan a menudo la puesta en marcha de *medios* para alcanzarlo, tan chocante les resulta instaurar la mixitud por medio de reglamentos, de disposiciones institucionales o —colmo del horror— de modificaciones constitucionales.

Algunos llevan la inconsecuencia hasta el punto de reclamar alto y fuerte “más mujeres” en la Asamblea, rechazando cualquier consideración sobre la diferencia de los géneros en el espacio cívico. Pero el espacio cívico no debe tener en cuenta el género de las personas, la cuestión del número de hombres o mujeres en las instituciones no tiene razón de ser. En realidad, aquellos que temen a los medios no están muy persuadidos de la legitimidad de los propios fines.

Por esta razón, antes de abordar esta nueva apuesta por la relación de los sexos representada hoy en día por la paridad, me he referido extensamente en las páginas anteriores a la naturaleza, al valor y a la universalidad de la diferencia sexual.

Si ser mujer constituye *una las dos maneras de ser un ser humano* —y solamente si se está de acuerdo en ese punto— entonces se debe admitir que un pueblo, cualquiera que sea, existe igualmente de doble manera. No se puede admitir que el hombre (en sentido genérico) existe únicamente dividido y rechazar a una nación su doble manera de ser. Yo parto del análisis de Blandine Kriegel, que basa la legitimidad de la igualdad de los sexos, según un modelo paritario, en la doctrina de los derechos humanos mejor que en la de ciudadanía.⁴ Lo que ponemos en cuestión es la humanidad igual de hombres y mujeres, más pertinente aquí que cualquier categoría de ciudadanos.

En este sentido, diría que la mixitud universal de la humanidad debe encontrar su expresión en la definición del pueblo, incluirla en el concepto de democracia y en los principios de la vida política.

Si admitimos este punto —algo imprescindible— los debates sobre los obstáculos jurídicos o constitucionales llegarán a ser poco pertinentes como lo eran antaño las objeciones de los constitucionalistas a la extensión del derecho de voto a las mujeres. O bien nos parece justa la causa, y es necesario cargar con las consecuencias jurídicas, o bien no lo es, y entonces hace falta argumentar el fondo.

Por lo demás esa el pueblo soberano por sí mismo quien deberá juzgar la precisión de esta postura y la justicia de esta causa. Según la Constitución, puede expresarse por la voz del Congreso o la de un

⁴ Vid. Blandine Kriegel, “Parité et principe d’égalité”, en “Sur le principe d’égalité”, reportaje público, Conseil d’État, La documentation Française, *Études et documents*, núm. 48, París, 1997.

referéndum. La democracia, y ésta es su virtud, dispone en sí misma de los medios para su propia transformación: la paridad, como idea nueva de la democracia, debe ser objeto de una decisión también democrática.

No quiero ahorrarme, sin embargo, una reflexión sobre las objeciones que se oponen a la idea paritaria y a su aplicación, más aún cuando están, a menudo, en el punto de mira de observadores de buena fe.

Consideremos entonces la objeción principal, que se presenta de la siguiente manera: la toma en consideración de la dualidad de los géneros, ¿no es incompatible con el principio de la soberanía nacional, y a la vez con la Constitución? Con estos términos expone Évelyne Pisier junto a otras autoras, el problema. Se pronuncia partidaria de la igualdad, contra la paridad, apoyándose en el artículo 3 de la Constitución, según el cual el diputado no recibe su mandato de ninguna "sección del pueblo".⁵ Bastantes argumentos expuestos recientemente en la prensa van en el mismo sentido, sosteniendo que la paridad pondría en peligro la soberanía nacional.

