

Ciudadanía: ¿Un asunto de familia?

Citizenship: A family matter?

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN. El objetivo de este artículo es abordar las conexiones entre ciudadanía y familia desde una perspectiva filosófico-político feminista. Partiendo de que las relaciones de género son ineludibles en la reflexión sobre la ciudadanía democrática, se pone de relieve la naturaleza política de la institución familiar. Se centra en el conflicto entre familia y Ciudad para examinar los problemas de la ciudadanía de las mujeres. Se consideran los pretextos y ficciones que operan en las configuraciones históricas y teóricas de la ciudadanía, en la exclusión/inclusión de las mujeres. Se concluye que es necesario repensar y articular, política y conjuntamente, familia y Ciudad, en el contexto de los nuevos retos de la ciudadanía democrática en un mundo globalizado y multicultural.

Palabras clave: ciudadanía, género, democracia, familia, derecho de familia.

ABSTRACT. The objective of this paper is to address the connections between citizenship and family from a Political Philosophical Feminist point of view. Assuming that gender relationships are essential to any analysis of democratic citizenship, the paper highlights the political nature of the family institution. Thus, we focus on the conflict between family and City in order to discuss the problems of women's citizenship. We also consider the pretexts and fictions which are at work in the theoretical and historical configurations of citizenship for the exclusion/inclusion of women. We conclude with the idea that it's necessary to rethink family and City connecting them together and politically, in the context of the new challenges of a democratic citizenship in a globalized and multicultural world.

Key words: citizenship, gender, democracy, family, family law.

Introducción

En uno de sus libros sobre Atenas la reconocida estudiosa Nicole Loraux, examinando el mito de la autoctonía y su contribución a la naturalización de la democracia sostiene: «¿La democracia? Un asunto de familia...»¹. Como puede deducirse el título de este artículo viene sugerido de ahí, aunque desplazando la in-

terrogación a la familia en la medida en que se propone abordar algunas de las conexiones entre ciudadanía y familia, desde una perspectiva filosófico-política feminista, con el fin de poder explorar en qué sentido o sentidos la ciudadanía es un asunto de familia y su pertinencia para enfrentar los problemas actuales. Lo que se persigue es una aproximación a los problemas de la ciudadanía de las muje-

res atendiendo a aquellos contextos históricos, teóricos y prácticos en los que opera una analogía entre la familia y la Ciudad, en los que las metáforas familiares sirven para delimitar la inclusión/exclusión en la ciudadanía; o en los que, frente a la analogía entre poder político y poder patriarcal, ciudadanía y familia aparecen como esferas o espacios separados. El punto de partida es que las relaciones de sexo-género resultan ineludibles en el análisis y la comprensión de la ciudadanía democrática, se incide en la naturaleza política de la institución familiar frente al mito de una familia natural, homogénea, ahistórica y sus implicaciones para la ciudadanía en general y, en particular, para la ciudadanía de las mujeres, de ahí que nuestro hilo conductor sea el conflicto entre familia y Ciudad. El punto de partida bien pudiera ser otro, en concreto, la dicotomía público/privado pero si no se tiene en cuenta su complejidad, su historicidad, sus articulaciones teóricas y prácticas, no nos sirve de mucha ayuda ². En lo que sigue no voy a referirme al debate feminista sobre la ciudadanía ³ desde la perspectiva de los modelos liberal o republicano, o de los modelos de ciudadanía en general, sino al conflicto entre familia y Ciudad en tres contextos: el de la democracia ateniense, el de la república democrática moderna, y el global y multicultural. Evidentemente se trata de una aproximación al problema de la relación entre ciudadanía y familia, lo que aquí apenas apuntamos, para arrojar luz sobre las viejas y nuevas formas del conflicto en la actualidad, para poner de relieve la «circulación ineludible» entre familia y Ciudad o, como veremos con Fraisse, entre los dos gobiernos, el doméstico y el político ⁴.

Obvio es decir que la idea y el ideal de ciudadanía es complejo, que se articula mediante oposiciones y representaciones horizontales y verticales. Entre ellas

la oposición de los sexos, de lo masculino y lo femenino, opera como un dispositivo básico en la representación de la alteridad constitutiva sobre la que se asiente e inscribe la delimitación entre política y no política o pre-política. La naturalización de las relaciones de género y de la familia, como señalan las filósofas políticas feministas, está en la base de las construcciones de la ciudadanía; y los debates sobre la ciudadanía tienen un subtexto de género. En definitiva, la relación entre ciudadanía y familia es histórica y cambiante, y como tal relación adquiere nuevas formas y genera nuevos problemas. La interrogación sobre la ciudadanía democrática hoy requiere prestar atención, asumir la naturaleza política de la familia, tener en cuenta sus efectos distributivos y demarcadores de la pertenencia que repercuten en la ciudadanía de las mujeres. Tras el velo de la naturalización, la no sustancialidad de las relaciones de género y de la familia tiende a ocultar una disputa propiamente política. El uso de las metáforas familiares en la política, recurrente y persistente, tiende a idealizaciones y a esencializaciones que oscurecen la propia naturaleza de las relaciones políticas, cuando no ocultan exclusiones.

1. De pretextos y ficciones: ciudadanía política excluyente

El conflicto entre familia y polis como sabemos es un tema que queda bien reflejado en las tragedias griegas y también que la tragedia está estrechamente unida a la novedad de la ciudad democrática ⁵. Igualmente, Platón tiene muy presente este conflicto y puede decirse que ha sido el primero, como indica M. Nussbaum, en percibir el alcance de la familia para una teoría política, al estimar que: «No podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad» ⁶. Para entender esta

operación política hay que acudir al mito de la autoctonía y a su relación con la ciudadanía. Los estudios de N. Loraux sobre este mito son centrales para comprender la democracia, la ciudadanía ateniense y la exclusión política de las mujeres. El mito fundante de la ciudadanía ateniense juega con el parentesco y la división de los sexos. La pregunta por el nacimiento de los atenienses (varones), si han nacido de la tierra o de las mujeres, se responde con que han nacido de la Tierra-Madre, desposeyendo a las mujeres de su función reproductora, desposesión en el reino de lo imaginario «expresión de un sueño o una negación de la realidad mas que un programa definitivo o una teoría ateniense de la reproducción»⁷. El primer ateniense es autóctono (Erictonio) y no nació «de la unión de los sexos sino de su disyunción». El mito de la autoctonía guarda estrecha relación con la fundación de Atenas por la diosa Atenea, diosa y virgen que tiene un papel esencial para marcar el papel secundario de las mujeres, en la misma operación que eleva a la diosa a lo más alto. Erictonio surge de la tierra y tal nacimiento «libera en el momento oportuno a los atenienses del otro sexo y de su función reproductiva»⁸, cumpliendo, nos dice, un doble objetivo, de un lado afianzar su identidad de ciudadanos intercambiables y, de otro, excluir simbólicamente a las madres atenienses tanto de la ciudad modelo como del discurso oficial. El mito de la autoctonía tiende a borrar el papel biológico de la mujer y, por tanto, de la familia, en la continuidad de la polis en aras de que la única lealtad sea la de la ciudad, defendiéndola hasta la muerte «como un solo hombre»⁹, y de fundar la igualdad política.

Explorando los beneficios de la autoctonía y de su uso en la retórica pública, Loraux cita a Platón: «Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una misma madre, no nos creemos unos de

otros ni amos ni esclavos, sino que la igualdad de origen (*isogonia*) establecida por naturaleza, nos obliga a buscar la igualdad política (*isonomia*) establecida por la ley» (Menéxeno, 238 e- 239.^a)¹⁰. En la retórica pública se denominaba con frecuencia a los ciudadanos como hijos de la ciudad o de la tierra. Como indica Loraux, se trata de identificar a Atenas con un *génos* unido, por un buen nacimiento y naturaleza, y no es algo imaginario sino que «la retórica del *génos* es una operación de lenguaje muy lograda en cuanto contribuye a naturalizar la democracia». El mito de la autoctonía contribuye a la negociación entre valores aristocráticos (buen nacimiento, buena naturaleza) y democráticos con el fin de que los atenienses olviden que «su régimen democrático es una conquista históricamente datada». Y es aquí donde Loraux puntualiza: «¿La democracia? Un asunto de familia». No podemos entrar en todo su desarrollo a propósito del *Menéxeno* de Platón y del hábito de repetir que «en la gestación y la generación, no es la tierra la que imita a la mujer sino la mujer a la tierra» y el frágil estatuto de las madres. Conviene, eso sí, retener que Platón emplea el mito como una «noble mentira» en la *República* para uso de los ciudadanos.

Nuestra autora indaga a continuación sobre el *génos* de las mujeres, sobre ¿cuál es, pues, el lugar de las mujeres en la familia imaginaria de los atenienses? La respuesta es que las mujeres son reproductoras y están encerradas en un *génos* propio. Por supuesto, no hay primera mujer ateniense, Pandora remite a la «raza de las mujeres» y a la división entre los ciudadanos y las mujeres¹¹. O como lo expresa Iriarte:

«La divergencia entre lo femenino y lo masculino se señala desde el propio origen de la humanidad, pues si la ideología cívica atribuye a los varones un nacimiento directo de

las entrañas de esa tierra cívica de la que son propietarios y defensores, el origen de las mujeres queda asociado a la reproducción sexual, a un ámbito íntimo en el que prevalecen los lazos consanguíneos y la dependencia del cuerpo materno. Un ámbito, en definitiva, que se contrapone como la noche al día a las normas políticas que, desde la ideología griega, deben imperar en la ciudad. En el pensamiento griego una hija es, ante todo, hija de su madre mientras que el mito de la autoctonía es crucial en la definición del concepto de ciudadano»¹².

Si atendemos a los estudios de Loraux e Iriarte, ambas inciden en que el mito del origen remite a la división entre los sexos y es consustancial a la oposición vital entre política y todo lo demás. La ciudadanía ateniense se apoya en diversas representaciones de la alteridad para «autodefinirse como quintaesencia de lo humano», la más cercana de las cuales será la del «género femenino». El ciudadano ateniense es el resultado de la confluencia entre el universo cívico/divino (dicotomía vertical) y de las dicotomías horizontales que delimitan la ciudadanía tanto por referencia al resto de los griegos como al ámbito femenino¹³. Los textos de ambas autoras tienen la virtualidad de situarnos en la complejidad de un imaginario griego, y un contexto histórico, que configura la ciudadanía política y la exclusión de las mujeres, mostrando como el principio femenino juega un papel decisivo para marcar la diferencia sexual (y étnica), pero que, a su vez, no puede aislarse del otro polo de la dicotomía, el principio masculino y, lo que es importante, para constatar que tras el antagonismo y la oposición se puede «apreciar el soterrado intercambio de valores que subyace en la aparente pureza de toda polaridad»¹⁴. En concreto, el análisis de Iriarte se despliega transversalmente para dar cuenta de la contraposición entre «sistema patriarcal» y «ficción ginecocrática». Al mito de la autoctonía

hay que sumarle el mito de las amazonas, su derrota y, consiguientemente, la victoria del ciudadano ateniense y el mito del matriarcado. Más pretextos y ficciones.

La exclusión es política, la ciudadanía de las mujeres es problemática y, salvo si se sigue la definición de Aristóteles de ciudadanía, indica Iriarte, «es imposible catalogar como no-ciudadanas a las hijas, esposas y madres de los ciudadanos griegos»¹⁵. Iriarte se refiere significativamente al papel que desempeñan las mujeres en el ámbito religioso. Sostiene que el politeísmo griego, a diferencia de las religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo) no presenta la noción de lo divino en términos exclusivos de masculinidad, sino que descansa en un cierto equilibrio entre sexos, lo que explica que las mujeres intervengan cívica y realmente en las prácticas religiosas¹⁶, dado que la actividad cultural de la que se ocupan es parte esencial de la ciudad. Es más, señala, la tradición cristiana, e igualmente las otras dos religiones monoteístas, relegan a la mujer a un papel secundario, así la virgen María, que asimiló gran parte del culto clásico a la fertilidad, no tiene un estatus divino, como sí lo tiene la antigua Mater de los dioses. Dos aspectos son reseñables a propósito de esto, en primer lugar, la aclimatación de las diosas primigenias que se lleva a cabo en la democracia griega, la derrota de las amazonas y con ello la de los derechos matriarcales, y la articulación del mito del origen que descansa en este pretexto ginecocrático para dar cuenta del sistema patriarcal. Por otra parte, la pervivencia de la ficción ginecocrática acabará tomando cuerpo en el mito del matriarcado, no sólo en el siglo XIX¹⁷. Podemos concluir con Iriarte:

«En el mundo griego, la violencia antiatenea de las Amazonas —como la de las Esfinge, las Gorgonas o la propia Pandora— se inventa para ser absorbida por la imagen de

una virgen que, renunciando a su capacidad maternal, pone enteramente este poder a disposición de la polis. Una imagen de la feminidad que garantiza, en definitiva, la renuncia de las mujeres a transmitir su apellido a los hijos y a participar en política (...) las Amazonas sólo nacieron para morir proporcionando a Atenas un gran renombre»¹⁸.

Ahora bien, Atenea es la diosa, virgen, que carece de madre biológica, que rechaza el matrimonio y la maternidad y que preside la ciudad. ¿Y las madres?, como Loraux muestra las madres griegas tienen como cometido procrear hijos semejantes al padre, de ahí la figura de la «madre justa», sus trabajos dan cuenta de qué es lo que se teme y se excluye de la ciudad¹⁹. Ser nacido ateniense va a ser susceptible, no obstante, de una definición legal. Como señala Iriarte:

«Clave del *status* femenino en cada época histórica, la maternidad no es un hecho biológico inalterable cuya consideración pueda aislarse de las transformaciones sociales. El proceso de asentamiento del sistema político en territorio griego proporciona un claro ejemplo de ello. En dicho sistema el nacimiento se presenta muy pronto como un elemento básico para definir la condición de ciudadano, esa *politéia* que Atenas intentó restringir al menor número posible de ciudadanos, de tal manera que sólo unos pocos pudieran disfrutar de las ventajas de su triunfante democracia. Con tal finalidad se decretó la célebre ley del 451, según la cual sólo los nacidos de padre y madre “ciudadanos” tendrían derecho a la ciudadanía. Contrariamente a las póleis aristocráticas —en las que los matrimonios con extranjeros sirven con frecuencia para crear lazos de solidaridad entre las familias nobles— la ciudad democrática llegó a prohibir que una extranjera y un ateniense o que una ateniense y un extranjero se casaran y tuvieran hijos legítimos²⁰.