Hay en esta reflexión, me parece, dos motivos particularmente interesantes: el de la *individualidad* del pueblo, que no debe dividirse en "secciones", y el de la *representación nacional* a través del sentido dado al mandato de diputado. Estos dos motivos se combinan en este caso para discutir la idea de que las mujeres puedan *estar representadas en tanto que mujeres*, porque entonces formarían una "categoría" o una "sección" del pueblo. Pero la paridad no se refiere solamente a las elecciones legislativas y el caso de los diputados no sería el único tomado en consideración. Más aún cuando, muchos lo reconocen, sería bastante simple aplicar la paridad a nivel de elecciones locales y cada vez que se confeccionen listas, por ejemplo, para las elecciones al Parlamento Europeo.⁶

⁵ Évelyne Pisier, "¿Égalité ou parité?", en *La Place des femmes, Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 514-517. El artículo 3 dice: "La soberanía nacional pertenece al pueblo que la ejerce por medio de los representantes y por la voz del referéndum. Ninguna sección del pueblo ni ningún individuo puede atribuirse el ejercicio".

⁶ Se debe a Michel Rocard haberse aplicado la paridad en las listas socialistas para las elecciones de 1994, aumentando a la vez el número de mujeres en el Parlamento Europeo.

Consideremos en principio la cuestión de la divisibilidad.

No habiendo obtenido su mandato de ninguna *sección del pueblo*, el (o la) diputado(a) no podría considerarse mandatario(a) de una categoría de ciudadanos, él (ella) no podría ser entonces, si se puede decir así, el elegido(a) por las mujeres. Esto es cierto y vamos a volver a tratarlo.

Antes de explicar nuestra concepción de la representación paritaria vamos a exponer algunas reservas sobre la naturaleza de las objeciones:

La cuestión de saber de quién obtiene su mandato no se discute al tratar de la paridad. Es el principio de la proporción entre hombres y mujeres elegidos, pero no entraña ninguna división, ninguna *sección* de electores. Nadie ha sugerido nunca practicar un voto separado de los hombres y las mujeres, menos aún para elegir cada uno sus representantes. No se debe invocar aquí la referencia a la “sección del pueblo”, puesto que no existe una representación separada de cada uno de los sexos.

El principio, declarado ya en 1791, según el cual estaba prohibido a cualquier “sección del pueblo” apropiarse de la soberanía no podía referirse a las elecciones municipales ni sobre todo a las mujeres. Parece bastante paradójico poner como objeción hoy en día al reparto del poder entre los sexos una fórmula que data de 1791 que prohibía a una parte del pueblo el monopolio de la soberanía, cuando el texto se aplicaba, en aquella época, a un pueblo exclusivamente masculino. Es cierto que, dentro de este contexto, las mujeres no se arriesgaban a configurar la República, porque no formaban parte de ella. *A posteriori* no se puede impedir el considerar a este pueblo masculino como una “sección” de lo que nosotros consideramos ahora como el pueblo. Sin hacer una interpretación anacrónico de los textos, podemos subrayar que la ausencia de las mujeres en la esfera política en el siglo XVIII no carece de efectos en la lectura de los textos escritos en la época, y, por tanto, en el uso que se puede hacer actualmente. Porque si los hombres justifican, cuando están entre ellos, la prohibición de las divisiones —lo que siempre es discutible— y si no pueden pensar *entonces* en la dualidad de los géneros, no estamos menos justificados para decir *hoy* que esta dualidad recorre el cuerpo electoral, y que es inútil volver atrás para prohibirlo. De todas formas, el reconocimiento de esta dualidad —e incluso el reparto sexual

del poder— no arrastrará una apropiación del ejercicio de la soberanía. El ejercicio de la soberanía repartido entre los dos sexos significa más bien que *ninguno de los dos se atribuye el ejercicio de esta soberanía*, contrariamente a lo ocurrido hasta aquí.