El destino ideal de las mujeres atenienses y griegas es ser fecundas madres de hijos varones, legítimos, que se parezcan al padre. En este sentido se constata la dualidad del *status* femenino, se reconoce

a la mujer como «generadora de identidad cívica», una identidad que sólo pueden, por otra parte, detentar los varones, y al mismo tiempo opera un mayor control sobre la esposa legítima y la coloca en un lugar de honor en la casa. En la actualidad, cabe convenir con Iriarte, los bancos de esperma podrían percibirse como la «materialización de la peor pesadilla de los antiguos atenienses». Lo que interesa, sin embargo, es retener que las mujeres están excluidas de la ciudadanía política; vemos así las implicaciones políticas de un imaginario que intenta identificar familia y ciudad, que delimita quién es ciudadano con igualdad política, en qué consiste la excelencia de los varones atenienses. Aunque la exclusión política de las mujeres es clara y clave también se constata la complejidad de un sistema que al mismo tiempo las incorpora con un estatuto especial y que comporta un soterrado intercambio de valores, que las polaridades no son tan puras o drásticas. Asimismo es necesario precisar que el ámbito doméstico, familiar, es el que asume la reproducción y la producción. Por último reparar en que el asunto de dotarse o contarse un origen, como muy bien indica Loraux, ha de comprenderse desde la perspectiva de que para una colectividad griega «nada es más actual que el origen, pues nada sirve mejor a los intereses del presente»²¹. El conflicto entre familia y polis si no se resuelve cuando menos se detiene. Cabría aún relacionar este conflicto con la cuestión del extranjero, lo cual nos exigiría más detenimiento, no obstante remitimos a los textos de ambas autoras para destacar que los griegos «se pensaron a sí mismos como una “identidad cultural” rodeada por todas partes de formas más o menos acentuadas de “barbarie”»²², pero de ahí no se deriva una posición xenófoba, esta no es aplicable, señala Loraux, a los atenienses sino a Esparta. La exclusión de las mujeres, los esclavos y los extranjeros es diferente. La

autoctonía «no era una ideología racista»²³, por eso se interroga sobre sus beneficios. Quizás no hay que confundir tampoco aquí, cultura y origen, como indica Yuval-Davis a propósito de los proyectos nacionalistas²⁴.

2. *De pretextos y ficciones: ciudadanía exclusiva*

Los pretextos y las ficciones productivas no son exclusivas de la Antigüedad, nos las encontramos en la modernidad, en la configuración de un nuevo orden social y político, en concreto, el estado de naturaleza pre-contractual²⁵. La familia sirve de referencia para el patriarcalismo clásico y para el modelo feudal, la analogía entre familia y poder político, justamente es lo que las teorías clásicas del contrato social van a cuestionar. Como ha estudiado C. Pateman²⁶ nuevos pretextos y ficciones ocultan «el contrato sexual». La distinción público-privado entendida como una dicotomía, como esferas separadas, es una ficción política que opera oscureciendo dicho contrato y delimitando la ciudadanía moderna. Se trata de situar históricamente al patriarcado sustrayéndolo de una búsqueda atemporal del origen, atendiendo a su variabilidad histórica y a las articulaciones políticas que operan en la construcción de la separación moderna de dichas esferas. De nuevo, no vamos a centrarnos directamente en la dicotomía público-privado, solo indicar que Pateman dirige sus críticas a la tradición liberal-contractual en la medida en que traza la línea entre libertad y subordinación de las mujeres echando mano de la ficción de las esferas separadas, rompiendo con la analogía entre poder político y poder paternal, entre familia y Ciudad, pero dando lugar al patriarcado moderno, fraternal, cuyo centro es el individuo masculino. Lo que nos interesa ahora es el desarrollo del conflicto entre

familia y Ciudad, entre los dos gobiernos, siguiendo a G. Fraisse, para quien, en efecto, no hay un texto fundacional del «contrato sexual», pero sí hay un «texto fundacional» por excelencia de los que «jalonan el nacimiento de la sociedad contemporánea, democrática y republicana» que es *El contrato social* de Rousseau²⁷, y lo es entre otras razones porque rompe con la analogía entre el gobierno de la familia y el de la ciudad:

«Entendamos bien la época que se abre con la Revolución francesa y el final de la monarquía, y regresemos a este Contrato social de Rousseau que anuncia, sin decirlo claramente, una transformación radical y fundamental: la afirmación de una disociación entre lo doméstico y lo político, entre la familia y la ciudad. Por supuesto, la separación no es ante todo espacial, como tenderá a explicarlo el siglo XIX, tan celoso de una vida familiar protegida; es ante todo simbólica. Rousseau propone, y esto es muy subversivo, que desaparezca la analogía entre familia y Estado; porque rechaza que de la patria potestad se deduzca la representación del príncipe y del funcionamiento del Estado. Esta separación de las esferas es, pues, antes que nada una separación de los gobiernos, gobierno doméstico y gobierno político. Marca el final de una comparación entre familia y Estado en cuanto al ejercicio del poder. Insistamos en ello: este lugar común de la separación de lo privado y lo público, lugar común considerado como evidencia de la modernidad, aunque se denuncie por sus efectos desfavorables para las mujeres, es aparentemente insignificante si se ignora su sentido y su eficacia políticos. Político en el sentido fuerte: para Rousseau, esta separación se produce en el seno de una reflexión sobre el poder político»²⁸.

La propuesta de Rousseau es, nos dice, subversiva, la ruptura que marca radicará en que no es la familia la que sirve de modelo del poder político sino que se invierte el movimiento. El cambio se produce en las representaciones imaginarias: «Era preciso que se dejara de comparar la familia con la ciudad para empezar a con-

cebir el Estado moderno en su novedad radical»²⁹, invirtiéndose el movimiento de forma que «la imagen del gobierno democrático viene a contaminar el microcosmos doméstico»³⁰. Este nuevo imaginario no va a cuajar en una ciudadanía plena para las mujeres, pero tampoco responde al modelo de ciudadanía y democracia excluyente. La democracia moderna es «exclusiva», no excluyente:

«porque no enuncia las reglas de la exclusión. Produce la exclusión por una serie de impedimentos reales e imaginarios, jurídicos y médicos, literarios y filosóficos. Por lo tanto, no hay enunciado de la exclusión de las mujeres, como tampoco había un texto fundacional de un contrato sexual. No hay enunciado de la exclusión porque se produciría una contradicción demasiado grande con los principios de la democracia moderna. Es entonces cuando hay que marcar las diferencias con la democracia clásica. Nicole Loraux explica que la democracia clásica se basa en la exclusión de las mujeres, derrota de las mujeres reales compensada por una apropiación de lo femenino a través del pensamiento. La exterioridad de los excluidos, entre ellos las mujeres, queda marcada con fronteras estrictas. Está claro que la democracia moderna no deja a las mujeres a las puertas del ágora... En mi opinión, la exclusión se ha fabricado al mismo tiempo contra y con las mujeres»³¹.

No por casualidad Fraisse remite a N. Loraux y a las diferencias entre la democracia clásica y la moderna. La ciudadanía moderna, surgida de la Revolución Francesa, a diferencia de la clásica, no es excluyente sino exclusiva, para mostrarlo traza un recorrido por los dos siglos de construcción de la igualdad, poniendo de relieve las dificultades de inscribir el vínculo conyugal y familiar en una representación democrática, afirmando que «el sueño del hombre democrático» con respecto a las mujeres es que no sean ni ciudadanas ni trabajadoras. Muy resumidamente, su argumentación —tras sostener que la propuesta de Rousseau es sub-

versiva y que el siglo XIX recibe su herencia— discurre a través de los textos y autores (Louis de Bonald, Paul Gide, Julie Daubié, Proudhon, Fourier), de los contextos, en los que se pone de manifiesto que el planteamiento que acaba por imponerse es que la exigencia democrática no debe contaminar a la familia: «la familia es un lugar heterogéneo al vínculo social y político. Subrayemos una vez más que las mujeres son lo que está en juego en este asunto»³². Lo que se rechaza es la familia como modelo patriarcal de una sociedad monárquica. Baste recordar aquí cómo también la familia y el matrimonio tienen su lugar en la contraposición a los valores aristocráticos en la democracia ateniense.

Constata Fraisse las contradicciones del código civil y de lo que los juristas llaman «mujer independiente» (por ejemplo, pagar impuestos y no tener derecho a voto) viendo como la mujer independiente y la mujer pobre del siglo XIX son el prelude de la mujer autónoma del XX. Desde esta perspectiva va siguiendo el movimiento por el que lo económico precede a lo político y cómo se vuelve cada vez más difícil o imposible abstraerse de esa realidad bajo el paraguas de la universalidad: «olvidada en el plano simbólico como mitad de un conjunto social, la mujer, individuo democrático, aparece velada bajo unas realidades tan prosaicas como la familia y la vida económica»³³. El problema de la república, dice, es de un lado, definir la familia; de otro, la mujer independiente como «realidad ineludible». En el siglo XX las ciencias sociales van a asumir la reflexión sobre el «vínculo sexual» y de ahí los análisis de la familia como «institución» (Durkheim). La familia ya no es vista como el microcosmos de la gran sociedad sino que es una institución más del Estado y, subraya, «el argumento ya no cambiará». La tarea será definir la familia o el matri-

monio, especificar en qué medida hombre y mujer «hacen sociedad». Tras los tuteos del siglo XIX para volver a definir la pareja y la familia, la perspectiva sociológica contribuirá decisivamente a la representación del matrimonio y la familia. Es la sociedad, no la naturaleza, la que sirve de referente. Institución controlada por el Estado y economía doméstica reducida, son los dos nuevos datos que definen el vínculo conyugal. El matrimonio es una institución y con ello se irá abriendo paso un modelo democrático en el que el consentimiento mutuo para el divorcio y la independencia económica de la mujer van a ser conquistas basadas en una representación democrática del individuo.

Es importante destacar, siguiendo a nuestra autora, que «separar lo civil y lo político es una operación que otros ya han efectuado y que seguirán llevando a cabo. Precisamente en eso consiste el sistema renovado de la dominación masculina»³⁴. No es, entonces, tampoco casualidad que en el período posterior a la revolución francesa se utilice la metáfora de la esclavitud³⁵. La utilización del término «esclava» va remitiendo progresivamente, siendo sustituido por el de «menor de edad», para unos será una categoría biológica, para otros, política. Con el socialismo, mujer y proletario (no hay analogía) responden a una situación de sometimiento común. Ahora bien, como ya se apuntó, según Fraisse el sueño del hombre democrático es que las mujeres no sean ni ciudadanas ni trabajadoras. Hay otra cuestión en la que pone énfasis Fraisse, y es que a principios del siglo XIX se dice que las mujeres no hacen las leyes pero que fabrican las costumbres. Las mujeres no son ciudadanas pero son representantes de la nación y las distintas situaciones de filiación (madres, hijas, hermanas) responden a una definición de las costumbres a partir de las que la mujer

puede representar a la nación. Conviene retener ahora que se produce una novedad radical: la participación de las mujeres en la procreación frente a la primacía del padre. En este siglo la madre es una educadora³⁶, educa a las hijas y forma a los ciudadanos. De especial interés resulta la aproximación y valoración que nuestra autora hace de la fraternidad. La hermana es una categoría nueva en el siglo XIX: «es la hermana del hermano» y se pregunta:

«¿Qué significa entonces la palabra fraternidad? ¿Qué apostamos a que no es más que una invitación a un banquete entre hermanos?»

Efectivamente, existían y siguen existiendo dos posibilidades en relación con la palabra “fraternidad”: considerar que la fraternidad es, como la igualdad y la libertad, un valor, valor al que las hermanas están asociadas con respecto a sus hermanos *de facto*. Esta versión, republicana, prevalece hasta nuestros días. O bien considerar la fraternidad en el sentido de su realidad, la de una sociedad de hermanos a la que las hermanas no han sido invitadas. Este segundo análisis tiene el mérito de la interpretación histórica³⁷.

La tesis de Fraisse es que la madre tiene una misión social en tanto que educadora, la esposa no es representante de la nación, es una mujer cristiana, y la hermana molesta. La república y la democracia es exclusiva, no excluyente, las mujeres tienen limitada su participación a la fabricación de las costumbres. Y lo que es más, «No hay acceso a la universalidad de los derechos a través de las categorías de filiación», en este sentido se habría equivocado O. de Gouges. En el siglo XIX la república de los hermanos sigue siendo masculina. En 1870 surge el neologismo «discriminación». La república, dice, deja de ser excluyente pero se vuelve discriminatoria³⁸. Se apunta asimismo cómo la violencia privada es el síntoma de una ausencia de derechos tanto civiles como políticos³⁹. De la mano

de Fraisse podemos ver la discordancia entre la ley y la costumbre, entre los derechos y los deberes, entre el malestar y la reivindicación de las mujeres. Así la ciudadanía moderna disocia derechos y deberes, razón y virtud, para gran sorpresa, dice, del lector contemporáneo que conoce la tradición filosófica que identifica racionalidad y moralidad. Los principales mecanismos que estructurarán el rechazo de las mujeres en la ciudadanía son básicamente: el miedo a la confusión entre los sexos, el rechazo de que la excepción se convierta en regla, el reparto entre la ley y la costumbre. Ahora bien, la democracia exclusiva se caracteriza por no ser un sistema deliberado de exclusión, mejor, su especificidad radica, justamente, en no haber convertido la dominación masculina en un sistema, sino en «una dinámica en la que la selección de los hombres y la omisión de las mujeres ocurrían en nombre de lo universal»⁴⁰.