El argumento de la indivisibilidad, en cuanto a sí mismo, ya ha sido muy utilizado en otras épocas para combatir las mismas causas. Se tiene la impresión de volver a encontrar una lógica familiar. La soberanía nacional, en efecto, no es el único objeto de un fantasma de indivisibilidad y, antes de dividir la nación, las reivindicaciones de las mujeres han amenazado la unidad de otra institución que sobre todo no debía dejarse dividir: la familia. Fue el argumento de la indivisibilidad lo que se opuso a la ampliación del derecho al voto de las mujeres a finales del Segundo Imperio y bajo la III República: admitir *varios* votos en una *sola* familia extrañaba a la fuerza el riesgo de destruirla. Jules Simon, contrario al voto femenino, afirmaba, por ejemplo, en 1867: “La familia tiene un voto; si tuviera dos, se dividiría, estaría en peligro”. El motivo es siempre el mismo: dividir, sustituir la pluralidad por la unidad de una cosa, corromperla, dividirla. Subrayamos que el temor de ver cómo la política divide la unión conyugal es paralelo al temor de ver cómo la diferencia de los sexos divide a la nación. Pero sabemos que la familia no corre peligro: ha desaparecido la identificación de la familia y el ocultamiento de la mujer dentro de la identidad masculina en la pareja. De la misma manera, lo que está amenazado por la paridad es la identificación de la República como una comunidad política masculina, y no la unidad de la República.

La familia patriarcal resistió tanto tiempo a su división que se empezó a intentar traficar un poco con la idea de la representación. Hacia el fin del siglo XIX, cuando resultaba cada vez más difícil negar a las mujeres su existencia política, y como no se trataba de quitar a los maridos su poder y sus prerrogativas, se difundió la idea de que las mujeres no tenían necesidad de votar personalmente porque ellas ya estaban “representadas” de hecho por su marido. Este uso original del concepto de representación reconocía, si era necesario, que el poder masculino y la subordinación privada de la mujer eran los que ponían obstáculos a su libertad y a su existencia pública. Se estaba, pues, dispuesto a conceder los derechos cívicos a las mujeres a condición de que los perdieran al casarse. Esta solución astuta obligaba a tratar de forma desigual a las mujeres según tuvieran o no marido,

pero la salvaguarda de la unidad familiar compensaba suficientemente esta ligera anomalía, por lo menos a los ojos de los expertos: "Nos parece que constituyendo como mandatario de la esposa electora a su marido, y confiriendo a las mujeres viudas, solteras o divorciadas el derecho de sufragio personal, el legislador conseguirá el objetivo del principio de la soberanía: todas las mujeres estarán representadas".⁷ Comprobamos perfectamente que "el legislador" está dispuesto a cualquier arreglo a condición de que las esposas no voten. La lectura de estos viejos argumentos, con las acrobacias jurídicas que proponen, es siempre instructiva: demuestra que cuando un problema es político debe ser resuelto políticamente, y en consecuencia, democráticamente, y no apelando a los expertos.

Aunque no constituyen una simple categoría natural, porque su estatuto es variable, las mujeres constituyen una categoría cultural e histórica: su exclusión de la ciudadanía en *tanto que mujeres*, durante un siglo y medio, debería haber llevado a definir las condiciones de su inclusión. La cosa pública había sido demasiado la cosa de los hombres para prescindir de cuál podría ser su redefinición *con las mujeres*. Pero esta consideración habría invitado precisamente a crear ciertas reglas, incluso a considerar la necesidad de un reparto del poder. Si por el contrario se convertían en ciudadanos como los otros, es decir, masculinos o neutros, las ciudadanas podían entrar en la República sin *dividirla*.

Por el contrario, el principio de la paridad consiste en hacer entrar a las mujeres *en tanto que mujeres* en las instancias de decisión, en particular en la Asamblea Nacional. Pero yo querría demostrar que el ideal de mixitud de la Asamblea, considerada como un todo, no implica una división de los ciudadanos en categorías o en comunidades.

La paridad debería ser la mixitud de la "representación nacional" *en su conjunto*, para representar la mixitud de la humanidad de la nación *en su conjunto*. No existe, como mínimo ésta es mi apreciación personal, la representación de un grupo de ciudadanos por un grupo de elegidos. Esta clase de división existe, pero es el efecto del papel político de los partidos y plantea otras cuestiones.