El siglo xx funcionaliza los roles de las mujeres, la división del trabajo, esto es, ser madre y trabajadora va a estar siempre sujeto a contradicción. Quizás se comprenda mejor lo que esto supone acudiendo a la clasificación de Yuval-Davis, esta vez respecto del modelo de ciudadanía estatal:

«hay una característica que especifica la ciudadanía de las mujeres: su naturaleza dual. En efecto, por un lado, las mujeres están siempre incluidas, al menos en cierta medida, en el cuerpo general de ciudadanos del Estado y sus proyectos sociales, políticos y económicos; y por otro lado, siempre hay, más o menos desarrollado, un cuerpo separado de legislación que se relaciona con ellas en su condición específica de mujeres»⁴¹.

Llegadas aquí es preciso preguntar ¿cuál es, en realidad, el conflicto entre familia y Ciudad? Recapitulando, Fraisse examina las dificultades de inscribir el vínculo conyugal y familiar en una representación democrática y sostiene:

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

Sin embargo, en la época moderna y contemporánea, esto es más fácil de decir que de hacer. Porque las mujeres no quedarán excluidas de la cosa pública más que desde el interior del espacio democrático, y no desde el exterior. Democracia exclusiva, he dicho, para mostrar que la ciudad no es, como antes, un espacio delimitado en el interior de un espacio más amplio. Hoy en día la ciudad se confunde con el conjunto de la sociedad»⁴².

La democracia supone una inversión, esto es, es la sociedad política la que proporciona el modelo de la sociedad doméstica, siempre que, advierte, se mantenga la analogía entre ambas. La familia debe acoplarse con el modelo democrático. La analogía funciona, pues, en sentido contrario a toda la historia occidental, remite a la circulación ineludible entre ambas esferas, no a la separación. El último paso en su análisis es el de la paridad que, a su entender, sirve para designar la igualdad entre los sexos. A partir de la conquista del saber y de la autonomía económica se plantea legítimamente la cuestión del poder. Parte de que la construcción de las esferas llamadas burguesas: pública y privada, ha ocultado «que en la familia tanto como en la Ciudad existe un poder que se discute y disputa... La paridad política se conjuga con la paridad doméstica... designa la familia y la ciudad como lugares de ejercicio de poder»⁴³.

Desde esta lectura distingue entre paridad e igualdad, entre lo económico y lo político, y se cuestiona una nueva ficción, la de «lo neutro». No podemos detenernos en toda su argumentación res-

pecto a estas y otras cuestiones, lo que importa es que el conflicto entre familia y Ciudad remite a un poder que se cuestiona y disputa en ambos y que llevan a Fraisse a indicar las tareas pendientes:

«¿Qué ocurriría si aceptáramos nuevamente la representación del doble gobierno, gobierno doméstico y gobierno político? ¿No aclararía, para empezar, la historia de las mujeres, consideradas unas veces como madres, otras como trabajadoras neutras, sin que se establezca un vínculo entre ambas, más que de forma negativa? La primera tarea pendiente es volver a articular lo doméstico y lo político para que las mujeres sean allí sujetos sin desdoblamiento crónico.

La segunda tarea consiste en considerar el término de gobierno... Retomar el término de gobierno, doméstico y político, tal y como se abandonó en beneficio de los conceptos de espacio y de esfera, privado/público, permite dos ejes de reflexión, sobre la articulación, o mejor dicho, la circulación, entre la familia y la ciudad, por un lado, y sobre el contenido del gobierno, por otro... Las discusiones sobre los vínculos privados, afectivos y sexuales, así como las controversias sobre el acceso de las mujeres al poder, nos obligan a volver a encontrar la imagen que permita que estos dos gobiernos se organicen juntos»⁴⁴.

Si la analogía ahora funciona en sentido invertido, la del gobierno democrático, si la circulación entre gobierno doméstico y gobierno democrático es ineludible y no son esferas o espacios separados, resta entonces encontrar, de acuerdo con Fraisse, «la imagen que permita que estos dos gobiernos se organicen juntos». No obstante, es preciso señalar que Fraisse, como ella misma afirma, toma la historia francesa, heredera de Rousseau, como emblemática y ejemplar en relación a los problemas del gobierno doméstico y el democrático, sin embargo, siempre se refiere a Francia como Estado y colectividad nacional pero no contempla que las relaciones de género y de ciudadanía diferenciales afectan también a las mujeres inmigrantes y a las de las mi-

norías étnicas y nacionales. Dicho de otro modo ¿qué pasa con la ciudadanía de las mujeres en aquellos Estados que hay un pluralismo legal, en los que se combina el modelo cultural y el estatal?

3. *De pretextos y ficciones: ciudadanía incluyente*

En los últimos años el debate sobre la ciudadanía ha discurrido intentando formas de ciudadanía más incluyentes, en concreto buscando la acomodación de las diferencias culturales en Estados plurinacionales y/o pluriétnicos, en Estados con pluralismo legal, bajo la denominación, y diversas formas, de ciudadanía multicultural. La filosofía política feminista se ha venido ocupando también de esta cuestión que añade una nueva complicación a la ciudadanía de las mujeres: acomodar las diferencias culturales y los derechos de las mujeres. La literatura sobre este asunto es amplia y en casi todas las autoras encontramos una preocupación ante casos prácticos, básicamente jurídicos, que dejan ver la complejidad del asunto⁴⁵. La autora que nos sirve de base ahora es A. Shachar⁴⁶, quien acuña la denominación de «la paradoja de la vulnerabilidad multicultural» al abordar el asunto de la acomodación de las diferencias culturales y los derechos de las mujeres, para dar cuenta de la ironía que supone que en un Estado multicultural la acomodación de las diferencias entre grupos pueda generar daño o injusticias intra-grupo, que pueda repercutir negativamente en los derechos individuales en el interior del grupo. La tensión se sitúa pues entre acomodar diferencias y proteger los derechos e intereses de los miembros de los grupos más vulnerables en sus comunidades, y especialmente a las mujeres.

La propuesta de Shachar comporta un compromiso normativo fundamental, a saber, reforzar la justicia entre grupos y reducir la injusticia en su interior y se ci-

fra en la apuesta por «una nueva arquitectura para dividir y compartir la autoridad en el Estado multicultural» lo que denomina *joint governance* y que supone partir del hecho de que hoy ya no es posible que pueda haber una única autoridad, una única fuente de normas e instituciones legales⁴⁷ si se quiere tomar seriamente la paradoja de la vulnerabilidad multicultural. «Acomodación», indica, en un contexto multicultural remite a un amplio ámbito de medidas estatales diseñadas para facilitar prácticas y normas de los grupos de identidad. También a través de diferentes ejemplos o casos constata que la acomodación cultural tiende a legitimar las desigualdades, las jerarquías de poder intra-grupo. Ahora bien, esta propuesta está pensada básicamente para los conflictos legales que surgen entre miembros individuales de un grupo y el grupo de identidad, se centra en las comunidades *nomoi*, esto es, en las que están interesadas en preservar su *nomos* de tipo religioso⁴⁸. Ofrece una sistematización de los conflictos legales que pueden surgir en un modelo de ciudadanía diferenciada multicultural: individuo *versus* individuo; individuo *versus* Estado; grupo de identidad *versus* grupo de identidad; grupo de identidad *versus* Estado, el conflicto, indica, con más frecuencia discutido; no miembros *versus* grupo de identidad y, finalmente, como decíamos, el conflicto entre miembro individual del grupo *versus* grupo de identidad, que es el que le preocupa de manera especial. Buena parte de su argumentación descansa en delimitar el multiculturalismo, diferenciando unas versiones fuertes y otras débiles, viendo los problemas que comporta para estas últimas el derecho de familia. Así como alerta sobre la necesidad de extremar las cautelas sobre el tipo de multiculturalismo que se suscribe, también quiere sustraerse a los peligros de un «culturalismo reactivo», es decir, del que surge

cuando los grupos culturales se sienten bajo amenaza⁴⁹. Y así mismo no caer en la dicotomía grupo *versus* Estado. Insiste en que hay que contemplar la inevitable interacción dentro-fuera y denuncia la falacia de la impunidad doméstica, haciendo especial hincapié en las dificultades de apelar a la opción de la salida o el abandono como solución que algunos ofrecen cuando los miembros individuales no aceptan aquellas prácticas o reglas que conculcan los derechos fundamentales de ciudadanía.

De manera muy detallada y central su análisis incide en la carga desproporcionada que recae sobre las mujeres, y no sólo en ellas, como resultado de las jerarquías de poder pre-existentes en los grupos de identidad. Ver el papel que juega el derecho de familia en la constitución de la identidad colectiva es, en este sentido, necesario y no puede dejarse de lado o pasarse por alto. El derecho de familia tiene una doble función: la de demarcación, es decir, la de mantener las fronteras de los miembros del grupo respecto de la sociedad mayor, abarcando tanto la demarcación racial, étnica, biológica y territorial como la ideológica, cultural y espiritual; remitiendo a las complejas reglas de linaje; y la distributiva, que determina y asigna derechos y obligaciones. Estas dos funciones corren parejas con dos aspectos legales del matrimonio y el divorcio, a saber, el estatus personal y las relaciones de propiedad⁵⁰. Lo que está en juego es quién puede, vía matrimonio, convertirse en miembro de un grupo. La fuerza o el poder del derecho de familia, indica, no radica en la pertenencia de «sangre» sino en su valor como expresión política del poder del grupo para establecer sus fronteras (no-territoriales) de pertenencia⁵¹. Como muy bien señala, los grupos *nomoi* utilizan la regulación del matrimonio y el divorcio justamente como los Estados modernos utilizan el

derecho de ciudadanía, esto es, para delimitar claramente quien está dentro y quien está fuera del colectivo. El culturalismo reactivo, precisamente, cuando el grupo se siente amenazado y ante un rápido cambio social, tiende a recodificar las normas que regulan la vida familiar de forma si cabe más restrictiva de lo habitual o tradicional.

Dada la perspectiva del problema asumida por esta autora, esto es, centrarse en miembros individuales *versus* grupos *nomoi*, pasa a revisar los dos modelos teóricos y legales que intentan responder a este conflicto: el modelo absolutista basado en la estricta separación entre iglesia y Estado y el particularista religioso. Ambos tienen problemas de acomodación y respeto de derechos pero fundamentalmente ambos comparten un supuesto mal fundado: «que los miembros de los grupos no pueden ser simultáneamente objeto de más que una fuente legítima de autoridad legal»⁵². Así, como ya se apuntó, opta por presentar una tercera posibilidad el *joint governance* para reconocer tanto que algunas personas pertenecen a más que una comunidad política, como que son portadoras de derechos y obligaciones que no derivan de una única fuente de autoridad legal. También supone reconocer la «situacionalidad», que la acción y la agencia de los individuos, de los grupos y los Estados varía en diferentes posiciones institucionales y en alguna medida está determinada por ello. El objetivo que persigue es, pues, crear estructuras de autoridad compartida que tengan en cuenta estos factores, sin caer en la lógica excluyente del o/o y atendiendo al dinamismo inherente al contenido de los derechos y de la cultura, sin tomarlos como algo dado. Se decanta por una «acomodación transformadora»⁵³ que busca adaptar las estructuras de poder, de los grupos *nomoi* y del Estado, de modo que protejan a sus constituyentes más vulnerables, mediante un ordenamiento que no siga una lógica competitiva ex-

clusiva de las lealtades. Así es posible una solución de la paradoja multicultural solo si se identifican y defienden «aquellas acomodaciones estatales que pueden ser combinadas coherentemente con la mejora de la posición de clases de individuos tradicionalmente subordinados en las culturas de los grupos minoritarios». La acomodación transformadora no es algo circunstancial o pasajero que resuelva conflictos puntuales o específicos sino que se presenta como un «remedio estructural» que busca además de encontrar soluciones justas y equitativas, crear nuevas condiciones para que los miembros más vulnerables, siguiendo en esto la posición de I. M. Young, puedan tener poder y puedan retar la doctrina establecida por su tradición, lo que supone también que pueda disponerse de una creíble capacidad de amenaza de salida o abandono por parte de aquéllos.

En sus conclusiones finales resume las ventajas de su propuesta de acomodación transformadora incidiendo en que: 1) establece un vínculo entre el reforzamiento de la autonomía jurisdiccional de las comunidades minoritarias y el reforzamiento de los miembros del grupo en riesgo en sus propias comunidades *nomoi*. 2) Está diseñada para proporcionar a los miembros más vulnerables del grupo las herramientas realistas para ejercer influencia en el grupo y poder retar las tradiciones establecidas que los cargan desproporcionadamente. 3) Se trata de un mecanismo permanente que busca transformar la relación jurisdiccional y la base política entre el Estado y sus comunidades *nomoi* minoritarias, considerando el derecho de familia y la educación como áreas importantes. 4) Las múltiples y solapadas afiliaciones no son tratadas como parte del problema sino como parte de la solución. Ni el Estado ni el grupo tienen un monopolio sobre los individuos situados y deben ganarse el apego continuado de los individuos. Shachar apunta que el

joint governance, su propuesta de ciudadanía diferenciada multicultural, intenta operacionalizar las demandas de justicia para ponerlas en apoyo del respeto a las diferencias culturales. Sigue así a Ch. Taylor en el reconocimiento público de tradiciones culturales no dominantes; a W. Kymlicka en el compromiso con el reforzamiento de la autonomía multicultural y a I. M. Young en su visión de la justicia como dar poder a los vulnerables. A su juicio lo que ella aporta es que expande el objetivo de erradicar las desigualdades al centrarse en las relaciones tanto entre grupos como en las relaciones en su interior. Una perspectiva que supera el ultimátum de «tu cultura o tus derechos»⁵⁴.