⁷ Maurice Renaudot, *Le Féminisme et les droits publics des femmes*, Niort, 1902, p. 147, citado en el excelente libro de Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber y Anne Le Gall, *Au pouvoir, citoyennes! Liberté, Égalité, Parité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 101.

Hemos visto ya que no se trataba de dividir el propio cuerpo de ciudadanos, ya que nadie se preocupa de separar los votos masculinos y los femeninos. Algunos afirman sin razón que la mixtitud del cuerpo legislativo, al imponer a la representación nacional —o sea, a la Asamblea— el que sea mitad masculina y mitad femenina, significará que cada una de estas “mitades” representará respectivamente a los ciudadanos y a las ciudadanas, dividiendo de este modo a la nación que debe permanecer una e indivisible.

No es así como debemos comprender la paridad. Esta no es, en cualquier caso, la interpretación que yo querría darle. Para evitar los malentendidos, conviene volver al sentido más clásico de la representación. Si la paridad es extraña a un funcionamiento “comunitarista” de la democracia es porque no implica que los diputados deban “representar” *cada uno a los ciudadanos que pertenecen al mismo sexo que ellos*. Tal concepción sería contraria en efecto a los principios de una democracia representativa.

Parece evidente señalar que lo que se conoce como “representación de las mujeres”, es decir, de su presencia y de su número, sólo es considerado dentro del cuadro de una democracia *representativa*, ya que, en una democracia directa en la que las mujeres, pongamos por hipótesis, serían ciudadanas, dividirían automáticamente la soberanía, en proporción de su número en el conjunto del pueblo. Pero precisamente por esto vale la pena preguntarnos sobre el estatuto político de las mujeres en el seno de un régimen representativo en el cual, en tanto que ciudadanas, las mujeres desaparecen misteriosamente de la representación nacional.

Es preciso creer que algo ocurre a nivel de la elección de los representantes que hace desaparecer a las mujeres. Como al parecer no son los electores los responsables de este truco mágico está claro que el asunto tiene lugar en el momento de la elaboración de las candidaturas. Por esto, teniendo en cuenta razones históricas y culturales que impiden el acceso de las mujeres a la candidatura, incluso, nunca se sabe, pueden promover la supervivencia de un modelo masculino de lo político, es deseable organizar la paridad a nivel de las candidaturas.

Las soluciones son conocidas, las hemos recordado: organizando el acceso legal a la candidatura, dicho de otra manera la paridad de las candidaturas, sin perjuicio de imponerla a los partidos políti-

cos, o bien pudiendo organizar la paridad de los representantes. La paridad de los representantes supone un nuevo tipo de escrutinio, por ejemplo, un escrutinio binomial, tal como lo propuso Françoise Gaspard.⁸ En este caso, los ciudadanos se pronunciarían sobre dos candidatos de su elección, un hombre y una mujer, y, para no multiplicar el número de diputados por dos, se dividiría el número de circunscripciones por dos. De esta manera habría, según el deseo de D'Hubertine, "tantas mujeres como hombres" en la Asamblea, o, con la primera solución *casi* tantas. He expuesto más arriba por qué era preferible la paridad de las candidaturas. Pero la cuestión queda abierta.

Esto no implica, una vez más, y cualquiera que sea el método adoptado, que las mujeres elegidas representarían especialmente más a las ciudadanas que a los ciudadanos; esto quiere decir que estarían igualmente *presentes* en el seno del cuerpo legislativo. Es necesario estar atentos en este punto. En la medida en que los diputados "representan" a la nación entera, y no a una parte del cuerpo electoral, cualesquiera que sean, las mujeres no *deberían estar separadamente representadas* (como si, votando aparte, erigiesen a sus representantes). Nos acercáramos un poco a esta idea si se crease un partido de mujeres instando a votar a sus candidatas porque son mujeres. Se trataría entonces de expresar el interés común de las mujeres (si existiese) dentro del cuadro del pluralismo político, algo no prohibido por ninguna ley. Tal partido pretendería representar a las mujeres *en tanto que mujeres*, pero dicha representación separatista se inscribiría en el fondo dentro del funcionamiento pluralista de la democracia.

Sabemos perfectamente que la hipótesis de un partido de mujeres no tiene nada que ver con la idea de paridad. Sería necesario que la lucha de los sexos fuese muy áspera para llegar a tales extremos, y que, conforme a la vocación de los partidos para gobernar, se imagine una alternancia entre el poder masculino y el poder femenino... Afir-mar que la vida política debe dar su espacio a las mujeres no lleva implícito el hecho de que ellas deban formar un grupo coherente y solidario. La división por sexos es humana y debe ser reconocida en la ciudad: debe encontrar su expresión política, en el sentido amplio de la palabra, pero no debe dividir los intereses y las opciones políti-

⁸ *Au pouvoir, citoyennes!...*, op. cit., p. 173.

cas diversas, que se dejan al juicio de cada uno y cada una. En otros términos, la política de los sexos no coincide con las divisiones políticas habituales, las atraviesa, quedando relativamente independiente—salvo cuando la ideología de un partido es antifeminista explícitamente—. Por esta razón las mujeres pueden entenderse en este tema, independientemente de las divisiones políticas.

Evoco la existencia de los partidos también para relativizar un poco la idea exageradamente monolítica que se quiere dar a veces de la Asamblea y del Senado. El simple hecho de que haya dos Asambleas, y no sólo una, elegidas según modelos de escrutinio diferentes, demuestra ya que la representación nacional puede ser modulada un poco. Además, no sólo los representantes son pertenencia partidista, sino que los partidos forman grupos en el seno de las Asambleas. La representación, en la práctica, es menos indivisible que lo que se dice en la teoría. Existe, pues, un poco de ingenuidad fingida para reconocer en la dualidad de los géneros la única división susceptible de amenazar la “soberanía nacional”.

Y, por tanto, no es mi propósito, sino más bien al contrario, defender una más exacta representatividad de la nación, si fuese necesario entender por tal que todas las categorías de la población (sociales, profesionales, regionales, religiosas, étnicas) deben estar efectivamente representadas en proporción de su número.

Una concepción así desplazaría el concepto de representación política hacia la idea de una Asamblea que reprodujera la diversidad social en su conjunto, de manera exacta. Para explicar este deslizamiento puede resultar aclaratorio hacer una analogía entre estos dos tipos de representación política y dos tipos de representación propios de las artes plásticas. Una imagen fotográfica no es una representación construida. Una fotografía (o imagen indicativa) guarda un rasgo fiel del sujeto fotografiado (igual que un sondeo se esfuerza en extraer las opiniones del momento) mientras que una *representación* pictórica o teatral (llamada icónica) inventa y construye de alguna manera una figura, para convertir en más sensible y más inteligible aquello que trata de “representar”.⁹

⁹ Sobre esta distinción entre un trazo y una figura *vid.* de Jean-Marie Schaffer, “Empreinte biographique et esthétique de la Darstellung” (en *La Présentation*, bajo la

La representación política nos parece que concierne más a la figuración y no a la copia, porque no se trata de reproducir exactamente algo, sino inventar una figura que lo exprese y que pueda reemplazarlo. De esta forma concebía Montesquieu la representación política.