No es nuestro objetivo debatir aquí la propuesta de Shachar, lo que nos interesa es ver cómo reaparece el conflicto entre familia y Ciudad en un contexto en el que se da un pluralismo legal y una diversidad de familias. De la mano de esta autora vemos la diversidad de las familias atendiendo a las diferencias culturales de los grupos religiosos y como bien señala el pluralismo legal en este caso puede conllevar la vulneración de la ciudadanía y los derechos de las mujeres. El derecho de familia es una vez más el que sirve para marcar la diferencia y la pertenencia, como lo hace la ciudadanía en los Estados modernos, opera como «guarda fronteras» y, normalmente, recae sobre las mujeres el peso simbólico de esas fronteras, el derecho de familia afianza la lealtad al grupo religioso o cultural, pero no debe olvidarse que en su interior encontramos un poder en disputa, de ahí que no se puede dejar de oír las voces de las mujeres. También hay que subrayar el carácter distributivo de la familia y del derecho de familia, algo en que la filosofía política feminista ha venido insistiendo y que por lo general no se tiene en cuenta, aspectos distributivos que afectan de forma especial a las mujeres,

a sus derechos y obligaciones, a sus posibilidades y relaciones económicas y políticas⁵⁵. En un reciente artículo⁵⁶, precisamente Shachar y R. Hirschl se ocupan de los problemas de la ciudadanía, de la pertenencia política y sus dimensiones distributivas proponiendo que la ciudadanía sea vista como una «propiedad heredada» más a los efectos de una distribución global más justa, pero este asunto, de nuevo, va más allá de nuestro cometido. La cuestión sigue siendo cómo lograr una ciudadanía incluyente, que no deje fuera o entre medias a las mujeres, que empieza por la familia, y para ello hay que asumir la diversidad de familias y la diversidad en la familia. Las familias hoy, y como la historia muestra, son diversas, no sólo desde la perspectiva de las diferencias étnicas o religiosas, sino también desde la variedad de familias que conforman nuestras sociedades (monoparentales, homosexuales, transfronterizas, nuevas tecnologías reproductivas...). No hay una familia homogénea, ni natural, los pretextos y las ficciones que operan tienen que ver con el «mito de la familia», el peligro de la inmigración, el miedo a la confusión. Las familias son diversas y la ciudadanía responde a diversas filiaciones, la cuestión está en cómo podemos imaginar una ciudadanía incluyente conjuntamente con la diversidad de familias y en las familias, cómo articular familia y Ciudad en un contexto global y multicultural que sea más justo y más democrático.

En todo caso, para finalizar, insistiría en que el uso político de las metáforas familiares no resulta muy apropiado y para las mujeres el acceso a la ciudadanía por la vía de la filiación es una puerta falsa. La ciudadanía, desde esta perspectiva no debe ser un asunto de familia, sí lo es en tanto que la familia es política y entre ambas hay una ineludible circularidad. Sin olvidar que las tragedias hoy, eso sí, son reales y cotidianas.

NOTAS

¹ N. Louraux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, trad. Diego Tatián, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007, p. 39.

² Convenimos con Bertomeu y Doménech en que uno de los méritos destacables de la filosofía política académica feminista ha sido su empeño en mostrar el carácter político de la institución familiar, dejado de lado en la filosofía política contemporánea. No obstante sostienen que tal mérito se ve empañado pues con frecuencia va unido a una visión de público-privado que es preciso abandonar. Propugnan una alianza entre feminismo y tradición política republicana que, a su juicio, «puede aclarar algunos malentendidos e incluso aportar algunas herramientas conceptuales más potentes que la ubicua, superficial, ahistórica, y por eso mismo, infértil dicotomía entre lo “público” y lo “privado”, que permea la casi totalidad del pensamiento académico feminista actual». Bien es cierto que la crítica a la familia y al matrimonio, a la dicotomía público-privado, han ocupado y ocupan un lugar fundamental en las teorías feministas que en un buen número han puesto de manifiesto que la relación entre ciudadanía y familia está atravesada por relaciones de sexo-género, remitiendo a una historia de dependencia y subordinación de las mujeres, historia omitida con demasiada frecuencia. Muchas de las críticas se concentran en la ciudadanía liberal, y su articulación de público y privado como esferas separadas; entre otras razones justamente por ser la línea principal, habría que examinar entonces a qué refiere y con qué precisión, histórica y teórica, público y privado, y en qué casos es una herramienta fértil. También es cierto que la tradición republicana asume el carácter político de la familia y no circunscribe lo privado al ámbito doméstico, de ahí que la filosofía política feminista debiera tomar en cuenta seriamente dicha tradición y atender a la evolución histórica de la dicotomía. En este caso cabe asimismo analizar si el republicanismo es un buen aliado del feminismo y examinar la tradición republicana en relación con la ciudadanía de las mujeres. M.^a J. Bertomeu y A. Doménech, «Público y privado: republicanismo y feminismo académico», <http://www.sinpermiso.info>, 01/07/2007.

De la complejidad de privado y público da buena cuenta Jeff Weintraub, quien señala cuatro amplios campos de discurso en los que diferentes nociones de «público» y «privado» juegan importantes papeles: 1) el modelo económico-liberal, dominante en la mayoría de los análisis de «política pública» y en gran cantidad de debates legales y políticos, que ven la distinción privado/público fundamentalmente en términos de administración del Estado y economía de mercado. 2) La perspectiva de la virtud republicana (y clásica) que ve el ámbito público en términos de comunidad política y ciudadanía, analíticamente distinta tanto del mercado como del Estado administrativo. 3) La aproximación, ejemplificada en el trabajo de Ariès (y otras figuras en

historia social y antropología) que ve el ámbito «público» como una esfera de sociabilidad fluida y polimorfa, y busca analizar las convenciones culturales y dramáticas que lo hacen posible.... 4) Aquella tendencia, que se ha convertido en importante en muchas ramas del análisis feminista, que concibe la distinción entre «privado» y «público» en términos de la distinción entre la familia y el orden económico y político —con la economía de mercado con frecuencia como el ámbito público paradigmático». En «The Theory and Politics of the Public/Private Distinctions» en Jeff Weintraub & Krishan Kumar (eds.), *Public & Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, University of Chicago Press, 1997, p. 7.

³ Véase, M.^a X. Agra, «Ciudadanía: el debate feminista» en F. Quesada (dir.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Estudios UNED, 2002, pp. 129-160.

⁴ En esta aproximación tomaremos como base los textos de N. Loraux, el ya antes citado y otros, y el de Ana Iriarte, *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcal en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002, para la ciudadanía ateniense. Para la república democrática moderna, Geneviève Fraisse, *Los dos gobiernos: la familia y la Ciudad*, trad. M. Martínez Solimán, Madrid, Feminismos/Cátedra, 2003. Para el contexto multicultural, Ayalet Shchar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁵ Véase A. Iriarte, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Ed. Akal, 1996; Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Madrid, Abada Editores, 2004.

⁶ M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1985, p. 98.

⁷ Para los atenienses, indica N. Loraux, la autoctonía es *bonne à penser* y tiene muchas ventajas para recontar el origen de Atenas sin mencionar a las mujeres, véase, *Les enfants d'Athènes: Idées ateniense sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Editions La Découverte, 1984.