Los representantes de la nación son mandatarios por ella para debatir y decidir en su lugar: no son los simples portavoces de los ciudadanos, ni tampoco los de la circunscripción por la que han sido elegidos; igual que las Asambleas no son reuniones de embajadores, delegados de unos o de los otros. La Asamblea Nacional, en este sentido, no debe “reflejar” exactamente al pueblo que la ha elegido, así como los diputados no se limitan a repetir pasivamente, en el seno de las instancias representativas, la voluntad supuesta de sus electores, incluso si la democracia, por naturaleza, exige a los representantes de la nación el *traducirla* de la mejor forma posible. La concepción moderna de la política tiende a olvidar cada vez más los principios sobre los que se basó la llegada del régimen representativo en Francia y según los cuales la voluntad nacional *existe solamente cuando* los representantes la han expresado, después de haber sido debatida y decidida. En este sentido, la representación política da forma, o configura, la voluntad nacional. Que la voluntad nacional no existe aparte de las personas y de los órganos de representación es inquietante y, por tanto, evidente: ¿dónde, pues, podríamos encontrarla? Seguramente no en la dispersión de las diversas opiniones con las que los institutos de sondeo intentan revelar una opinión cuando no una voluntad. La propia opinión pública no se encuentra nunca en la suma interminable de preferencias subjetivas recogidas en los sondeos o en las entrevistas callejeras. Paseando un espejo por todo el país, ¿podríamos ver una imagen de Francia? La opinión pública sólo se puede reconocer después, en los discursos donde se explica y se construye, en el sentimiento o el análisis formulados precisamente por atentos intercesores —cualesquiera que sean—. De la misma manera, los representantes políticos elaboran juntos lo que se convertirá en legítima voluntad nacional. Forman entonces una “representación” de dicha

dirección de René Passeron, París, Éditions du CNRS, 1985) y de Régis Debray, *L'État séducteur* (París, Gallimard, 1933, pp. 31 y ss.). Sin embargo, aunque indicativa, una foto es más que una reproducción.

voluntad que, para ser justos, no debe reflejar las opiniones de la gente día a día pero sí hacer una síntesis de las aspiraciones más generales y más legítimas (esto no implica que los políticos deban ser sordos a la opinión pública o menospreciar los lugares donde se expresa, pero éste es otro debate).

No hemos olvidado la cuestión de la representación de las mujeres, al contrario.

Queda ahora claro que la representación equitativa *de las mujeres* en las Asambleas no significa que las elegidas deban ser las portavoces de las mujeres: esta visión de las cosas nos llevaría a un fraccionamiento categorial. Por muy delicada que parezca la diferencia entre estas dos formas de concebir la representación —como reflejo o como figura— es necesario mantenerla, y no confundir la exigencia democrática de una buena “representación” del cuerpo social con aquello que Francine Demichel llama, para rechazarla, “una fotografía de las diversidades sociales”.¹⁰

La paridad significa, pues, que la mixitud efectiva de las Asambleas debe *representar* la mixitud humana de la nación. *La representación equitativa de los hombres y de las mujeres* —porque no debemos considerar ningún sexo unilateralmente— no es el fiel reflejo de las diversas composiciones de la población considerada en su realidad empírica y puntual, debe ser entonces una *figura pertinente* de lo que es el pueblo, universalmente, es decir, un pueblo compuesto por hombres y por mujeres. Los hombres y las mujeres “encarnan” a la nación durante el tiempo de su mando, por medio de su *presencia* en la Asamblea.

En efecto, los representantes enviados por el pueblo para “querer” en su lugar son elegidos también por lo que son y por lo que se proponen hacer y en ellos los electores se reconocen más o menos. Pero la Asamblea en su totalidad y multiplicidad, que va a debatir y decidir, debe ser, globalmente, una forma de *imitación* del pueblo, en el sentido que Aristóteles daba a este término. La imagen, producto de la imitación, no es una copia servil, sino más bien una *ficción*, una imagen compuesta para reflejar mejor lo que representa y que, al mostrarlo mejor, es más verdadera que la realidad de la que no conserva más que los trazos principales.

¹⁰ “À parts égales: contribution au débat sur la parité”, en *Recueil Dalloz Sirey*, 12^o cuaderno, 1996.

Esta dimensión figurativa de la representación conserva la huella del origen del concepto de representación política tal como aparece en los textos de Hobbes: el monarca soberano *representa* al pueblo como un actor, o un personaje, representa en la escena al autor de la obra teatral. Está aún lejos de los regímenes representativos, pero el pueblo, en tanto que verdadero autor del poder, ve reconocida su autoridad política, en última instancia.

Esta visión teatral de la representación mostrará desgraciadamente otras huellas, sobre todo la idea de que el soberano, y después la soberanía, son indivisibles, y deben serlo. Puesto que, si debe representar al pueblo, esta inquietante multitud, es para sustituir lo *uno* por lo *múltiple* y colocar un cuerpo indivisible —es decir, un individuo— en lugar de la multitud. El poder no debía al principio “representar” al pueblo sino que se encarnaba en una única persona. De este modo, según Hobbes, todos se someten al monarca, mientras que, según Rousseau, cada uno se asociará a todos, y la voluntad general —nueva ficción política— vendrá a conjurar los riesgos de la división del pueblo.

El problema de la democracia será siempre conciliar la necesidad de la representación que unifica con la preservación de la vida política que deja que se expresen las diferencias, las divergencias y las contradicciones pública y políticamente.

Para conciliar estas dos exigencias es necesario que, en el mismo seno de las Asambleas, estén representadas la pluralidad humana y política, es decir, presentes. Que no se oculten las divisiones políticas, a través de la vía de los partidos, y la dualidad humana de los sexos, a través de la paridad.

Así pues, nos toca ahora deshacernos, si es posible, del temor de la división que la vida democrática deberá ayudarnos a combatir, ya que descansa precisamente sobre el arreglo político de los conflictos, y no sobre la unificación autoritaria a la armonía consensuada. Los peores males, en política, no proceden necesariamente de lo que divide, sino más a menudo de las violencias de una unificación forzada.

Lo que nos preocupa de la paridad, lo mismo que del reconocimiento de la diferencia sexual universal, es precisamente su potencia de división. Choca con el deseo de una representación política unificadora, marcada aún por lo que habíamos definido al comienzo como la *nostalgia del uno* y el miedo a la división: miedo metafísico, también

miedo político. Miedo al hombre dividido, miedo a la conflictividad democrática.

Estos miedos no sólo golpean al poder en sí mismo o a sus teóricos: afectan a las masas que temen, también, sus propias divisiones. Están a menudo dispuestas a sacrificar sus libertades en aras de su unidad, como nos enseñó La Boétie o, más cercano a nosotros, Claude Lefort.

Por tanto, tal como expone Nicole Loraux volviendo a los orígenes griegos de la ciudad,¹¹ la *división* no es solamente una temible amenaza de disolución, no es solamente este desgarramiento que puede destruir o disolver la ciudad: es, también, como sedición (*stasis*), como conflictividad, lo que *agita* a la ciudad y le impide paralizarse dentro de una calma mortífera. Por esto es un cierto factor de cohesión: podemos también hablar de un “vínculo de la división”, de una división que une a la vez que separa.

La ciudad no es una unidad sino una *pluralidad* (*pléthos*), repetía Aristóteles (¡siempre él!) contra Platón, seguro, y, anticipadamente, contra todos aquellos que sucumben, en materia política, a la angustia de la división.

Si la política —incluida la política de los sexos— consiste en solucionar juntos los conflictos antes que acallarlos, reivindicamos la división como un valor: valor de la diferencia contra la uniformidad, de la conflictividad contra la inmovilidad.

Nos corresponde a nosotros, mujeres y hombres de este tiempo, aceptar nuestras diferencias, defender el valor de la mezcla, de la heterogeneidad, de lo mixto. Y afirmar que el progreso de la democracia hacia la paridad constituiría una ruptura justa con la unificación masculina y forzosa de la comunidad política.

Mañana, la mixtitud de las Asambleas podría representar la doble figura del pueblo, al igual que el hombre y la mujer son las dos caras de lo humano.

Traducción: Héctor Subirats y Maite Baiges Artís

¹¹ *La Cité divisée*, París, Payot, 1997. Nos referimos aquí al cap. IV, “Le lien de la division”.