⁸ Como es sabido: «Hefesto, el dios artesano, un día desea a la virgen Atenea, diosa de Atenas; ella huye, perseguida por el dios; escapa de él, pero poco después extiende en el suelo el trozo de lana que utilizó para secar su pierna de la esperma del dios, y la tierra, así fecundada, produce al niño Erictonio». N. Louraux, *Nacido de la tierra, op. cit.*, p. 41.

⁹ A. Iriarte, «La virgen guerrera en el imaginario griego», en M. Nash y S. Tavera (eds.), *Las mujeres y las guerras*. Barcelona, Icaria, 2003, p. 27.

¹⁰ N. Loraux, *Nacido de la tierra, op. cit.*, p. 39.

¹¹ Esto es, como se recoge en otro de sus textos: «Queda la evidencia, ineludible: desde Hesíodo hasta la tragedia ateniense, la “raza de las mujeres” es el

nombre griego de un fantasma muy masculino, perfectamente aclimatado en la ciudad que le asigna un lugar para reconducir mejor la división fundadora, entre los ciudadanos y las mujeres». «La gloria y la muerte de una mujer» en R. Rius Gatell (ed.), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2006, p. 190.

¹² A. Iriarte, *De Amazonas...*, op. cit., p. 117.

¹³ A. Iriarte, *De Amazonas...*, op. cit., p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶ Véase de esta autora, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990.

¹⁷ Recuérdese que el mito griego del tiempo de las diosas primigenias fue tomado por una fuente histórica verdadera (Bachofen, Engels) creando el mito del matriarcado, también se encuentran actualizaciones, como señala Iriarte, en los mitos sobre el origen de R. Graves, en ciertas tendencias ecologistas en el siglo xx, o en el mito de la ginecocracia de los vascos y la figura de Mari en algunos autores, que ella examina en la parte final de su libro, o asimismo en la tradición literaria (C. Wolf).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 159-60.

¹⁹ Véase *Nacido de la tierra*, op. cit., pp. 142-43, y *Madres en duelo*, trad. A. Iriarte, Madrid, Abada Editores, 2004, pp. 88-89.

²⁰ A. Iriarte, *De Amazonas*, op. cit., p. 133.

²¹ N. Louraux, *Nacido de la tierra*, op. cit., p. 29.

²² A. Iriarte, *Democracia y tragedia...*, op. cit., p. 44.

²³ N. Louraux, *Nacido de la tierra*, op. cit., p. 200.

Es más, Louraux indica a continuación: «Un análisis de la identidad del ciudadano en Atenas me permitió igualmente observar que sin duda era preferible ser meteco en Atenas que inmigrante en la Francia de los años 1990».

²⁴ Nira Yuval-Davis, «Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía», en *ARENAL*, 3: 2, julio-diciembre 1996, p. 167.

²⁵ No está de más recordar que Hobbes en una de sus descripciones de la condición natural también refiere a los «hombres sembrados», que surgen como «hongos» de la tierra.

²⁶ C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995; «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en C. Castell (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

²⁷ Aunque no cita a Pateman y a las teorías del contrato social en general, sino que se centra en *El contrato social de Rousseau*, las alusiones de Fraisse a la ausencia de un «contrato sexual», a la fraternidad y a que no se concibe a las mujeres como «ciudadanas» y «trabajadoras» sugieren que sí la tiene presente en su argumentación.

²⁸ G. Fraisse, op. cit., p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁰ *Ibid.*, p. 30. No es posible aquí abordar la interpretación de A. Doménech sobre la importancia de civilizar la *loi de famille* en relación con la democratización, la inversión de la analogía y la articulación de privado-público. Véase: *El eclipse de la fraternidad*.

³¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

³² *Ibid.*, p. 22.

³³ *Ibid.*, p. 25.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁵ Fraisse hace alusión a la utilización de calificativos como: esclavas, libertas, ilotas, menores, en autores como Fanny Raoul (1801), George Sand (1848), J. S. Mill o A. Comte.

³⁶ Fraisse señala cómo Clémence Royer afirma categóricamente que la maternidad es el servicio militar de las mujeres, *Ibid.*, p. 65.

³⁷ *Ibid.*, p. 67. Una vez más, desborda nuestras posibilidades aquí el poner en relación esta visión de la fraternidad con la que reconstruye A. Doménech en *El eclipse de la fraternidad*.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ Refiere a Alejandro Dumas hijo, *Les femmes qui tuent et les femmes qui votent*, 3.ª ed. Paris, Calmann-Lévy, 1880. Asunto de costumbres: «el saber por qué, cuando uno de los cónyuges mata al otro sorprendido en flagrante delito de adulterio, la pena para el hombre es distinta que para la mujer. Esta desigualdad de trato tiene su origen en el Código Civil: desde el punto de vista penal, se exculpa a un hombre que ha matado al amante de su mujer; pero la inversa no es cierta», op. cit., p. 83. Recuérdese también la argumentación de Emilia Pardo Bazán en *El indulto* a propósito del doble rasero.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁴¹ «Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía», *ARENAL*, 3:2, julio-diciembre 1996, p. 169.

⁴² *Op. cit.*, p. 147.

⁴³ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156-57.

⁴⁵ Nos referimos a casos como el de Sah Bano ampliamente citado (S. Benhabib, M. Nussbaum, A. Shchar) o los casos de la denominada «Defensa cultural» (A. Phillips, por citar alguna de las que más se han ocupado).

⁴⁶ Fundamentalmente *Multicultural Jurisdictions*, op. cit.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ Shchar indica que usa este término, equivalente a «grupo de identidad», para referirse primariamente a grupos definidos religiosamente y que comparten una visión comprensiva del mundo que sirve de base a la ley de la comunidad. Si bien puntualiza que puede extenderse a otros grupos de identidad o minorías. *Ibid.*, p. 2, nota 5.

⁴⁹ Examina los tipos de respuesta de grupo al asimilacionismo, identificando tres: la asimilación plena, la integración pero reteniendo algunos aspectos de las tradiciones culturales que denomina «particularismo limita-

do» y el «culturalismo reactivo» que requiere medidas explícitas para preservar la identidad de grupo y que supone un foco de problemas también para quienes defienden un multiculturalismo débil. Esta respuesta conlleva el peligro de la «congelación» de las diferencias.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁵¹ *Ibid.*, p. 54.

⁵² *Ibid.*, p. 85.

⁵³ Distingue otras cuatro posibilidades o esquemas que responden a la pluralidad que implica el *joint governance*: la acomodación federal, la temporal, la con-

sensual y la contingente, decantándose por la quinta, la acomodación transformadora. *Ibid.*, p. 90.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 149-50.

⁵⁵ Véase Martha Minow, «All in the Family and In All Families: Memberships, Loving, and Owing», en David M. Estlund y Martha Nussbaum (Eds.), *Sex, Preference and family. Essays on Law and Nature*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 249-277.

⁵⁶ A. Shachar y R. Hirschl, «Citizenship as Inherited Property», *Political Theory*, vol. 35, n.º 3, 2007.